



SCUOLA DI DOTTORATO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA

Dipartimento di
SCIENZE UMANE PER LA FORMAZIONE “RICCARDO MASSA”
Dottorato di Ricerca in ANTROPOLOGIA CULTURALE E SOCIALE Ciclo XXXIV

**IMMAGINI E IMMAGINARI DELLA “NEREZZA” IN
TRANSITO: LA “RAZZA” IN MAROCCO TRA SAHARA,
MEDITERRANEO E ATLANTICO.
UNA PROSPETTIVA STORICO-ANTROPOLOGICA.**

Cognome TURCHETTI Nome ALESSANDRA

Matricola 775265

Tutor: Prof. Ivan Bargna

Coordinatore: Prof. Alice Bellagamba

ANNO ACCADEMICO

2020/2021

INDICE

INTRODUZIONE	5
PRIMA PARTE: INTERSEZIONI TEORICHE	21
1. VEDERE (ATTRAVERSO) LA “RAZZA”: UN ITINERARIO TEORICO-METODOLOGICO	22
1.1. “Un concetto ambiguo, temuto, straordinariamente perturbante”	22
1.2. Il senso delle parole: “razza” e “razzismo” in prospettiva storico-genealogica.....	27
1.3. Dalla “razza” alla “cultura”: l’antropologia, l’Unesco e l’antirazzismo negli anni Quaranta e Cinquanta.....	32
1.4. Il paradosso della “razza”: non esiste ma è ovunque. Militantismo Nero e nuove prospettive teoriche negli anni Sessanta e Settanta	36
1.5. Oltre “la razza”? : teorie postmoderne, culture ibride e utopie postrazziali a partire dagli anni Ottanta	40
1.6. Il “ritorno della razza” oggi: tra accademia, arena politica e società civile.....	44
1.7. Nominare la “razza”: una scelta di campo. Per una prospettiva critica, transdisciplinare, globale	49
1.8. Osservare la “razza”, vedere il colore: Nerezza, bianchezza e visualità.....	68
1.9. Fare etnografia attraverso l’angolo visuale della “razza”: posizionamento e metodologia.....	86
2. INCROCI DI SGUARDI. LA “RAZZA” NEL MAGHREB TRA SIGNIFICATI LOCALI E CONNESSIONI GLOBALI	94
2.1. Genealogie multiple, grammatiche del colore, immaginari in movimento: la “razza” in traduzione	94
2.2. Infrangere la “cultura del silenzio”: gli studi sulla “razza” e la Nerezza nell’area Mena.....	99
2.3. Il “Marocco Nero” tra configurazioni locali e dinamiche (inter)continentali. Una rassegna bibliografica.....	111
2.4. Oltre il <i>Saharan Divide</i> : riconnettere il Maghreb all’Africa.....	120
2.5. <i>Africa is No Island</i> : riconnettere l’Africa al mondo.....	127
2.6. L’“eccezione marocchina”? Un terreno peculiare.....	137
SECONDA PARTE: SEDIMENTAZIONI STORICHE	142
3. PRESENZE NERE E CONNESSIONI TRANSAHARIANE : UN EXCURSUS STORICO DALL’ANTICHITÀ ALL’ETÀ MODERNA	143
3.1. “Siamo qui da sempre”: i Neri nel Maghreb.....	143
3.2. <i>Black or White?</i> : immagini moderne del Marocco antico	151

3.3. Dalla <i>Mauretania</i> al <i>Maghreb al-Aqṣā</i> : la conquista araba e l’inizio dell’“epoca delle carovane”	156
3.4. Un impero in movimento: rotte transahariane e schiavitù nel Marocco medievale	161
3.5. Mori: figure dell’alterità maghrebina tra passato e presente.....	181
4. AFRIQUE BLANCHE/AFRIQUE NOIRE: IL SAHARA COME LINEA DEL COLORE	209
4.1. Dalle carovane alle caravelle: il Sahara, l’Atlantico e il Marocco tra Vecchio e Nuovo mondo.....	209
4.2. <i>Road to Timbuctu</i> : Aḥmad al-Manṣūr e la conquista del Songhay.....	218
4.3. La “Guardia Nera” di Moulay Ismā‘īl: un <i>turning point</i> nella storia della “razza” in Marocco	225
4.4. Un “Tibet alle porte d’Europa”? Esotismo e orientalismo in Marocco tra Settecento e Ottocento	234
4.5. Nuove tassonomie razziali: il Protettorato e la frattura coloniale.....	259
4.6. Un’africanità ambigua: l’invenzione del Nordafrica e il Marocco postcoloniale tra panafricanismo e panarabismo.....	272
TERZA PARTE: TRAIETTORIE ETNOGRAFICHE.....	Errore. Il segnalibro non è definito.
5. ICONE DELLA NEREZZA: GLI GNAWA TRA DINAMICHE LOCALI, POLITICHE NAZIONALI E RETI GLOBALI	Errore. Il segnalibro non è definito.
5.1. “Razza”, religione e ragione di Stato: la <i>politique africaine</i> di Mohamed VI tra strategie identitarie, diplomazia culturale e riformismo religioso.....	Errore. Il segnalibro non è definito.
5.2. Essaouira nello scacchiere nazionale: da “porto di Timbuctu” a “utopia della tolleranza”	Errore. Il segnalibro non è definito.
5.3. L’Africa come patrimonio e performance: il <i>Festival Gnaoua et Musiques du monde</i>	Errore. Il segnalibro non è definito.
5.4. La Nerezza come “autenticità”: gli Gnawa di Essaouira tra rito e spettacolo.	Errore. Il segnalibro non è definito.
5.5. <i>Going Gnawa</i> : la Nerezza come “tendenza”. Musica, moda, estetica e cultura giovanile	Errore. Il segnalibro non è definito.
5.6. L’“Atlantico Nero” in Marocco: Dar Gnawa a Tangeri	Errore. Il segnalibro non è definito.
6. DAI “MIGRANTI SUBSAHARIANI” AI “NOIRS MAROCAINS”: ESSERE NERI NEL MAROCCO DI OGGI TRA ARTE E ATTIVISMO	Errore. Il segnalibro non è definito.
6.1. Pelle nera, frontiere bianche: migrazioni subsahariane in Marocco	Errore. Il segnalibro non è definito.

6.2. *Massmiytich Azzi!*: razzismo e attivismo negli anni Duemila. Errore. Il segnalibro non è definito.

6.3. *Y'a ça chez nous?*: emergere dall'invisibilità, prendere la parola. L'attivismo digitale dei Neri marocchini nell'era di *Black Lives Matter* Errore. Il segnalibro non è definito.

6.4. *Hrach is Beautiful*: decolonizzare i canoni di bellezza dominante. “Razza”, genere, corpo e intimità Errore. Il segnalibro non è definito.

6.5. Destinazione “Africa”: arti visive, moda e design a Marrakech .. Errore. Il segnalibro non è definito.

6.6. *Back to Black*: la “razza” nell'arte contemporanea marocchina.. Errore. Il segnalibro non è definito.

CONCLUSIONI..... Errore. Il segnalibro non è definito.

BIBLIOGRAFIA287

FILMOGRAFIA.....343

INTRODUZIONE

“Non so quando tornerò, né quando capirò meglio la sua storia,
né infine se tutto questo ha importanza alcuna.
Eppure il Marocco degli europei – piatto, a compartimenti stagni,
sovrapposizione di cartoline deformate dagli stereotipi e
dall’ignoranza stessa degli osservatori- io l’ho rifiutato.

Conoscerlo, studiando, comparando e cercare di stabilire il nesso tra le sue diverse epoche,
dimensioni e realtà mi è sempre parso l’unico modo per restituire a questo paese corpo e spessore”.

Toni Maraini¹

“I don’t believe in White people. I don’t believe in Black people either, for that matter. But I know the
difference of being Black and White at this time”.

James Baldwin²

Ogni prodotto dell’intelletto è figlio della sua epoca, rispecchia in qualche modo lo spirito del tempo. Questa tesi non fa eccezione: il lavoro di ricerca che andrò ad esporre nelle prossime pagine è stato, infatti, totalmente influenzato dagli accadimenti di un anno recente ma già entrato nella Storia, il 2020.

Quando è scoppiata la pandemia, tra la fine di febbraio e l’inizio di marzo 2020, mi trovavo a Marrakech da poco più di un mese per condurre una ricerca etnografica, fondata sull’approccio teorico dell’antropologia dell’arte, riguardo il sistema emergente dell’“arte africana contemporanea” in Marocco. La mia idea era quella di fare un campo “classico” della durata di un anno, circoscritto alla realtà urbana di Marrakech: in quelle prime settimane, ho portato così avanti c un lavoro di mappatura dell’ecosistema artistico e culturale della città, ho partecipato a numerosi eventi e stabilito vari contatti in loco. L’esplosione imprevista del Covid 19 ha, però,

¹ Maraini 2000:125.

² Estratto dal film documentario “Meeting the Man: James Baldwin in Paris” (1970).

completamente sconvolto il mio percorso di ricerca, costringendomi a interromperlo bruscamente e prematuramente³. Negli anni successivi, anche a causa delle politiche molto restrittive adottate dal paese maghrebino, non ho avuto occasione di tornare sul terreno. Dopo diversi mesi di totale smarrimento durante i quali ho anche preso anche in considerazione l'idea di cambiare campo e argomento, ho deciso di provare a continuare a fare ricerca sul Marocco, ripensando però totalmente il terreno. In quest'ottica, mi sono ispirata alla *patchwork ethnography*⁴, una prospettiva teorica e metodologica che, rispetto al classico approccio di *long term field research*, propone una diversa spazializzazione del terreno, riarticolarlo la relazione tra “casa” e “campo”. La *patchwork ethnography* prevede soggiorni più brevi e multisituati, una combinazione di diverse metodologie e dati eterogenei raccolti in presenza e a distanza (Günel-Varma-Watanabe 2020). Da questa angolatura, ho ripensato il campo sia in senso temporale che spaziale. Dal punto di vista cronologico, la ricerca che vado a presentare non si limita all'“anno sul campo” ma si estende su un arco temporale molto più vasto, coprendo almeno un decennio. Dal 2009, infatti, ho avuto occasione di vivere in Marocco per periodi piuttosto lunghi (per un totale di circa cinque anni), soggiornando in differenti contesti urbani (Rabat, Essaouira, Marrakech, Tangeri), per vari motivi di studio e lavoro (nella ricerca, nell'educazione, nella cooperazione internazionale). Nel tentativo di aggirare gli ostacoli dovuti alla pandemia, ho deciso così di “sfruttare” tale esperienza pregressa, facendo confluire in questa tesi un percorso intellettuale e personale che mi lega profondamente al paese maghrebino. Dal punto di vista spaziale, non avendo accesso fisico al terreno prescelto e non potendo contare esclusivamente sulle poche settimane di ricerca preliminare a Marrakech, ho deciso di ampliare il campo per includere altre realtà urbane (nello specifico Essaouira e Tangeri) in cui avevo già vissuto e fatto ricerca (in particolare con/su gli Gnawa). Inoltre, come molti antropologi nell'era Covid, ho integrato nel mio framework metodologico la *digital ethnography*. Si tratta di un orientamento teorico e metodologico già piuttosto consolidato in antropologia (Ahlin-Fangfang 2019, Boellstorff 2012, Geismar-Know 2021, Hine 2000 e 2015, Hjorth et al. 2017, Horst-Miller 2012, Miller et al. 2018, Pink et al. 2016, Sanjek-Tratner 2016, Przybylski 2018, Walton 2020) in quanto Internet, i social media e la realtà virtuale da tempo sono entrati a far parte della nostra vita quotidiana come fenomeni sempre più “imbricati” e “incorporati” nelle pratiche sociali degli individui e delle collettività (Hine 2015). L'emergenza pandemica, tuttavia, ha

³ Per alcune riflessioni elaborate “a caldo” si veda Turchetti 2020.

⁴ <https://www.patchworkethnography.com/>

incrementato vertiginosamente il ricorso all’etnografia digitale sia per la difficoltà ad accedere al campo sia perché ha reso maggiormente visibile l’intreccio sempre più profondo tra “reale” e “virtuale”. La rete, dunque, rappresenta a pieno titolo un campo di ricerca che può essere indagato attraverso differenti metodologie (metodi creativi e multimodali, *photo/video/voice elicitation*, interviste a distanza o “epistolari” via email o app, partecipazione a forum, etc) (Lupton 2021), inclusa l’osservazione partecipante. Come scrive Eugenio Zito, in un articolo in cui riflette sulla sua esperienza di etnografia digitale in Marocco, infatti, “sembra si possa tranquillamente sostenere, per esempio, che, nell’epoca del traffico delle culture transnazionali e delocalizzate, la frequentazione del web consenta potenzialmente un’esperienza conoscitiva in qualche modo assimilabile a quella dell’osservazione partecipante” (Zito 2021).

Nel momento in cui ho iniziato a esplorare tale possibilità nell’estate del 2020, l’altro “grande evento dell’anno” ha fatto irruzione sulla scena planetaria: il video della morte di George Floyd è diventato virale, innescando mobilitazioni a livello globale e riportando la “razza” e il razzismo al centro del dibattito pubblico. I due fenomeni – la pandemia e l’esplosione delle proteste antirazziste – sono intimamente connessi nella misura in cui, come osserva Fabbri, l’emergenza sanitaria si è inserita in un contesto di disuguaglianze sociali (lungo linee di “razza”, genere, classe, etc.), rafforzandole. Inoltre, l’utilizzo più intenso delle tecnologie digitali e dei social media durante la pandemia ha amplificato l’impatto mediatico delle immagini dell’omicidio di Floyd, consentendo al contempo la creazione di una rete di attivismo e solidarietà transnazionale (Fabbri 2021:9). In questo frangente, sulla scia della mediatizzazione globale di *Black Lives Matter*, ho assistito in diretta alla nascita di un nuovo movimento antirazzista in Marocco che, utilizzando il linguaggio visuale e social, ha reso visibile la minoranza Nera del paese, facendo emergere temi per lungo tempo tabù nella sfera pubblica marocchina come la “razza”, il razzismo, la schiavitù. Ho deciso così di seguire questa pista di ricerca e fare di Instagram (la principale piattaforma social utilizzata da questo gruppo di attivisti) un campo di indagine privilegiato per esplorare le immagini e gli immaginari delle Nerezza⁵ in Marocco. In tale direzione, ho ampliato il mio sguardo,

⁵ In accordo con la riflessione linguistica contemporanea, tendo a scrivere *Nerezza/Blackness*, Nero/*Black* con la prima lettera maiuscola (soprattutto quando si tratta di sostantivi) in quanto è un modo critico di rendere visibile la realtà sociale della “razza” e di dar conto dell’esperienza storica e culturale dei Neri. A tal proposito, invito a leggere la riflessione proposta dalla rivista antropologica “Sapiens”: <https://www.sapiens.org/language/capitalizing-black/>. Le opinioni di intellettuali e attivisti sono divise per ciò che riguarda invece i termini Bianco/*White*/Bianchezza/*Whiteness*: per alcuni non bisogna metterli in maiuscolo perché “bianco” non è di per sé un’identità culturale; Inoltre, tale pratica (l’uso della maiuscola) è messa in atto dai suprematisti bianchi (si veda: <https://www.cjr.org/analysis/capital-b-black-styleguide.php>); per altri (come, ad esempio Kwame Anthony Appiah), è

implementando metodologie di ricerca digitale e prendendo in considerazione immagini di varia natura (non solamente quelle dotate di uno statuto artistico, come avevo pensato in un primo momento). Mi sono avvicinata, così all'approccio teorico-metodologico dell'antropologia visuale con particolare riferimento al rapporto tra visualità e virtualità (Ardévol 2013, Pink 2013), mettendo in relazione tale prospettiva con altri orizzonti di ricerca (i *Visual Studies*, la *Critical Race Art History*, l'indirizzo di studi "Race and Visuality"). Soprattutto, però, ho deciso di spostare il focus della mia ricerca, ponendo al centro la "razza"⁶. Come argomenterò approfonditamente nel primo capitolo, seguendo la prospettiva dei *Critical Race Studies*, per "razza" intendo innanzitutto un "dispositivo di governo", un sistema di dominio e assoggettamento, connesso al colore della pelle (ma non solo) e legato a una condizione di asimmetria di potere. Grazie ai "capovolgimenti performativi" di tale nozione complessa e controversa, la "razza" può anche essere, però, uno strumento metodologico ed epistemologico di analisi critica della società e uno spazio di soggettivazione personale e politica "dal basso" (Balibar 2006). Basandomi sulla polisemia di tale concetto, ho concepito la "razza" come un prisma attraverso cui guardare alcune dinamiche cruciali del Marocco contemporaneo nella loro reciproca interazione: le migrazioni, la produzione culturale ed artistica, le strategie geopolitiche dello Stato marocchino. Le dinamiche che ho scelto di

necessario scrivere Bianchi/Bianchezza in maiuscolo per sottolineare il carattere costruito e performativo della *Whiteness*, per evidenziare come essa non sia affatto una condizione neutra, standard, universale. Per un approfondimento in italiano si veda:

https://www.repubblica.it/esteri/2020/07/04/news/black_o_black_il_razzismo_si_annida_in_una_minuscola_-301034666/. Nonostante le possibili criticità, seguendo la proposta di "Sapiens" e la riflessione di Appiah, ho deciso di rendere in maiuscolo anche Bianco e Bianchezza, tranne nei casi in cui si riferisca esplicitamente all'ideologia della *white supremacy*. Per ulteriori riflessioni riguardo il linguaggio della "razza" si veda il portale "Stop Afrofobia" (<https://stop-afrofobia.org>) del progetto C.h.a.m.p.s. (*Champions of Human rights And Multipliers countering afroPhobia and afrophobic Speech*), finanziato dall'Unione Europea. In modo particolare si vedano i toolkit di autoformazione e il podcast "Get Under My Skin". Per quanto riguarda la *Nword*, dopo essermi interrogata e confrontata a lungo, ho deciso di riportare il vocabolo nella sua interezza solo ed esclusivamente nei titoli di alcune opere citate (ad esempio Du Bois, Genet, Mbembe, etc) o in riferimento a determinati concetti (la "Négritude" di Césaire, la "raison nègre" di Mbembe) per non modificare o censurare il pensiero originale degli autori, inserito in discorsi contestualizzati e storicizzati. In tutti gli altri casi (comprese le citazioni altrui), ho usato la formula *Ne*ro* come suggerito da Mackda Ghebremariam Tesfau. La scrittrice e attivista Oluo evidenzia, infatti, che le persone Bianche dovrebbero evitare di pronunciare/scrivere la "parola con la Enne" in quanto "le parole hanno potere. Le parole sono molto più della loro definizione sul dizionario. La storia di una parola conta finché gli effetti di quella storia torneranno a farsi sentire" (Oluo 2923:156). Siccome gli effetti del razzismo e della *white supremacy* sono ancora presenti e vivi, l'uso (anche solo per fini puramente documentari o critici) di tale termine dalla connotazione fortemente negativa può risultare offensivo per la sensibilità di molte persone Nere, quindi cerco di evitare non solo di pronunciarlo ma anche di scriverlo (tranne nei casi eccezionali sopraindicati). Per approfondire, si veda anche: <https://www.parlarecivile.it/argomenti/immigrazione/negro.aspx>

⁶ Nonostante le opinioni discordanti in merito, utilizzerò sempre la parola "razza" tra virgolette (tranne nelle citazioni di autori che hanno compiuto una scelta diversa) per sottolinearne il carattere socialmente costruito da non confondere con la nozione biologica che non ha alcun fondamento scientifico.

analizzare toccano un nodo centrale nella mia ricerca sin dal suo assetto originario: il rapporto tra Marocco e Africa subsahariana.

Nel preciso momento in cui sto scrivendo questa introduzione (dicembre 2022), la squadra di calcio marocchina, impegnata nei Mondiali in Qatar, ha appena centrato un risultato imprevedibile e storico: è la prima nazione africana della storia ad aver raggiunto le semifinali di un campionato mondiale di calcio maschile. Il commissario tecnico della selezione Walid Regragui ha dichiarato che questo successo non è solo del Marocco, ma è dell'intero continente africano. In un'intervista post-partita, invece, il centrocampista Sofiane Boufal ha dedicato la vittoria della squadra a tutti i paesi arabi e musulmani (con un pensiero particolare al popolo palestinese). In un secondo momento, in risposta alle polemiche, si è poi scusato per “aver dimenticato l’Africa”. Le dichiarazioni del ct e del calciatore, i meme e i tanti articoli che mettono in evidenza la vittoria altamente simbolica del Marocco hanno raccolto centinaia di migliaia di commenti, suscitando diverse reazioni (entusiasmo, sostegno, critica, sdegno, etc). In una discussione ospitata sul sito della Bbc dall’evocativo titolo “Morocco: Arab or African?”⁷, il giornalista e musicista Réda Allali sostiene che la domanda in sé sia sbagliata in quanto il Marocco è un paese “meticcio”, contemporaneamente africano, arabo e amazigh⁸; nel contesto dei Mondiali di calcio, inoltre, rappresenta la squadra del Terzo Mondo, del Sud globale, degli *underdogs* che sono riusciti a sconfiggere “le istituzioni imperiali”. Come osserva Hisham Aidi, il dibattito sull’identità marocchina ha assunto così una dimensione globale (Aidi 2022)⁹. La maggior parte dei commenti, infatti, ruota attorno a un quesito cruciale: chi (o cosa) rappresenta il Marocco? L’Islam? Il mondo arabo? L’Africa? Potremmo rispondere ragionevolmente come fa Allali che il Marocco è tutto questo, al contempo. Tuttavia, tale domanda ha una natura profondamente politica che non può essere liquidata in modo così semplice, anche quando la risposta è sostanzialmente corretta. È

⁷ <https://www.bbc.co.uk/programmes/p0dp9x15> La Bbc è tornata sull’argomento con un articolo dal titolo “African, Arab or Amazigh? Morocco's identity crisis”: <https://www.bbc.com/news/world-africa-64022940>

⁸ Amazigh (ⴰⴳⴷⵓⴷⴰ), letteralmente ‘uomo libero’ è il termine che viene comunemente usato dai berberi del Maghreb per autodefinirsi. “Amazigh” e derivati come il plurale “Imazighen” (ⵎⴰⴳⴷⵓⴷⴰⵎ) e il femminile “Tamazight” (ⵜⴰⴳⴷⵓⴷⴰⵏⵜ), usato per indicare la lingua berbera, sono generalmente da preferire al termine “berberi” considerato dispregiativo per la sua derivazione da e assonanza con “barbari”.

⁹ Altri studiosi hanno sollevato la questione dell’identità marocchina alla luce del dibattito globale innescato dalla *World Cup*: Brahim El Guabli e Aomar Boum, evidenziando anche la presenza di molti giocatori nati all’estero e appartenenti alla diaspora marocchina, hanno elaborato un’analisi molto approfondita a riguardo: <https://themarkaz.org/everyone-has-a-stake-in-moroccos-football-team/?fbclid=IwAR1BpKAM9fsOmp2NfW3FK5fhBWuBgMTh7oSsKbXUxlMyOOufdiiUL7SwBiw>
Anche i sociologi Nizar Messari e Jonathan Wyrzten hanno proposto un’interessante lettura della questione: <https://www.jadaliyya.com/Details/44698>

dunque importante riflettere sui motivi per cui un certo tipo di *branchement* prevale in una determinata congiuntura storica, sociopolitica, mediatica.

Nel mondo dell'accademia e delle relazioni internazionali, il Nordafrica viene comunemente associato all'area Mena (*Middle East and North Africa*), mentre l'"Africa vera e propria" si situa a Sud della linea sahariana. Tale distinzione si fonda su un costrutto razzialista di matrice coloniale che concepisce il Sahara come una "linea del colore", separando l'"Africa bianca" dall'"Africa nera". Questa ripartizione, che trascura il legame profondo tra le due "rive" del Sahara connotato da scambi millenari, non è però solamente il risultato di uno sguardo "esterno" sul continente ma è altresì legata alla sua storia "interna" precoloniale, in particolar modo al fenomeno della tratta transahariana. Questa seconda "rotta degli schiavi", meno nota e studiata rispetto al sistema atlantico, ha avuto conseguenze altrettanto drammatiche in quanto ha comportato lo sradicamento, il trasferimento forzato e la riduzione in schiavitù di milioni di individui. In tal senso, il Marocco si è configurato come la più grande potenza schiavista del Maghreb. Inoltre, il paese è stato il teatro di un progetto nazionale su base esplicitamente razziale (la costituzione della Guardia Nera di Moulay Ismā'īl alla fine del Seicento) che ha condotto alla rischiavizzazione di tutti i Neri presenti nel Regno (anche i musulmani liberi): a partire da questo momento, la Nerezza viene sempre più strettamente associata a uno status sociale inferiore e a una condizione di alterità rispetto al corpo della nazione (El Hamel 2013). Ciò ha contribuito a far radicare la convinzione che ci sia una netta e sostanziale differenza tra il Nord e il Sud del Sahara, tra il Marocco e il "paese dei Neri", rafforzando i pregiudizi nei confronti dei Neri, tuttora persistenti nell'immaginario collettivo, nella vita e nel linguaggio quotidiani del Maghreb (Menin 2015).

Come abbiamo già accennato, l'ideologia coloniale ha introdotto nuove tassonomie razziali che hanno reso ancora più profonda la frattura sahariana.

Tra gli anni Cinquanta e Sessanta, nella fase di lotta per le indipendenze, la divisione tra Nord e Sud sembra però attenuarsi: la convergenza di interessi e intenti, il rinnovato senso di appartenenza a una storia e a un destino comuni danno impulso a una "nuova" visione politica ed estetica (il panafricanismo) che ha tra le sue più importanti manifestazioni il Festival panafricano di Algeri (1969), città-simbolo della lotta anticoloniale, nota in quel periodo per essere la "Mecca dei Rivoluzionari africani". In Marocco è la rivista *Souffles* (1966-1973), punto di incontro dei maggiori intellettuali e artisti dell'epoca, a veicolare idee panafricaniste. Tuttavia, in questa fase storica, la questione cruciale della schiavitù rimane avvolta in una persistente "cultura del silenzio"

(El Hamel 2013). Tra le tante possibili motivazioni, vi è il fatto che in Marocco la schiavitù non sia mai stata abolita ufficialmente ma sia scomparsa lentamente in quanto istituzione ormai desueta in un paese “moderno”.

A partire dagli anni Settanta, inoltre, le élite postcoloniali del Maghreb (con l’eccezione della Libia di Gheddafi che riesce a mantenere un equilibrio tra panarabismo e panafricanismo) voltano progressivamente le spalle all’Africa e rivolgono maggiormente lo sguardo verso il Medio Oriente, abbracciando e fomentando il nazionalismo arabo: questa ideologia, che pone l’accento sull’Islam e sull’arabità del Nordafrica, ha come conseguenza la marginalizzazione e la repressione delle componenti “minoritarie” delle società maghrebine (Pouessel 2012).

Oggi, guardando al Marocco, si assiste a un evidente cambio di rotta: l’ascesa al trono di Mohamed VI (1999) ha dato avvio a un progetto di *mise en valeur* della pluralità multiculturale del paese che, pur non mettendo mai in discussione il riferimento – considerato sacro e intoccabile - all’Islam e all’arabità, punta a un’apertura alle altre componenti identitarie, in primis attraverso il riconoscimento e la valorizzazione della lingua e della cultura berbere.

Parallelamente, il sovrano ha inaugurato e portato avanti con decisione una “politica africana”, volta ad alimentare e rafforzare le relazioni diplomatiche, economiche e religiose tra il Regno e il resto del continente con il triplice scopo di rientrare nell’Unione africana (obiettivo raggiunto nel 2017), di creare nuove partnership commerciali, di diffondere lo “spirito moderato” dell’Islam marocchino (Nachoui-Nchare Nom 2017). La rinnovata “vocazione africana” del Marocco ha investito anche il campo accademico – con la promozione di ricerche e studi dedicati alle relazioni transahariane – e ha ugualmente coinvolto in modo massiccio l’ambito della cultura e dell’arte. Negli ultimi anni, così, si sono moltiplicati gli eventi (festival, mostre, forum, etc) organizzati da enti pubblici o patrocinati dal Re, che mettono in risalto le radici africane del Marocco, incoraggiando la mobilità e gli scambi tra le due rive del Sahara. Il richiamo all’Africa non è, però, semplicemente il risultato di una strategia governativa di *soft power* ma si configura come un fenomeno ben più articolato, polisemico, sfaccettato: si può presentare, per esempio, come l’espressione autonoma “dal basso” di un’identità alternativa, controulturale (Aidi 2014, Kiwan 2014, Miliani-Obadia 2007). Per giunta, sfruttando la nuova centralità dell’Africa nel panorama politico e culturale marocchino, vari attivisti, artisti e accademici si sono spinti oltre le retoriche celebrative che ammantano il discorso relativo all’africanità del Marocco per affrontarne le questioni più problematiche e controverse (la “razza”, il razzismo, l’eredità della schiavitù), rimaste

escluse dal dibattito ufficiale (Aidi 2020). La mia ricerca mira a interrogare criticamente la connessione (*branchement*) all'“Africa”, intesa come “concetto a geometria variabile” (Amselle 2001a), e alla *Blackness* (specificazione primaria della “razza”) concepita come un “significante fluido” (Hall 2015), che caratterizza la scena estetica e politica del Marocco contemporaneo. Per analizzare tali dinamiche è necessario a mio avviso assumere una prospettiva critica, storica, transnazionale in grado di considerare congiuntamente significati locali e configurazioni globali, andando oltre ogni forma di nazionalismo metodologico e presentismo socio-antropologico. Da questo punto di vista, è fondamentale non solo coltivare uno sguardo comparativo ma appare importante altresì adottare un approccio “connettivo” *de longue durée* (Heng 2015) che vede nella “razza” un concetto rizomatico e sedimentato (Ahmed 2015), connotato da diverse traiettorie, genealogie multiple e molteplici ramificazioni di idee, narrazioni, pratiche, rappresentazioni, etc. In tale direzione, a mio avviso bisogna agire su tre livelli: portare avanti un lavoro di scavo teorico interdisciplinare per interrogare criticamente concetti densi e stratificati come “razza”, *Blackness* e “Africa”, dedicare il giusto spazio a un approfondimento storico in grado di mettere in connessione diverse epoche e realtà, dare ulteriore “corpo e spessore” alla riflessione attraverso la ricerca etnografica con l'obiettivo di esplorare i molteplici significati e figure della “razza” e della Nerezza nel Marocco contemporaneo.

La tesi è così formata da tre parti, ognuna delle quali si articola in due capitoli:

- Nella prima parte “Intersezioni teoriche”, ho esplicitato e argomentato il mio posizionamento teorico e metodologico rispetto al tema, cercando di mettere a confronto e far dialogare diversi corpi di studi sulla “razza” e sulla Nerezza che raramente vengono messi in risonanza. In tal senso, il mio obiettivo non è solamente quello di collocare la mia riflessione all'interno degli studi d'area ma si traduce nella volontà di prendere parte a un più vasto dibattito critico su queste attuali e controverse questioni.

Nel primo capitolo “Vedere (attraverso) la ‘razza’: un itinerario teorico-metodologico”, ho dapprima ricostruito la genealogia del concetto di “razza” in Occidente con particolare riferimento alla storia dell'antropologia (soprattutto quella americana) nel suo rapporto con il “pensiero Nero”. Ho spiegato, poi, perché sia importante a mio avviso “nominare la razza”, nonostante il carattere controverso di tale nozione: la “razza” è un concetto polisemico che non funziona politicamente ed epistemologicamente in un'unica direzione. In tal senso, essa si può configurare come un sistema

di dominio e gerarchizzazione ma anche come una categoria interpretativa critica e uno spazio di resistenza e contronarrazione. In seguito, ho esposto dettagliatamente l'itinerario teorico-metodologico che ho percorso negli ultimi anni, attingendo a numerose letture e a diverse discipline. Nel costruire una prospettiva critica per lo studio della "razza" e della *Blackness*, ho infatti oltrepassato i confini disciplinari dell'antropologia per incorporare nella mia ricerca altri orizzonti di pensiero come la sociologia del razzismo, la *Critical Race Theory*, il femminismo Nero e materialista, il marxismo, gli studi post- e decoloniali, i *Cultural Studies*. Basandomi sulla riflessione dei *Black(ness)* e i *Whiteness studies*, ho poi indagato il rapporto tra "razza" e colore, mostrando come la Bianchezza e la Nerezza siano costruzioni storiche e culturali, categorie mobili, performative e relazionali. Infine, mi sono occupata del rapporto tra "razza" e visualità: le immagini sono infatti arene politiche in cui la complessità e la polisemia della "razza" emerge con forza, tra narrazioni e contronarrazioni, visualità e controvisualità. Vedere e fare etnografia attraverso la "razza" significa prendere in considerazione criticamente queste dinamiche complesse e conflittuali che interagiscono a vari livelli. Nel considerare tale "politica dello sguardo", la prospettiva intellettuale e metodologica che ho adottato implica, inoltre, una radicale riflessività della ricercatrice in termini di posizionamento sul terreno e impone una profonda riflessione sul rapporto tra potere e sapere.

Nel secondo capitolo "Incroci di sguardi: la 'razza' nel Maghreb tra significati locali e connessioni globali" ho innanzitutto ragionato sulla possibilità di parlare di "razza" al di là del cosiddetto "Occidente" e riflettuto sull'opportunità di utilizzare tale categoria interpretativa (già di per sé controversa) nell'analisi di società non occidentali. Appoggiandomi sul paradigma della traduzione proposto da Said in "Travelling Theory" (Said 1982), considero la "razza" un concetto che viaggia e viene "tradotto" da un contesto all'altro, da un'epoca all'altra". Inoltre la "razza" - pur essendo un cruciale dispositivo di sapere/potere strettamente connesso allo sviluppo della modernità capitalistica occidentale - non ha un'unica origine ma presenta genealogie multiple, differenti grammatiche del colore non riconducibili al solo Occidente. È, dunque, fondamentale adottare un approccio comparativo e storico di largo respiro, in grado di cogliere il complesso intreccio di stratificazioni e ramificazioni locali e globali, di immaginari in movimento, di molteplici configurazioni "razziali" contemporanee. Per ciò che concerne il mondo arabo-musulmano, per quanto non ci sia una precisa traduzione in arabo del termine "razza", esistono da secolo idee e pratiche razziali, connesse innanzitutto al fenomeno della schiavitù. Tale questione è stata però per

lungo tempo avvolta in una cultura del silenzio, infranta solo recentemente grazie all'impegno di vari accademici e attivisti. A questo punto, ho passato in rassegna il corpus di studi sulla "razza" e la Nerezza nell'area Mena, toccando vari nodi tematici: la tratta transahariana, il sistema della schiavitù, le minoranze Nere, le migrazioni subsahariane. Nello specifico, mi sono focalizzata sul Marocco, prendendo in esame i principali autori e argomenti e dando ampio spazio soprattutto al rapporto tra "razza", *Blackness* e produzione culturale ed estetica nel Marocco contemporaneo. Ho poi concluso il capitolo, ripercorrendo alcune ulteriori tappe del mio itinerario teorico-metodologico: pur ritenendo indispensabile considerare gli studi d'area relativi al Medio Oriente e al Nordafrica, mi sono trovata ben presto a disagio con l'approccio degli *Area Studies* che si fonda sostanzialmente su un costrutto razzialista (ovvero la distinzione tra Africa Bianca e Africa Nera). In un primo momento, ho così cercato di superare questa impasse, avvicinandomi alla prospettiva dei *Transaharan Studies* che, mettendo in discussione il "Saharan Divide", si pone l'obiettivo di riconnettere il Maghreb all'Africa. In una fase successiva, mi sono spinta oltre, adottando il punto di vista dei *Global Studies* in modo da riconnettere l'Africa al mondo, o meglio pensare il globale dall'Africa per investigare criticamente il rapporto tra Africa, "razza" e Nerezza. Leggere tali questioni a partire dal Maghreb, uno spazio liminare al contempo postcoloniale e *postslavery*, aggiunge complessità e profondità alla riflessione teorica e offre un punto di vista diverso da cui possono scaturire scenari inediti.

- Nella seconda parte "Sedimentazioni storiche", attingendo alla letteratura storica e a un archivio visuale di varia natura (mappe, dipinti, fotografie, meme etc), ho ripercorso le fasi salienti della storia del paese, mettendone in evidenza le caratteristiche peculiari e uniche (anche rispetto al resto del Maghreb) ma sottolineandone altresì le connessioni transahariane e globali. In merito alla questione della "razza" e della Nerezza, ho messo in luce la fitta trama di sguardi, significati, immagini e immaginari che si è formata progressivamente tra Africa, Europa e Americhe. Ho poi sempre posto in relazione tali intrecci e stratificazioni storiche con le configurazioni odierne della "razza" in Marocco, focalizzandomi sulle implicazioni politiche e le riletture e rielaborazioni contemporanee.

Nel terzo capitolo "Presenze nere e connessioni transahariane: un excursus storico dall'antichità all'età moderna", secondo una prospettiva globale e storica *de longue durée* che trae spunto dall'approccio della *Global History*, ho tracciato una dettagliata genealogia delle relazioni transahariane e delle popolazioni Nere in Marocco dall'antichità alla prima età moderna.

Basandomi sugli studi storici e storiografici più recenti, ho mostrato come il commercio transahariano sia molto più antico di quanto si è pensato per lungo tempo e risalga all'epoca preislamica, se non addirittura preromana. Inoltre, la presenza dei Neri in Nordafrica è attestata sin dall'antichità da varie fonti e non è dunque legata unicamente alla tratta transahariana e al fenomeno della schiavitù: si tratta, infatti, di una presenza millenaria e (in parte) autoctona. Il Marocco antico è dunque abitato da popolazioni di vari colori e origini; tuttavia alcune teorie fondate su concezioni cromatiche e ideologiche della storia dell'Africa (l'eurocentrismo, l'arabocentrismo, l'afrocentrismo) hanno interpretato il popolamento originario del Nordafrica nel segno di un unico colore (bianco o nero). Ho poi trattato il passaggio cruciale della conquista araba e dell'islamizzazione del Marocco che, grazie all'introduzione del cammello, comporta un'intensificazione notevole del commercio transahariano, inaugurando la duratura e redditizia "epoca delle carovane". In questa congiuntura, il *Bilād al-Sūdān* (il "paese dei Neri") inizia a essere concepito come un serbatoio di schiavi, una merce preziosa nel sistema mercantile transahariano. Parallelamente in Marocco (soprattutto nelle regioni meridionali) emerge un principio di stratificazione sociale in cui i Neri occupano una posizione subordinata. Successivamente, mi sono dedicata al Marocco medievale che vede la nascita e la fioritura dei grandi imperi berberi (gli Almoravidi, gli Almohadi, i Merinidi), i quali, seppur con intensità variabile, intrattengono stretti rapporti con l'Africa subsahariana. D'altra parte, in questo periodo il Marocco vive un'"età dell'oro", delineandosi come un tassello fondamentale dell'economia-mondo precapitalistica per il suo ruolo di intermediazione tra Africa ed Europa, tra il commercio transahariano e gli scambi nel Mediterraneo. In questa fase, gli schiavi Neri acquisiscono un maggior valore commerciale; la loro *mise en esclavage* pone, però, degli interrogativi: come giustificare tale processo di schiavizzazione? Si ricorre così a strategie discorsive fondate su argomenti religiosi che portano alla mobilitazione del "mito della maledizione di Cam" e alla costruzione del *Bilād al-Sūdān* come terra dei miscredenti. In questo periodo, così, i pregiudizi nei confronti dei Neri si rafforzano: al contempo però i popoli del Maghreb sono a loro volta soggetti a un processo di razzializzazione e stigmatizzazione da parte dei "Cristiani". In tal senso, nella ultima parte del capitolo, ho esaminato la figura del "Moro" per come è stata costruita in "Occidente" tra il Medioevo e l'età moderna (e nelle sue molteplici riletture contemporanee): i Mori sono i "nemici musulmani" a cui viene spesso ascritta la caratteristica della Nerezza in quanto marcatore di un'alterità radicale e attributo simbolico peggiorativo con profondi echi religiosi.

Nel quarto capitolo “*Afrique blanche/Afrique noire: il Sahara come linea del colore*”, in primis ho analizzato gli effetti del 1492 - data simbolica e spartiacque con cui si fa convenzionalmente iniziare la modernità - sul sistema sociale, politico ed economico marocchino. I progetti di *Conquista e Reconquista* portati avanti dalla Spagna hanno, infatti, significative conseguenze sul vicino Marocco. La perdita dell'Andalusia, oltre ad avere un profondo e duraturo impatto sull'immaginario arabo-musulmano, comporta l'esodo e l'arrivo in Marocco di migliaia di Andalusi ebrei e musulmani, espulsi progressivamente dal regno iberico sulla base dell'ideologia proto-razzista della *limpieza de sangre* che segna la strada per lo sviluppo del razzismo moderno “biologico”. La “scoperta dell'America”, poi, implica l'apertura di nuove rotte commerciali che ridimensionano l'importanza del commercio transahariano e mediterraneo, innescando radicali cambiamenti nello scenario economico-politico globale e nella percezione del mondo stesso. L'Europa prende il sopravvento sul palcoscenico planetario: si genera così, un sempre più profondo divario e squilibrio di potere tra l'Occidente e il resto del mondo. In questo contesto, il Marocco perde d'importanza nell'economia-mondo ma assume rilevanza strategica per la sua posizione geografica tra Atlantico e Mediterraneo, Vecchio e Nuovo Continente. Nonostante le mire espansionistiche europee e ottomane e gli sconvolgimenti “interni” (come il passaggio dalle dinastie berbere a quelle arabe), il paese riesce a lungo a mantenere la propria indipendenza e autonomia, rivolgendosi a Sud. A tal proposito, ho preso in esame due momenti fondamentali della storia del Marocco nel suo rapporto con la schiavitù, l'Africa subsahariana e la Nerezza: la conquista del Songhay (alla fine del Cinquecento) da parte del sultano sadiano Aḥmad al-Manṣūr e la costituzione della “Guardia Nera” ad opera del sovrano alawita Moulay Ismā'īl (alla fine del Seicento). Tali eventi storici introducono nel paese nuove dinamiche e inediti immaginari della “razza” che si discostano in parte dal discorso religioso precedente. Ho poi trattato brevemente il periodo tra Settecento e Ottocento in cui, nonostante i tentativi dei vari sovrani di proteggere i confini dall'ingerenza straniera, il paese si apre progressivamente alla presenza europea, al suo sguardo: vengono elaborate nuove nozioni (“Barbaria”, “Oriente”) per descrivere e interpretare il Maghreb e i suoi abitanti. A tal riguardo, prendendo in considerazione la produzione artistica di alcuni pittori orientalisti operanti nel paese nell'Ottocento, ho analizzato il processo di “orientalizzazione” del Marocco, con particolare riferimento alla rappresentazione dei Neri. In seguito ho dedicato un paragrafo alle questioni del Protettorato francese che introduce una nuova *politique des races* e alimenta l'opposizione tra *Afrique blanche* e *Afrique noire* (ma anche tra *Islam*

maure e Islam noir e tra Arabi e Berberi), ponendo i due termini in un rapporto di classificazione gerarchica lungo una “linea del colore” rappresentata dal Sahara. Infine, mi sono occupata del periodo postcoloniale tra dinamiche nazionali, regionali e transnazionali, soffermandomi in particolare sull’“invenzione del Nordafrica” come area geopolitica nel periodo della Guerra Fredda e sulla tensione tra panafricanismo e panarabismo che attraversa tutti i paesi nel Maghreb in questa fase. A tal proposito, mi sono concentrata sull’analisi della politica nazionalista araba del Re Hassan II in rapporto alle strategie estetiche e politiche di opposizione e contestazione che spesso si sono richiamate a elementi culturali afro-berberi, ignorati (se non censurati o repressi) dal potere ufficiale.

Nella terza parte “Traiettorie etnografiche”, attraverso la ricerca sul campo, le interviste e l’etnografia digitale, ho indagato i diversi significati e le varie figure della Nerezza nel Marocco urbano contemporaneo. Per esplorare temi come la “razza” e la *Blackness* in Marocco, a mio avviso, è imprescindibile prendere in esame il complesso intreccio di sguardi, rimandi, immagini e immaginari che li contraddistingue, tenendo conto delle configurazioni storiche, delle implicazioni (geo)politiche e delle riletture e risignificazioni contemporanee all’intersezione tra locale, nazionale, globale.

Nell quinto capitolo “Icone della Nerezza: gli Gnawa tra dinamiche locali, politiche nazionali e reti globali”, mi sono occupata degli Gnawa in quanto principali figure della *Blackness* marocchina. Gli Gnawa costituiscono una comunità artistica e spirituale oggi ampiamente *métissée*, formata *ab origine* dai discendenti di schiavi Neri, dedita a pratiche sincretiche e originali. In tale prospettiva, una delle attività principali della confraternita consiste nell'organizzare un rito notturno (*līlā de derdeba*) che, tramite un elaborato e sapiente uso della musica, prevede il ricorso agli spiriti (*mlouk*) e alla trance (*hadra*) ed ha una funzione prevalentemente terapeutica. Negli ultimi decenni, però, sganciandosi dal contesto “tradizionale” e locale, la musica degli Gnawa si è diffusa su larga scala e ha acquisito un grande visibilità, inserendosi nei circuiti transnazionali della *world music*. In questa direzione, per celebrarne e alimentarne il successo, ad Essaouira viene organizzato dal 1998 il “Festival Gnaoua et Musiques du Monde” che, partito in sordina, si è trasformato nel corso del tempo in una delle più importanti manifestazioni musicali e culturali del Marocco e dell’intero continente africano. Gli Gnawa sono diventati così una delle principali attrazioni turistiche della città e del paese e sono al centro di un imponente programma nazionale di patrimonializzazione, culminato nell’iscrizione nella Lista del patrimonio immateriale dell’Unesco (2019). Il Festival

non è, però, una “semplice” rassegna musicale e turistica ma presenta una dimensione politica ineludibile, funzionale agli interessi strategici del Marocco nell’ambito della cosiddetta “politica africana” messa in atto dal paese maghrebino negli ultimi anni. Ho così analizzato, innanzitutto, la *politique africaine* dal Re Mohamed VI, sullo sfondo del suo Regno ormai più che ventennale, con particolare attenzione alle politiche identitarie, alla diplomazia culturale e al riformismo religioso. Ho, poi, esaminato il ruolo di Essaouira (mio principale terreno per la stesura di questo capitolo) nello scacchiere nazionale: la città, costituisce un caso esemplare nello scenario urbano e culturale del Marocco contemporaneo, per le modalità di fondazione e di popolamento, che ne hanno impostato il tessuto sociale su una base di eterogeneità e ibridazione. Nella retorica politica contemporanea, Essaouira è così un’“utopia della tolleranza”, un luogo in cui le varie componenti della storia e dell’identità marocchina convivono in armonia e in pace. Essaouira, in quanto storico “porto di Timbuctu”, rappresenta inoltre un *trait d’union* tra l’Africa subsahariana e il Marocco. In questo scenario, gli Gnawa e la loro “Nerezza” sono diventati il simbolo visibile del legame tra il Marocco e il resto del continente. Ho, quindi, esaminato la funzione del Festival in quanto arena politica che si inserisce in una strategia di soft power rivolta sia verso l’“interno” (nell’ottica di una “festivalizzazione del dissenso”), sia all’“esterno” (con lo scopo di celebrare le radici africane del Marocco e favorire gli scambi intracontinentali e la “cultura della tolleranza”). Ho poi indagato gli effetti di tali dinamiche sulla comunità gnawa di Essaouira: nello specifico, ho cercato di mettere in evidenza i diversi modi in cui la “Nerezza” viene riarticolata e reinterpretata a livello locale, all’intersezione tra rito e spettacolo. Ho, inoltre, esplorato un altro fenomeno “dal basso” che attiva immaginari multipli e assume nuovi significati: la cultura gnawa si configura oggi come uno stile estetico “Black” (capace di andare oltre la musica e investire le arti visive, la moda, il design, etc) che viene adottato e incorporato da molti giovani “Bianchi” (marocchini e non). Infine, spostandomi brevemente a Tangeri, ho analizzato le politiche e le poetiche di un particolare progetto espositivo: “Dar Gnawa”, una casa-museo fondata dal maestro Abdellah El Gourd che rilegge la storia della comunità, proponendo inedite connessioni storiche e visive tra gli Gnawa e le culture diasporiche dell’“Atlantico Nero”.

Nell’sesto capitolo “Dai ‘migranti subsahariani’ ai ‘Noirs marocains’: essere Neri nel Marocco di oggi tra arte e attivismo”, ho preso in considerazione due ulteriori “figure della Nerezza”: i “migranti subsahariani” e i “Neri marocchini”. In primo luogo, ho parlato degli effetti della “schengenizzazione” del confine ispano-marocchino e della sua conversione in frontiera euro-

africana a partire dall'inizio degli anni Novanta. Tali trasformazioni hanno reso il Marocco una zona di passaggio e sosta per i cosiddetti "migranti subsahariani", categoria sociale e interpretativa creata *ex novo*. Queste inedite "presenze nere" sono soggette a diversi processi di razzializzazione in cui si intrecciano discorsi eterogenei: da un lato, le retoriche e le politiche di confine dell'Unione Europea in cui la "razza" funge da dispositivo-chiave per la gestione della popolazione migrante in termini disciplinari, securitari, produttivi: dall'altra, la riattivazione e l'inasprimento di un immaginario razziale locale, ereditato dal periodo della schiavitù, che collega la Nerezza a uno status sociale inferiore. Tale situazione ha importanti effetti materiali e psicologici sulla vita dei migranti subsahariani nel Regno, spesso vittime di atti razzisti e di politiche discriminatorie messe in campo dal paese maghrebino nel suo ruolo di "sentinella" della "Fortezza Europa". Le difficili condizioni di vita dei migranti subsahariani in Marocco hanno innescato varie reazioni da parte della società civile, favorendo la nascita e lo sviluppo di associazioni, iniziative sul territorio, manifestazioni a cui mi è capitato di assistere in prima persona nel corso del tempo passato nel paese. Ho così esaminato le principali forme di attivismo antirazzista negli anni Duemila tra dinamiche locali e reti transnazionali. Seguendo l'evoluzione dell'attivismo antirazzista in Marocco, ne ho poi ripercorso gli sviluppi più recenti, concentrandomi sulle iniziative digitali e social che sulla scia di *Black Lives Matter* si pongono l'obiettivo di sollevare la "questione nera" nel Maghreb e di far emergere dall'invisibilità i Neri marocchini. Se le istanze portate avanti dall'attivismo migrante riguardano innanzitutto questioni "materiali" (le condizioni di lavoro, la casa, i documenti, le discriminazioni quotidiane, etc), questa nuova tipologia di attivismo chiama in causa altri nodi tematici sui quali mi sono soffermata: l'estetica del corpo, le dinamiche di genere, le relazioni intime e familiari. L'attivismo digitale, utilizzando principalmente Instagram come piattaforma di azione e riflessione, ha una spiccata componente visuale: è attraverso l'immagine che si ripensano e ridiscutono gli immaginari della Nerezza in Marocco. In questa direzione, ho infine indagato il tema della "razza" in Marocco nell'intersezione tra estetica e politica, tra arte e attivismo. Ho considerato nello specifico la scena urbana di Marrakech, città-simbolo e vetrina del paese che sin dall'epoca coloniale occupa un posto centrale nell'ambito delle arti visive e delle politiche culturali nazionale si configura oggi come uno dei principali hub dell'arte africana contemporanea. In questo scenario culturale e creativo connotato da un significativo *turn to Africa* (che investe le arti visive ma anche la moda, il design, la musica, etc), mi sono focalizzata in modo particolare sul percorso artistico e biografico di due figure

fondamentali del panorama culturale della città: Hassan Hajjaj e M'barek Bouhchichi. Le loro traiettorie di vita e creazione svelano inedite articolazioni, visioni e risignificazioni della *Blackness* in Marocco.

Il significante “Nero” assume, così, molteplici significati e originali configurazioni nel contesto storico, culturale e politico marocchino, contribuendo, come scrive Stuart Hall, al “riconoscimento della straordinaria diversità delle posizioni soggettive, delle esperienze sociali e delle identità culturali che compongono la categoria ‘black’, vale a dire il riconoscimento che ‘black’ è essenzialmente una categoria culturalmente e politicamente costruita che non può fondarsi su un insieme di categorie fisse transculturali o razziali trascendentali e che quindi non può essere garantita da caratteri naturali” (Hall 2006: 232-233).

In conclusione, ricollegandomi alla riflessione in apertura e cercando di riassumere brevemente il senso del lavoro che andrò a presentare nelle prossime pagine, vorrei prendere in prestito i versi della grande poetessa polacca Wisława Szymborska. È sicuramente un modo irriuale di introdurre una tesi di dottorato in scienze umane e sociali ma credo che queste parole possano sintetizzare in modo evocativo e pregnante il significato profondo della mia ricerca:

«Siamo figli dell'epoca,
l'epoca è politica.

Tutte le tue, nostre, vostre
faccende diurne, notturne
sono faccende politiche.

Che ti piaccia o no,
i tuoi geni hanno un passato politico,
la tua pelle una sfumatura politica,
i tuoi occhi un aspetto politico.

Ciò di cui parli ha una risonanza,
ciò di cui taci ha una valenza

in un modo o nell'altro politica».

(Szymborska 2009:453)

PRIMA PARTE: INTERSEZIONI TEORICHE

1. VEDERE (ATTRAVERSO) LA “RAZZA”: UN ITINERARIO TEORICO-METODOLOGICO

“Tutto è stato detto. Probabilmente. Se le parole non avessero cambiato senso, e i sensi, parole”.

Jean Paulhan¹⁰

“Non, la race n'existe pas. Si, la race existe. Non certes, elle n'est pas ce qu'on dit qu'elle est, mais elle est néanmoins la plus tangible, réelle, brutale des réalités”.

Colette Guillaumin¹¹

1.1. “Un concetto ambiguo, temuto, straordinariamente perturbante”

È praticamente impossibile parlare di “razza” senza doversi continuamente giustificare, senza ricorrere a segni grafici come le immancabili virgolette. Nonostante tutte le precauzioni, premesse e argomentazioni immaginabili, tuttavia, nominare la “razza” è sempre complicato e problematico (Wacquant 2022): si tratta infatti di un “concetto ambiguo, temuto, straordinariamente perturbante” (Casadei 2016:21), una parola combustibile che accende gli animi e innesca infuocati dibattiti. Come scrive Colette Guillaumin:

«Oggi l'idea di razza è una delle più contraddittorie e violente. Dopo essere stata per tanti anni, e probabilmente per più di un secolo, una sorta di verità primaria, un'evidenza che nessuno aveva mai pensato di mettere in discussione (come avviene ancora per il “sesso”), è divenuta materia esplosiva nel corso della storia di questi ultimi decenni. Alla metà di questo secolo la razza, parte di un mondo caratterizzato da una crescente efficienza tecnologica e da un centralismo sempre più perfetto che l'ha a sua volta impiegata, si è trasformata nel *mezzo* con i quali gli Stati hanno perseguito i loro obiettivi di dominio, sfruttamento e sterminio».

(Guillaumin 2020:212)

La nozione di “razza” non può quindi lasciare indifferenti in quanto è intimamente connessa a

¹⁰ Cit. in Taguieff 1999:3.

¹¹ Guillaumin 1981:65.

determinati sistemi moderni (il razzismo, lo schiavismo, il colonialismo, l'Olocausto, etc) ed è dunque carica di violenza epistemica e reale, inscritta nelle pieghe dei corpi e della storia. Come scrive Taguieff “le parole veicolano frammenti di memoria storica, riassumono in sé momenti storici di cui diventano evocazione ed emblema” (Taguieff 2018:93-94, traduzione mia).

Per queste ragioni, dopo la seconda guerra mondiale, la comunità scientifica si è costantemente impegnata a destituire la nozione di “razza”, a svuotarla di significato e validità, a renderla una parola tabù. Non sono mancate, inoltre, iniziative da parte della politica e della società civile: in Italia e in Francia, ad esempio, sono state avanzate varie proposte per cancellare dalla Costituzione questa parola “maledetta e sporca”, capace di macchiare e contaminare con il “virus del razzismo” chiunque osi solo pronunciarla (Taguieff 2018:25)¹². Il “lessico virologico” applicato alla “razza” è ampiamente diffuso anche nel contesto italiano: i noti antropologi Adriano Favole e Stefano Allovio, appoggiando la proposta di eliminazione della parola dalla Costituzione, scrivono sulle pagine de *Il Corriere della Sera*: “se il pregiudizio è un virus che può innestarsi su molteplici vettori (anche di tipo culturale), è indubbio che la razza è uno dei più potenti” (Favole-Allovio 2015). In tempi più recenti, Marino Niola si è espresso ancora più duramente: inserendosi nel dibattito sulla “razza” ospitato dal quotidiano *La Repubblica*, l'antropologo ha definito ha “razza” un “parola malata”, un “vocabolo maledetto”, “una patologia del linguaggio” e ancora “un lemma infetto, una tara inemendabile, un primordiale algoritmo dell'esclusione. Che sposta ogni volta la soglia della differenza per trasformarla in disuguaglianza, individuando continuamente nuovi bersagli. Ebrei o armeni, meridionali o immigrati e via all'infinito. Con l'effetto devastante di sdoganare atteggiamenti inqualificabili. Che adesso una politica che ha perso il senso del pudore difende e diffonde, come l'ennesima mutazione di un virus antico” (Niola 2021).

Come osserva Eric Fassin (2019), eliminare il termine non significa tuttavia risolvere la questione del razzismo: la “razza”, in quanto ideologia e tecnologia di dominio, continua a operare, a innescare effetti visibili e tangibili nella società.

La “razza” è oggi un concetto privo di validità scientifica dal punto di vista delle scienze naturali: gli studi di biologia e genetica hanno dimostrato inequivocabilmente che le “razze umane” non

¹² Per quanto riguarda la Francia, Taguieff ha ricostruito dettagliatamente e criticamente la “genealogia di questo progetto antirazzista”, volto a cancellare la parola “razza” dalla Costituzione (Taguieff 2018:27-62). Dopo anni di discussioni e dibattiti, questo progetto si è realizzato nel 2018. La proposta di eliminazione del lemma “razza” (non solo dalla Costituzione ma altresì dal linguaggio corrente) è contenuta anche nel noto bestseller dello scrittore marocchino Tahar Ben Jelloun “Il razzismo spiegato a mia figlia” (Ben Jelloun 2002:22) che ha avuto un'ampia eco nel nostro paese.

esistono, sono “un’invenzione” (Barbujani 2006, Cavalli-Sforza 2003).

Come annota Ribeiro-Corossacz non è, però, per niente facile sbarazzarsi della “razza” (Ribeiro-Corossacz 2012b). Essa infatti continua ad esistere come fenomeno sociale, senso comune, regime di potere (Mazouz 2020:29, Smedley-Smedley 2005) anche se a volte assume nomi differenti: si assiste così spesso a “uno scivolamento semantico che fa sì che il significante (o il nome) ‘razza’ si sposti lungo una ‘catena d’equivalenze’ in cui può essere parzialmente o completamente rimpiazzato da altri nelle sue funzioni di discriminazione: vedi l’uso e abuso dei termini ‘etnicità’, ‘cultura’, ‘differenza’, ‘alterità’” (Balibar 2021).

Da questo punto di vista, alla cancellazione della parola corrisponderebbe la rimozione della “cosa”, del problema (ovvero le conseguenze strutturali del razzismo). Secondo la prospettiva dei *Critical Race Studies*, è invece necessario prendere sul serio la “razza”, nominarla (rigorosamente al singolare), farne un uso critico e strategico (Bessone 2013, Fassin 2006a, Fassin 2006c)¹³.

“Razza” non è, dunque, un termine statico dall’accezione univoca, monolitica, inesorabile. Questa parola ha assunto, nel corso della sua storia, molteplici significati ed è stata protagonista inoltre di notevoli “capovolgimenti performativi” (Balibar 2006) e semantici, capaci di convertire lo stigma razziale in strumento contro-egemonico di lotta e soggettivazione. Per vari soggetti razzializzati come “Neri” (cioè coloro che più hanno subito gli effetti del razzismo), la “razza” può costituire una “base per l’azione”, un modo di identificazione e mobilitazione politica “dal basso”.

Il campo lessicale della “razza” si caratterizza così per il suo carattere proteiforme, sincretico (Guillaumin 2002:112) e fluttuante (Hall 2021:359), per un costitutivo dinamismo e una complessa ambivalenza: essa si configura come “un segno storicamente sfuggente e polisemico” (Petrovich Njegosh 2012a:36). Nella parole di Guillaumin appare come “una formazione intellettuale eterogenea, che ha un piede nel campo delle scienze naturali e l’altro in quello delle scienze sociali” (Guillaumin 2020:181). Nell’ottica di Balibar, “la ‘razza’ costituisce una categoria

¹³ Nominare la “razza”, per quanto in modo critico e strategico, non è mai però facile. Durante il recente seminario, tenutosi all’università Paris-VIII (10/04/19), dedicato a “Le mot race” che ha riunito i principali studiosi “critici” della “razza” di lingua francese (cfr paragrafo 1.5), la ricercatrice Elsa Dorlin ha sottolineato “la stanchezza intellettuale di dover ogni volta spiegare di nuovo cos’è la ‘razza’, intervenendo nel campo politico e nella lotta ideologica”. La studiosa Nacira Guénif, inoltre, ha manifestato l’esigenza di “costruire spazi in cui si può parlare di ‘razza’ senza doversi continuamente giustificare” (traduzioni mie). Per Fassin, tuttavia, la difficoltà di nominare è un invito a pensare (Fassin 2006a:33). Se per gli accademici occidentali nominare la “razza” non è semplice né privo di conseguenze, per le persone razzializzate come “non Bianche” è ancora più difficile: l’obbligo di doversi continuamente giustificare può portare a un esaurimento emotivo e intellettuale e alla decisione di “non parlare più di ‘razza’ con i Bianchi” come argomenta Reni Eddo-Lodge nel suo saggio bestseller dal provocatorio titolo “Why I’m no longer Talking to White People about Race” (2017). Su questo tema di veda anche Oluo 2023.

straordinariamente elastica e fluida. Se la si considera in una prospettiva storica, tenendo conto delle istituzioni, delle rappresentazioni, della semantica, dei discorsi pseudo-scientifici e così via, ci si rende conto che il suo significato non è mai fisso” (Balibar-Wallerstein 2020:24-25). Per Foucault si tratta di “un discorso mobile e polivalente perché, fin dalla sua origine, alla fine del medioevo, non è stato segnato al punto di poter funzionare politicamente in un unico e solo senso” (Foucault 2020:70). Secondo Curcio e Mellino, “il discorso della razza deve essere visto come un processo: come un campo di tensione instabile, mutevole e sempre aperto capace di produrre al contempo sia forme di asservimento di un gruppo sociale da parte di un altro che *spazi politici di resistenza*. La razza, dunque, emerge sempre all’interno di questo doppio spazio: di dominio e al contempo di antagonismo e mobilitazione politica. Uno spazio che si è costituito più come significante che con un significato chiuso” (Curcio-Mellino 2012:14).

Per di più, come argenteremo meglio successivamente, vari approcci teorici e accademici utilizzano la “razza” come strumento diagnostico, critico, interpretativo.

A tal proposito, Annamaria Rivera, un’influente antropologa che si è occupata a lungo di razzismo (Rivera 2009) e si è spesa in prima persona per l’abolizione del termine “razza” dalla Costituzione italiana, ha espresso alcune rilevanti perplessità:

«Alquanto discutibile appare l’impegno profuso da studiosi che si rifanno alla “Critica postcoloniale”, diretto a reintrodurre il termine e la nozione di razza nel lessico delle scienze sociali, in tal modo vanificando un settantennio di paziente lavoro critico volto a decostruirli. Incuranti del rischio di rilegittimare la “razza” al livello del senso comune, i “postcoloniali” la hanno collocata al centro del loro apparato concettuale, sia pur intendendola come costruzione sociale e dispositivo d’inferiorizzazione, subordinazione, esclusione degli altri. Il ragionamento di alcuni di loro è riassumibile nei termini di un sillogismo di questo genere: la retorica dei diritti umani ha fatto della “razza” un interdetto; ma, poiché la discriminazione e il razzismo esistono, per renderli palesi, analizzarli, contrastarli, nominarne le vittime, conviene riesumare il nome di razza. In verità, qualunque precauzione si prenda, “il passato delle parole si sedimenta e persiste –in modo latente o manifesto – nei loro usi ulteriori”: per quanto si faccia lo sforzo di sociologizzarla, “razza” conserverà sempre il significato biologico che le è stato attribuito nel XIX° secolo».

(Rivera 2016)

Le valutazioni di Rivera, che si spingono oltre la semplice demonizzazione della parola “razza”,

sono sicuramente pregnanti e significative in quanto svelano un rischio reale nel rimettere in circolo tale termine, ancorché usato in modo critico. In un recente convegno sulle “minoranze nel Maghreb” tenutosi a Djerba in Tunisia (19-21/05/2022) in cui ho presentato un paper sulla mia ricerca dottorale, ho sperimentato in prima persona tale rischio: pur avendo ampiamente specificato l’uso critico e “sociologico” che faccio della “razza”, dal pubblico mi è stata posta una domanda che richiamava il senso biologico di tale termine, che rimane profondamente ancorato nell’immaginario collettivo.

Pur tenendo conto di queste giuste obiezioni e degli aspetti controversi che l’uso di tale parola comporta, sulla base dell’itinerario teorico e intellettuale che ho percorso negli ultimi anni e in relazione al mio specifico oggetto di ricerca, ritengo in ogni caso fondamentale poter pensare, vedere, nominare la “razza”.

A tal proposito, Tim Ingold osserva:

«La maggior parte degli antropologi rifiuta di incorporare questo concetto. [...]. Essi non accettano in alcun caso che l’idea di razza sia integrata al linguaggio concettuale e analitico dell’antropologia. [...] Tuttavia, devono ammettere che la discriminazione razziale e l’uso di concetto di razza nel discorso sono piuttosto comuni in molte società e noi dobbiamo occuparcene e tentare di comprenderlo come un fenomeno sociale a tutto tondo».

(Ingold in Descola-Ingold 2014:52, traduzione mia)

In questo primo capitolo, così, è mia intenzione esporre la traiettoria teorico-metodologica che mi ha portata ad occuparmi di tale argomento, ripercorrendo in primis - in modo breve e necessariamente parziale - la storia del concetto di “razza” in Occidente. Il punto di partenza è la disciplina all’interno della quale mi sono principalmente formata, ovvero l’antropologia culturale (soprattutto di area americana e francese). Tuttavia, considerando che un tema complesso come la “razza” necessita di “uno scavo teorico-concettuale multiprospettico e interdisciplinare” (Casadei 2016:29), ho spesso oltrepassato le frontiere della disciplina per sconfinare in altri orizzonti di pensiero e attingere alle numerose e varieguate letture che ho portato avanti nel corso degli anni. Vista l’ampiezza del tema che attraversa molteplici campi di sapere, è praticamente impossibile fare una revisione della letteratura completa ed esaustiva: l’itinerario teorico-metodologico che qui espongo ha dunque un taglio personale e rispecchia il mio percorso di riflessione, che si è evoluto nel tempo, su questo argomento controverso.

1.2. Il senso delle parole: “razza” e “razzismo” in prospettiva storico-genealogica

“Razza” e “razzismo” sono due concetti costitutivamente connessi, non fosse altro perché, dal punto di vista etimologico, il secondo deriva dal primo. Tuttavia tra i due non vige un legame indissolubile: come abbiamo accennato ci possono essere declinazioni della nozione di “razza” (in senso sociologico) che non sfociano in un ordine razzista ma al contrario lo mettono in discussione, lo smontano. Viceversa, può esistere un razzismo senza “razza” (in senso biologico “classico”) che fonda le proprie argomentazioni su altri paradigmi concettuali (cultura, etnia, etc) (Balibar-Wallerstein 2020:57-72). Quando si parla di “razza” e “razzismo”, così, ci si trova spesso su “terre mobili” dove “tutto è in continua ridefinizione, tutti i dati subiscono delle metamorfosi, mentre gli elementi simbolici si rinnovano” (Taguieff 1999:3). Si tratta di un campo sterminato, multiforme e polisemico, in cui ci si può sentire sperduti, intimiditi e scoraggiati dalla difficoltà di formulare una definizione precisa e soddisfacente di tali fenomeni. Siamo immersi nella vaghezza e nell’equivocità ma, come afferma Taguieff, “bisogna anche cercare di padroneggiare tale equivocità e tale vaghezza” (Taguieff 1999:51). Possiamo quindi tenere di delineare alcune coordinate interpretative, partendo innanzitutto dalle parole, dalla loro etimologia e genealogia storica, connotate da molteplici evoluzioni e stratificazioni semantiche.

“Razza” è un termine dall’origine incerta e controversa: potrebbe derivare dal latino *radix* (radice), o *ratio* (ragione, classificazione, categoria) o *generatio* (generazione, riproduzione) oppure dall’arabo *ras* (capo, origine) o dall’antico francese *haraz* (allevamento di cavalli). La parola inizia a comparire dapprima in spagnolo (*raza*), in italiano (*razza*) e in portoghese (*raça*) tra il XIII° e il XIV° secolo per poi cominciare a essere usata tra la fine del Quattrocento e l’inizio del Cinquecento anche in francese (*race*), inglese (*race*) e tedesco (*Rasse*) (Hannaford 1996:4-6, Smedley-Smedley 2012:35-39, Taguieff 2018:102-109). Il termine rimanda all’idea di “discendenza”, “famiglia”, “lignaggio” ma viene utilizzato soprattutto in riferimento alla pratica zootecnica dell’incrocio tra animali (in particolar modo i cavalli) per selezionare specifiche caratteristiche. Solamente nel Settecento inizia ad essere applicato dai naturalisti (Linneo, Buffon, Blumenbach, Camper, etc) allo studio dell’uomo¹⁴. Da quel momento, il concetto di “razza” inizia a funzionare come categoria

¹⁴ Un precursore di questa idea della “razza” è il filosofo francese François Bernier che in un articolo del 1684 utilizza tale concetto per spiegare le differenze tra esseri umani (Bessone 2013:32). Sempre Bessone sottolinea poi, oltre i già citati “naturalisti”, il ruolo di Kant nella costruzione del moderno concetto di “razza” (Bessone 2013:38-46).

tassonomica con l'obiettivo di descrivere, classificare e ordinare quell'umanità sempre più variegata con la quale gli Europei entrano in contatto nei secoli delle "grandi esplorazioni". Nell'Ottocento e agli inizi del Novecento, lo statuto della "razza" si amplifica e si rafforza non solo nel discorso scientifico ma anche in quello istituzionale e popolare. L'idea, avvallata dalla scienza, che il genere umano sia diviso gerarchicamente in "razze" appare sempre più come una realtà oggettiva e manifesta, diventa una "visione del mondo" condivisa (Smedley-Smedley 2012) che viene utilizzata politicamente per giustificare progetti di dominio, esclusione e addirittura di sterminio¹⁵.

"Razzismo" è un termine molto più recente, entrato nel linguaggio *savant* e comune solamente tra gli anni Venti e Trenta del Novecento (Guillaumin 2002:99). L'antropologa Ruth Benedict, con il suo libro "Race: Science and Politics" (1940), ha svolto un ruolo fondamentale nella diffusione popolare del termine (Fredrickson 2002:171). Appare chiaro, però, che il fenomeno in sé preceda l'invenzione della parola che lo descrive: in tal senso, come osserva Fredrickson "si potrebbe dire che il concetto di razzismo viene alla luce solo quando il concetto di razza, o almeno alcune delle sue applicazioni, cominciano a essere messe in questione" (Fredrickson 2002:162). Il razzismo è dunque un fenomeno più antico del termine che lo definisce, ma sulla sua natura e durata non c'è un consenso unanime da parte della comunità scientifica (Schaub 2015:77-95).

Pierre-André Taguieff, nel suo influente saggio "Il razzismo" (1999) individua due principali prospettive:

- la prospettiva "antropologica"/universalista secondo cui il razzismo - in quanto atteggiamento di autodifesa e autoconservazione del proprio gruppo - è un fenomeno universale, globale, storico, insito nella natura umana (Taguieff 1999:9-15). Tale visione, seppur artefice di riflessioni degne di nota, non fa altro che aggiungere vaghezza alla questione in quanto favorisce la banalizzazione e l'abuso del termine "razzismo", una sua confusa desemantizzazione che lo sovrappone totalmente all'etnocentrismo e/o alla xenofobia.

- la prospettiva storica/modernista per cui il razzismo si configura come un fenomeno con delle precise coordinate storico-geografiche, legate alla "modernità" occidentale¹⁶. All'interno di questa

¹⁵ Per un'esauritiva storia del concetto di "razza" si rimanda al monumentale lavoro di Hannaford (1996). Per approfondire l'evoluzione del concetto di "razza" tra Settecento e Ottocento si veda Augstein 1996. Per una lettura critica della "storia politica della razza" si veda Schaub 2015. Per una corposa panoramica sulle teorie della "razza" e del razzismo si vedano Back-Solomos 2000, Essed-Goldberg 2002.

¹⁶ Possiamo individuare un ulteriore filone interpretativo che, sulla falsariga di Taguieff, potremmo definire "teoria ultra-ampia" del razzismo come fenomeno storico: secondo questa prospettiva, le origini del razzismo sono antecedenti

prospettiva, secondo Taguieff, si possono individuare tre varianti della teoria del razzismo in quanto fenomeno moderno (Taguieff 1999:18-40):

- la teoria modernista ristretta: il razzismo nasce nel XVIII° secolo con l'attività di classificazione tassonomica portata avanti dai primi naturalisti-antropologi.

- la teoria modernista ultra-ristretta: il razzismo è un fenomeno ideologico che affiora nell'Ottocento in quanto dottrina pseudoscientifica dell'ineguaglianza biologica e sociopolitica delle razze umane (il cosiddetto "razzismo scientifico").

- la teoria modernista ampia: il razzismo ha origine agli albori della modernità, in particolare nel mito del "sangue puro" che si diffonde nel mondo iberico a partire dal XV° secolo¹⁷.

Quest'ultima teoria, che prende in considerazione una profondità cronologica importante, è attualmente la più accreditata (Bethencourt 2013, Fredrickson 2002, Prospero 2011): il razzismo non è una breve parentesi che sta alle nostre spalle ma un fenomeno storico di *longue durée*, strettamente connesso alla nascita e allo sviluppo della "modernità", passato attraverso una serie di mutamenti ideologici e ancora vivo e vegeto (Burgio 2020). Esso affonda le sue radici nella dottrina iberica della *limpieza de sangre* che si sviluppa nel "secolo d'oro spagnolo", all'epoca della *Reconquista* e della scoperta dell'America. In questo periodo, la Spagna, "prima grande nazione colonizzatrice e semenzaio degli atteggiamenti dell'Occidente nei confronti della razza" (Fredrickson 2002:18), mette a punto una legislazione discriminatoria su base etnica che si fonda sulla dottrina della "purezza del sangue". Tale corpus legislativo mira a colpire i *conversos*, ovvero i "nuovi Cristiani" ex ebrei o musulmani che hanno scelto la strada della conversione per evitare l'espulsione di massa degli "infedeli" in seguito alla *Reconquista* dell'Andalusia da parte dei "sovrani cattolicissimi" Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona. Secondo l'ideologia della *limpieza de sangre*, chiunque abbia anche solo una goccia di sangue ebreo o moro non può considerarsi un vero spagnolo, seppur convertito al Cristianesimo. Ciò comporta l'esclusione da cariche pubbliche, oltre ad altre forme di discriminazione e intolleranza quotidiana. Nella Spagna del XV° secolo si può rintracciare anche un'anticipazione del razzismo contro i Neri: probabilmente mutuando questa idea dal mondo musulmano, gli Spagnoli del tempo iniziano

al periodo moderno e risalgono al Medioevo o addirittura al mondo antico. Si vedano: Ahmed 2015, Bartlett 2001, Eliav Feldon-Isaac-Ziegler 2009, Heng 2015 e 2018, Isaac 2004, Kennedy-Roy-Goldman 2013.

¹⁷ Oltre questo modello principale, Taguieff cita altri due esempi di proto-razzismo (Taguieff 1999:21): lo schiavismo dei Neri e la dottrina francese delle "due razze" per cui il popolo francese è composto dai discendenti dei Franchi, incarnati dalla nobiltà e dai discendenti del Galli, ovvero i plebei. Su quest'ultimo tema si veda anche Amselle 2001b.

sempre più frequentemente ad associare la pelle nera alla condizione di asservimento e schiavitù (Fredrickson 2002:35). Queste idee proto-razziste vengono poi esportate dai Conquistadores nel Nuovo Mondo, un contesto in cui l'impero iberico si deve confrontare con un altro genere di diversità (Gliozzi 1977, Todorov 1992)¹⁸. La Spagna dei secoli XVI° e XVII° è dunque fondamentale per la storia della “razza” e del razzismo in quanto rappresenta il trait d'union tra l'intolleranza religiosa del Medioevo e il razzismo scientifico moderno (Mariscal 1998, Sweet 1997). Anche se la dottrina della *limpieza de sangre* contiene i germi di un pensiero razziale biologizzante, la mentalità dell'epoca è pur tuttavia profondamente ancorata a una visione religiosa. Affinché possa svilupparsi a pieno il razzismo moderno, occorre un'emancipazione dal linguaggio religioso. Ciò può avvenire solo a partire dal Settecento: con l'Illuminismo, l'uomo perde il suo statuto di *imago Dei*, viene integrato nel regno animale, considerato come una specie naturale tra le altre e studiato in quanto tale. In questo periodo, i naturalisti (Linneo, Buffon, Blumenbach, Camper, etc), spinti da un'inesauribile *libido sciendi*, concepiscono elaborati sistemi di classificazione in cui prende posto anche la categoria tassonomica di “razza” applicata alla specie umana. Anche se non teorizzano una rigida gerarchizzazione, tali studiosi attribuiscono alla “razza bianca caucasica” le migliori caratteristiche intellettive ed estetiche¹⁹. In modo apparentemente paradossale, nel momento in cui il pensiero illuminista si fa portatore di un discorso di uguaglianza, tolleranza e diritti umani, al contempo pone le basi dell'ideologia razzista che si dispiegherà alla sua massima potenza nel secolo successivo (Burgio 2020: 61-97, Eze 1997). Non si tratta di una casuale contemporaneità ma di un tratto essenziale della modernità europea, connotata dal trionfo della società borghese, che è sempre “terreno di una guerra civile tra dinamiche progressive (egualitarie, universalistiche) e istanze reazionarie (gerarchiche, discriminatorie)” (Burgio 2020:30). Tra queste dinamiche contrapposte vi è un legame profondo e potente: sono due facce della stessa medaglia. La “razza” è così il “rovescio dei diritti umani” e il razzismo è il lato oscuro

¹⁸ Delineando una possibile traiettoria storico-geografica della “razza”, Schaub suggerisce che sia un impulso partito in Europa, realizzato nelle Americhe e poi tornato in Europa prima come ideologia (pseudo)scientifica e poi sotto la forma dello Stato razziale nazifascista di primo Novecento (Schaub 2015:92). Per Anibal Quijano, le Americhe rappresentano un laboratorio in cui sviluppa a partire dal Cinquecento un nuovo ordine globale che si fonda su due processi, strettamente intrecciati tra loro: una nuova divisione del lavoro (basata sullo sfruttamento e la schiavitù) e l'utilizzo sistematico del concetto di “razza” per giustificare tale assetto (Quijano 2000). Il concetto di “razza” inizia a strutturarsi a partire dalla colonizzazione del continente americano e il conseguente sviluppo del capitalismo globale. Solo in un secondo momento, la “razza” “torna a casa” come “effetto di ritorno in Europa del capitalismo coloniale” (Mellino 2013:83).

¹⁹ Sull'importante rapporto tra “razza”, estetica e visualità nel Settecento si rimanda a Bindman 2002, Meijer 1999, Lafont 2019.

della modernità europea in quanto ne è parte intrinseca, costitutiva, ineludibile (Casadei 2016, Curran 2011, Foucault 2020:74).

Il razzismo scientifico – concepito come “l’insieme delle teorie antropologiche gerarchizzanti che si organizza, a partire dal Settecento, in un corpus ideologico unitario e coerente, teso alla giustificazione delle procedure di perimetrazione dei corpi sociali, alla legittimazione delle dinamiche di dominio e alla trasfigurazione delle pratiche distruttive delle potenze coloniali” (Burgio 2020:33) - tocca il suo apice nell’Ottocento. La “razza” non è più solamente un criterio tassonomico ma, nella prospettiva del determinismo biologico che si impone, appare sempre più come una realtà naturale: le differenze fisiche e fenotipiche (il colore della pelle, la forma del cranio, etc)²⁰, che vengono associate a differenze morali e intellettuali tra i vari gruppi umani, ne sono una prova evidente. La radicalizzazione del pensiero razzista viene agevolata inoltre da un ulteriore processo di laicizzazione e “decrislianizzazione degli spiriti” (Taguieff 1999:20) che porta a una profonda messa in discussione dell’universalismo cristiano e del monogenismo biblico il quale postula un’origine comune per tutti gli esseri umani in quanto “figli dello stesso Dio”. Emergono così teorie poligeniste le quali contestano il principio dell’unità del genere umano e si fanno portatrici dell’idea che l’umanità sia formata da più ceppi distinti evolutisi separatamente e corrispondenti alle diverse “razze”. Nella seconda metà dell’Ottocento, con la rivoluzione darwiniana - che ha un enorme impatto sulla mentalità europea dell’epoca, incarnando ben presto lo *Zeitgeist* - tuttavia prevale l’idea dell’unità del genere umano anche se in una prospettiva molto diversa rispetto al punto di vista cristiano in quanto, per Darwin, l’origine e l’evoluzione dell’uomo seguono leggi naturali, non divine. L’evoluzionismo socio-culturale²¹, combinando il principio dell’unità del genere umano e l’ideologia imperante del “progresso”, dispone gerarchicamente le “razze umane” su una scala di valori dalla meno alla più evoluta. Questa visione del mondo, concettualizzata dalla nuova “scienza dell’uomo” ovvero l’antropologia culturale, fornisce un supporto ideologico all’impresa coloniale, presentata come una “missione civilizzatrice” atta a far progredire le “razze inferiori” (Rigby 1996, Stocking 1999). Tra la fine dell’Ottocento e l’inizio

²⁰ Un esempio classico di questa visione è sicuramente l’opera di Joseph Arthur de Gobineau, considerato da molti il “padre del razzismo moderno”. Per approfondire la sua figura e il suo pensiero si rimanda a Todorov 1989.

²¹ L’evoluzionismo socio-culturale si sviluppa a partire dallo stimolo darwiniano ma è un filone di pensiero molto più complesso ed eterogeneo in quanto raccoglie varie influenze intellettuali precedenti (etnologia di Prichard, progressivismo, utilitarismo, archeologia, antropologia fisica, etc): non è dunque una semplice trasposizione della teoria darwiniana in ambito socio-culturale. Per esigenze di sintesi, in questo paragrafo propongo una lettura stringata, sicuramente parziale e riduttiva dell’evoluzionismo e dell’“antropologia dell’età vittoriana”. Per una visione più complessa e approfondita si rimanda al fondamentale lavoro di Stocking 1999.

del Novecento, dunque, il razzismo si è ormai consolidato nel senso comune, nel linguaggio scientifico e nel lessico politico.

1.3. Dalla “razza” alla “cultura”: l’antropologia, l’Unesco e l’antirazzismo negli anni Quaranta e Cinquanta

Il razzismo, in quanto ideologia politica di Stato, raggiunge il suo acme nel XX° secolo con quelli che Fredrickson definisce i “regimi apertamente razzisti” (Fredrickson 2002: 104-105): gli Stati Uniti all’epoca di Jim Crow e della segregazione razziale, il Sudafrica dell’apartheid, la Germania nazista. In questa direzione, la seconda guerra mondiale, scatenata dall’ideologia nefasta del regime hitleriano, rappresenta il culmine e la svolta della storia recente del razzismo.

Nella seconda metà degli anni Quaranta, al termine del conflitto mondiale, l’Europa e il mondo occidentale si trovano a dover fare i conti non solo con la ricostruzione di paesi ridotti in macerie ma anche con la gravosa eredità della guerra, con il suo carico di inaudita violenza. È soprattutto l’Olocausto, il genocidio degli Ebrei da parte dei nazisti, a scuotere le coscienze e spingere gli stati democratici verso un nuovo ordine mondiale in grado di prevenire ed evitare tali orrori. Parallelamente, i movimenti anticoloniali e i *civil rights movements* denunciano e portano all’attenzione dell’opinione pubblica altre forme di violenza e ingiustizia. Come annota Balibar, dunque, la nozione di razzismo che emerge in questo periodo viene costruita a partire da tre fenomeni eterogenei, accomunati dall’utilizzo strumentale del concetto di “razza”: l’antisemitismo, di cui il nazismo è espressione estrema; il razzismo coloniale che implica la divisione dell’umanità in “razze” superiori e inferiori, in civilizzati e selvaggi; il pregiudizio riguardo al colore della pelle legato alla segregazione e all’apartheid nelle società post-schiaviste (Balibar 2005:18-19).

Nel nuovo assetto geopolitico, connotato dalla nascita delle Nazioni Unite e da una sempre più marcata egemonia americana, si impone così la necessità di “voltare pagina”, di favorire una svolta progressista e antirazzista, non priva di contraddizioni e interessi strategici²². Il primo passo è smantellare il concetto di “razza”, diventato ormai troppo ingombrante e imbarazzante,

²² A partire dagli anni Cinquanta e soprattutto durante la Guerra Fredda, la promozione di un paradigma antirazzista diventa un elemento fondamentale della diplomazia culturale americana e delle sue strategie di *soft power* finalizzate a presentarsi come il paese “leader del mondo libero” (Fredrickson 2002:132-135). Tenuto conto del “razzismo interno”, l’esaltazione dell’antirazzismo americano *liberal* e progressista appare tuttavia altamente problematica, venata di innumerevoli contraddizioni e ipocrisie. Inoltre, sia a livello di politica interna che estera, con il pretesto della lotta anticomunista, gli Stati Uniti consideravano “elementi ostili” gli attivisti anticoloniali e i membri afroamericani dei movimenti dei diritti civili (Von Eschen 1997). Per approfondire la questione si rimanda a Borstelmann 2001, Dudziak 2000, Seymour 2014.

svuotandolo in primis della sua presunta validità scientifica.

È alla neonata agenzia delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura (Unesco) che viene affidato questo compito. Sin dalla fine degli anni Quaranta, l'Unesco si impegna dunque a promuovere e patrocinare riflessioni, incontri e successivamente progetti di ricerca sulla "questione razziale", a cui partecipano antropologi del calibro di Claude Lévi-Strauss (1952), Ashley Montagu (1942), Marvin Harris (1964), Michel Leiris (1951), etc. Tali attività sfociano in una nutrita serie di documenti e pubblicazioni.

Una delle più significative è la "Dichiarazione sulla razza" del 1950, considerata il primo documento ufficiale a negare la correlazione tra le differenze fenotipiche e quelle psicologiche, intellettive, comportamentali (Unesco 1952). In questo *Statement*, frutto di ampi (e anche aspri) dibattiti tra studiosi di varie discipline e per nulla scevro di contraddizioni, si dichiara che l'umanità è una sola e si consiglia di non usare più il termine "razza", concetto privo di validità scientifica, e di sostituirlo semmai con l'espressione "gruppo etnico"²³.

Nonostante alcune tensioni e incoerenze, dovute alle diverse posizioni intellettuali ma anche al ruolo ambiguo (all'intersezione tra scienza e politica) dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, l'iniziativa dell'Unesco rappresenta una tappa fondamentale della storia della "razza", del razzismo e dell'antirazzismo (Brittain 2007, Hazzard 2012). Per Balibar (2005:18), questa fase segna una vera e propria rottura epistemologica che influenza lo sviluppo successivo delle scienze sociali, in particolar modo dell'antropologia²⁴. Come osserva *en passant* sempre il filosofo francese (Balibar 2005:22), i prodromi di questa "rivoluzione" erano però già presenti nel pensiero antropologico della prima metà del Novecento, in particolare nell'antropologia americana di matrice boasiana.

Nei manuali di storia della disciplina, Franz Boas viene spesso presentato come colui che ha

²³ Questa proposta, fortemente voluta da Ashley Montagu, viene criticata da altri studiosi (soprattutto delle scienze naturali) che accusano l'antropologo americano di spingersi troppo oltre nel negare l'esistenza di determinanti biologiche. Ciò porta l'Unesco a convocare una nuova riunione di esperti che formula una successiva "Dichiarazione sulla Razza" (1951) in cui, pur condannando l'ideologia razzista, non si decostruisce né si abbandona la categoria di "razza". Il progetto Unesco sulla "questione razziale" mostra dunque come su questo tema le posizioni scientifiche fossero molto più diversificate e ambigue di quanto si potrebbe pensare.

²⁴ Per Balibar si tratta di una "rivoluzione copernicana" nella storia dell'antropologia in quanto, per ciò che concerne la "razza", si passa da un punto di vista "oggettivista" a una prospettiva "soggettivista": si abbandona lo studio delle "razze" come fenomeni oggettivi per passare allo studio del "razzismo" come credenza soggettiva nell'ineguaglianza razziale (Balibar 2005:20-21). Questa osservazione di Balibar è sicuramente interessante ma non completamente corretta in quanto, nonostante la comunità antropologica (da Boas in poi) abbia all'unanimità condannato il razzismo e abbandonato l'approccio oggettivista alla "razza", ben pochi antropologi si sono dedicati allo studio della "razza" e del razzismo come fenomeni sociali, economici, politici, culturali, storici. La "rivoluzione copernicana" è, dunque, rimasta incompiuta. Si veda Mullings 2005.

affrancato l'antropologia dal razzismo ottocentesco, smontandone il determinismo biologico, sostenendo il "relativismo culturale" e impegnandosi in prima persona per promuovere una mentalità antirazzista non solo nel mondo accademico ma anche nell'opinione pubblica. Il paradigma boasiano è, però, più complesso e problematico di quanto questa narrazione lineare e celebrativa possa far pensare. Come argomenta Mark Anderson nel suo notevole libro "From Boas to Black Power" (2019), le riflessioni sulla "razza" di Boas e dei suoi allievi (Benedict 1940, Boas 1945, Herskovits 1929, Montagu 1942) sono molto più articolate e percorse da ambiguità, limiti e aporie.

In primo luogo, rileggendo criticamente tale corpus (Anderson 2019, Janiewski-Banner 2005, Williams 1996), è importante notare come i Boasiani generalmente concepiscano il razzismo come un'anomalia rispetto alle radici virtuose della nazione americana fondata sui valori della libertà, dell'uguaglianza e della democrazia: in tal senso, per Benedict "un vero americano non può essere razzista" (cit. in Anderson 2019:109). Secondo questa prospettiva, il razzismo è un'ideologia distorta che scaturisce dall'ignoranza a cui si può porre rimedio attraverso un adeguato programma educativo antirazzista in grado di formare "buoni cittadini".

Per i critici di Boas, questa visione non fa i conti con la "linea del colore" (Du Bois 2010) che attraversa la società statunitense e sottovaluta il carattere sistemico, strutturale, pervasivo del razzismo (Anderson 2019, Willis 1972). In quest'ottica, tale prospettiva, pur denunciando e condannando l'atteggiamento razzista, non mette mai veramente in discussione l'ordine razziale fondato sulla *Whiteness* e propone soluzioni insufficienti o discutibili, per quanto coraggiose per l'epoca (programmi educativi, unioni interrazziali e *métissage* biologico, assimilazionismo, indebolimento della coscienza e della solidarietà razziale).

Inoltre, l'approccio progressista e *colorblind* promosso dalla "scuola boasiana" e diventato molto influente nell'accademia e nell'opinione pubblica *liberal*, sembra integrarsi perfettamente con le strategie di *soft power* e diplomazia culturale promosse dagli Stati Uniti.

Infine, è necessario rilevare un'ulteriore criticità, un paradosso: anche a costo di subire duri attacchi personali (vengono addirittura accusati di cospirare contro la "razza bianca") (Anderson 2019:39-40, Baker Lee 2010:156-157), Boas e i suoi allievi sostengono strenuamente nell'arena pubblica l'antirazzismo scientifico e socio-politico, evitando però poi di studiare sul campo e in profondità le relazioni razziali, la storia sociale della "razza" e del razzismo.

Senza voler in alcun modo sminuire l'importanza storica ed epistemologica (così come l'impatto

culturale e sociale) dell'antropologia boasiana nell'elaborazione di nuovi paradigmi di ricerca e nella promozione di una mentalità antirazzista (King 2020), è però da rilevare che una delle più controverse eredità di questo influente filone di pensiero è una certa cecità rispetto al tema della "razza", in relazione anche alla "Bianchezza" stessa dell'antropologia come pratica accademica (Brodkin-Morgen-Hutchinson 2011, Shanklin 1998).

La "scuola boasiana" ha avuto un forte impatto sull'immaginazione antropologica e sullo sviluppo successivo della disciplina. A partire dagli anni Cinquanta, tranne rare eccezioni (Harris 1964, Wagley 1963), la "razza" sparisce quasi totalmente dalle agende di ricerca degli antropologi che si concentrano invece sullo studio della "cultura". La cultura diventa così il concetto paradigmatico dell'antropologia ma "la razza rimane la sua ombra" (Anderson 2019:8). La continuità sotterranea tra "razza" e "cultura" (Balibar 2011, Baker Lee 2010, Michaels 1992, Stocking 1982) e l'emergere di un "razzismo senza razze" (un "razzismo culturale") spingerà successivamente alcuni noti studiosi a ripensare criticamente il concetto - ormai anch'esso divenuto "imbarazzante" - di cultura (Abu Lughod 1991, Clifford 1999).

Espungere la "razza" dall'armamentario concettuale scientifico non ha risolto il problema del razzismo in quanto esso in modo camaleontico ha assunto altre forme, altri linguaggi.

La "no race policy" (Mukhopadhyay-Moses 1997:517), che si è progressivamente imposta nell'ambito disciplinare ha fatto sì che gli antropologi lasciassero ad altri (media, politici, colleghi di altre discipline come la sociologia) il compito di occuparsi della questione della "razza", ponendosi ai margini di un dibattito che l'antropologia aveva largamente contribuito a generare e alimentare, pur in tutte le sue contraddizioni (Baker 1998, Lieberman-Stevenson-Reynolds 1989, Visweswaran 1998).

In tempi più recenti, varie voci si sono levate per reclamare l'opportunità di riportare la "razza" al centro della ricerca antropologica e ritornare a far sentire la propria voce nell'arena pubblica dell'antirazzismo (Harrison 1998, Mukhopadhyay-Moses 1997, Mullings 2005): diverse studiosi rivendicano il diritto di "vedere il colore" (Shanklin 1998:674), di indagare il persistente potere della "razza", esplorandone i mutevoli significati e le differenti forme che essa assume a seconda dei tempi e dei luoghi (Harrison 1995).

In tale direzione, per sviluppare un approccio critico alla "razza", appare necessario rileggere la storia dell'antropologia "oltre il mainstream" ed esplorare ciò che è stato prodotto ai suoi margini (ad esempio da antropologi Neri e afroamericani) e soprattutto bisogna spingersi oltre i confini

della disciplina e adottare una prospettiva radicalmente transdisciplinare, attingendo in primis al vasto archivio globale del “pensiero Nero” .

1.4. Il paradosso della “razza”: non esiste ma è ovunque. Militantismo Nero e nuove prospettive teoriche negli anni Sessanta e Settanta

Il 25 agosto del 1970 due grandi intellettuali americani, Margaret Mead e James Baldwin, si incontrano a New York per parlare pubblicamente di identità, potere, “razza”, genere, etc (Anderson 2019:2-6). La conversazione, durata più di sette ore, viene interamente registrata e alcuni suoi estratti confluiscono poi in un libro, pubblicato l’anno successivo con l’evocativo titolo “Rap on Race” (Mead-Baldwin 1971), recentemente ritradotto e ristampato in italiano (Mead-Baldwin 2022). Mead è all’epoca un mito vivente dell’antropologia, una delle intellettuali più famose e influenti d’America, antesignana del femminismo. Baldwin è in quel momento il più importante poeta e scrittore afroamericano, voce fondamentale del movimento dei diritti civili²⁵. Nel lungo dialogo tra i due c’è un passaggio molto significativo per la nostra riflessione:

«Mead: A quei tempi io parlavo di tre cose che si dovevano fare: apprezzare le differenze culturali, rispettare quelle politiche e religiose, ignorare la razza. Ignorare la razza nel modo più assoluto.

Baldwin: Ignorare la razza. Sembrava un’affermazione sicuramente valida.

Mead: Sì, ma oggi non lo è più. In realtà, vede, non è valida. Era un errore, Perché...

Baldwin: Perché la razza non può essere ignorata».

(Mead and Baldwin 2022:43)

In questo breve scambio Mead, pungolata da Baldwin, sembra ammettere che la *no race policy* adottata dall’antropologia americana sia una strategia sorpassata e inadeguata. In questa prospettiva, l’antropologia ha contribuito a diffondere una mentalità antirazzista nell’opinione pubblica americana e mondiale ma è stata troppo spesso incapace di cogliere e analizzare criticamente gli aspetti sistemici, strutturali e pervasivi del razzismo. Come scrive Shanklin “l’antropologia americana aveva vinto una battaglia ma perso la guerra” (Shanklin 1998:670).

²⁵ Per approfondire la complessa figura di James Baldwin, intellettuale afroamericano omosessuale dalla personalità esplosiva e visionaria, si rimanda ad alcune sue opere recentemente tradotte in italiano (Baldwin 2018 e 2020). Si consiglia altresì la visione del già citato documentario “Meeting the Man: James Baldwin in Paris” (1970) di Terrence Dixon e il pluripremiato “I am not your Negro” (2016) di Raoul Peck.

Su questo punto Mead e Baldwin sembrano sostanzialmente convergere. Su un altro punto, invece, le loro visioni si distinguono nettamente: nonostante l'infuocato clima politico e sociale di quegli anni, Mead ripone ancora piena fiducia negli Stati Uniti come "paese di fratelli", terra di libertà, democrazia e uguaglianza. Baldwin, diversamente, sottolinea la profonda associazione tra violenza, *Whiteness*, e America: il razzismo non è un problema *nel* paese, ma un problema *del* paese. L'"ordine razziale", che affonda le sue radici nella schiavitù e che continua a generale disuguaglianza e ingiustizia, è un tratto costitutivo della società americana. Per affrontare il problema della linea del colore non ci si può affidare semplicemente a programmi di educazione antirazzista ma bisogna ripensare le fondamenta stesse della Nazione. Il pensiero di Baldwin rispecchia il fermento culturale e socio-politico della società statunitense di quel tempo, connotato dall'emergere delle controculture giovanili, le proteste contro la guerra in Vietnam, l'affiorare di voci "minoritarie" (dal *chicano movement* al femminismo della seconda ondata alle mobilitazioni pro-lgbt), le critiche al modello liberale americano, le lotte dei *civil rights movements*, la nascita dei movimenti radicali Neri come le Black Panthers, etc. Per il mondo afroamericano in ebollizione, la "razza" non è un concetto astratto che può essere facilmente ignorato ma è una "realtà" che si iscrive nella carne viva, nella vita di tutti i giorni (Marable 2007). Qui si concentra tutto il paradosso della "razza": non esiste, eppure è ovunque, agisce e i suoi effetti sono visibili e tangibili. Prendendo in prestito la suggestiva metafora elaborata da Appiah (2014:113): "la 'razza' può essere un unicorno, ma il suo corno fa sanguinare davvero".

Tra gli anni Sessanta e Settanta la presa di consapevolezza che "la razza conta" (West 1993) innesca un *race turn* che coinvolge molte discipline (la sociologia, la criminologia, gli studi urbani, gli studi visuali, la filosofia politica, la geografia, etc) e porta allo sviluppo di nuove prospettive teoriche come i *Black Studies*. Questo filone di studi nasce nel clima di proteste che investe anche i campus universitari e il mondo accademico, innanzitutto l'Università di Berkeley in California in cui nel 1969 viene istituito il primo programma di *Black Studies* dopo mesi di lotte e rivendicazioni da parte degli studenti Neri (Alkalimat 2021). In questa atmosfera generale di fermento e rinnovamento e alla luce dei nuovi approcci teorici, alcuni studiosi (Drake 1978 e 1980, Valentine 1972, Willis 1972) si impegnano a recuperare il lavoro dei "pionieri Neri dell'antropologia" posti ai margini del canone disciplinare (Harrison-Harrison 1999) come Allison Davis (Davis-Gardner-

Gardner 1941), St.Clair Drake (Drake-Cayton 1945), Zora Neale Hurston (2019)²⁶. Essi mettono così in discussione l'autoritratto dell'antropologia come sapere antirazzista e progressista, evidenziando la sua predominante "Bianchezza" e la linea del colore che attraversa la disciplina stessa (Brodkin-Morgen-Hutchinson 2011, Shanklin 1998). Come è stato fatto notare da più parti (Allen-Jobson 2016:130-131, Anderson 2019:163-200), la crisi dell'antropologia, che porterà a un radicale ripensamento e a una re-invenzione della disciplina negli anni Ottanta, ha origine proprio in questo periodo in cui si inizia a riflettere su questioni come il rapporto tra potere, scrittura e rappresentazione²⁷.

Tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli Settanta, l'eccessivamente ottimistica e progressista *color-blindness* dell'antropologia boasiana non è più sostenibile. Il razzismo è un fenomeno sistemico e strutturale, non solo un'ideologia pseudoscientifica della differenza biologica che può essere archiviata con una decisione "a tavolino". La "razza" non esiste, non è certamente ciò che si è pensato fosse (una realtà biologica e/o un concetto scientifico); tuttavia – in quanto costruzione sociale, storica e culturale – è una realtà pervasiva, viva, profondamente incastonata nelle relazioni di potere del mondo moderno.

²⁶ Zora Neale Hurston, antropologa allieva di Boas e figura di spicco dell'Harlem Renaissance, rappresenta il principale "punto di contatto" tra l'antropologia e la cultura afroamericana del tempo. Figura eclettica e "ibrida" (antropologa ma anche scrittrice di romanzi) per lungo tempo dimenticata, viene riscoperta negli anni Settanta da Alice Walker e diventa fonte di ispirazione per una nuova generazione di autrici afroamericane come Toni Morrison, Maya Angelou e la Walker stessa. Il rapporto tra antropologia boasiana e mondo afroamericano non si limita alla cruciale figura della Hurston: Boas e alcuni suoi allievi (in particolare Melville Herskovits) hanno sviluppato nel corso del tempo varie relazioni con il mondo e il pensiero afroamericani. Si veda Drake 1978 e 1980, Evans 2006, Valentine 1972. Per un dettagliato raffronto tra il pensiero di Boas e Du Bois si rimanda a Liss 1998.

²⁷ Negli anni Sessanta e Settanta l'antropologia americana è connotata da una scissione tra un'ala "culturalista", guidata da Clifford Geertz, e un'ala "materialista", capeggiata da Eric Wolf. Prendendo spunto dal pensiero di Max Weber, Geertz e i suoi seguaci sono interessati a elaborare nuovi modi di pensare la cultura e i suoi significati. Wolf e i suoi allievi, ispirati principalmente da Marx, studiano i modi in cui la vita delle persone viene modellata dalle forze economiche e politiche in gioco, sia a livello locale che globale. Dal punto di vista dei culturalisti, il lavoro dei materialisti è riduzionista in quanto le vite delle persone sono viste come riflessi di forze meccaniche "più grandi di loro". Dal punto di vista dei materialisti, d'altra parte, il lavoro dei culturalisti è sostanzialmente effimero in quanto, trattando la cultura come un testo letterario, ignora la dura realtà del potere che influenza la vita delle persone. La prospettiva culturalista, figlia diretta dell'antropologia boasiana e rigorosamente *race avoidant*, è stata predominante per gran parte degli anni Sessanta e Settanta. Questa prospettiva ha recepito molto poco le critiche e le riflessioni provenienti dagli studiosi afroamericani ma, considerando la cultura come un testo, ha sicuramente contribuito alla "svolta riflessiva" dell'antropologia che porta a interrogarsi sul rapporto tra potere, scrittura, autorità etnografica e rappresentazione degli "altri". Al contempo nei primi anni Settanta, in parte sovrapponendosi all'approccio marxista/materialista, prendono forma nuovi filoni di pensiero che insistono sull'importanza di prendere in considerazione le questioni del potere, della disuguaglianza, del dominio e dello sfruttamento. Di particolare rilevanza è l'ascesa della teoria postcoloniale in un'ampia gamma di discipline, compresa l'antropologia. In tale direzione, si segnalano due precoci e significative pubblicazioni collettive che risalgono ai primi anni Settanta: "Reinventing Anthropology" curata da Hymes (1972) e il noto libro "Anthropology and the Colonial Encounter" curato da Asad (1973). Sebbene la "razza" non sia messa in primo piano, gli studi critici sul colonialismo e sul postcolonialismo contengono già negli anni Settanta un forte interesse per questo tema. Si vedano: Allen-Jobson 2016; Ortner 2016.

In questi anni turbolenti, inoltre, la “razza” assume nuovi significati e, attraverso vari capovolgimenti performativi, cambia di senso e campo: per i movimenti politici e per le correnti critiche che si sviluppano in questo periodo, essa non è solo un dispositivo di dominio imposto “dall’alto” ma uno spazio di creatività, di resistenza, di soggettivazione personale e politica “dal basso” (Curcio 2020a). Si assiste, in tal senso, a una riappropriazione contro-egemonica della Nerezza: è l’epoca di slogan e movimenti passati alla storia come “Potere Nero” (Ogbar 2004) e *Black is beautiful*²⁸.

In questo processo rivoluzionario di *race consciousness*, in cui non sono mancate certe derive essenzialiste e separatiste, svolge un ruolo determinante la ripresa della “tradizione radicale Nera” in cui confluisce il panafricanismo, la *Négritude*, il pensiero caraibico, il marxismo Nero, etc: i riferimenti principali sono Marcus Garvey, W.E. B. Du Bois (2008 e 2010), Frederick Douglass (2020), C. L. R James (2015), Frantz Fanon (1952), Aimé Césaire (2020) oltre ai leader iconici dell’epoca come Martin Luther King e Malcolm X.

Nella promozione di un’estetica *Black*, elemento centrale del rinnovato “orgoglio razziale” che sfocia nella nascita del *Black Arts Movement*, è inoltre evidente l’influenza dell’Harlem Renaissance, il celebre movimento artistico-culturale afroamericano sorto nel pieno dei “Ruggenti anni Venti”, che esaltava la creatività e la cultura Nere attraverso l’opera dei suoi principali interpreti come Claude McCay, Zora Neale Hurston, Josephine Baker, Langston Hughes, a cui si aggiunsero in un secondo momento Ralph Ellison e Richard Wright.

La “razza” (intesa in senso sociologico) non è più solamente un categoria assegnata e imposta dall’alto, ma si configura come uno spazio di creatività, resistenza culturale e azione politica. Sempre in questi anni, inoltre, essa inizia a essere concepita anche come uno strumento interpretativo critico da usare per l’analisi della società contemporanea (cfr. paragrafo 1.7). Come annota giustamente Balibar “gli utilizzi ‘critici’ della *race consciousness*, i ‘ribaltamenti performativi’ della nozione di razza, che invertono i segni proclamando il diritto dell’esistenza, il

²⁸ Per farsi un’idea del clima culturale e politico di quei tempi si suggerisce la visione del breve documentario “Black Panthers” (1968) della grande cineasta e artista visiva Agnès Varda e del lungometraggio del regista svedese Göran Olsson “The Black Power Mixtape 1967-1975” (2011). Per ciò che riguarda il recente *revival* dell’attivismo Nero e delle New Black Panthers si consiglia il film documentario “Che fare quando il mondo è in fiamme?” (2018) di Roberto Minervini. Per ciò che riguarda il fenomeno della criminalizzazione e dell’incarcerazione di massa degli Afroamericani e l’abolizionismo carcerario (in primis di Angela Davis) si veda il doc “XIII° Emendamento” (2016) della nota regista afroamericana Ava DuVernay. Per un approfondimento sulle arti visive all’epoca del *Black Power* si rimanda a Godfrey-Whitley 2017, Morgan 2019, Onigiri 2009. Sul *Black Arts Movement* e il nesso tra politica ed estetica si veda hooks 2020 (in particolare il capitolo “Estetica della nerezza: estraneità e opposizione”, pp.57-75).

diritto alla differenza visibile, costituiscono così un momento essenziale nel processo di trasformazione dei rapporti di potere” (Balibar in conversazione con Casadei 2016:120).

1.5. Oltre “la razza”?: teorie postmoderne, culture ibride e utopie postrazziali a partire dagli anni Ottanta

Negli anni Ottanta, il sapere antropologico va incontro a una profonda crisi “di rappresentazione” che comporta un radicale ripensamento della disciplina (Marcus-Fischer 1986). Con il cosiddetto *reflexive turn*, l’antropologia si mette in discussione, analizzando criticamente le condizioni (epistemologiche, etiche, politiche) di produzione del proprio sapere che non è affatto neutro e oggettivo come per lungo tempo si è autorappresentato ma è il risultato di complesse interazioni tra antropologo e soggetti studiati ed è incastonato in una rete di relazioni di potere. Ciò porta in superficie tutta una serie di interrogativi e riflessioni sul rapporto tra scrittura, oggettività e autorità etnografica (Clifford-Marcus 2005). In questa direzione, sotto l’influenza del femminismo e del pensiero postcoloniale²⁹ (Bhabha 1994, Said 2001, Spivak 2004) l’antropologia inizia a porsi il problema del posizionamento in termini non solo metodologici ed epistemologici ma anche etici e politici: il modo in cui ci relazioniamo con i nostri interlocutori è indubbiamente condizionato da dinamiche di genere, classe, “razza”, nazionalità, sessualità, religione, etc. Come abbiamo già accennato, anche la nozione paradigmatica dell’antropologia – la “cultura” - viene posta al vaglio di una critica implacabile (Abu Lughod 1991). In questo periodo, anche per contrastare l’emergere di forme inedite di “razzismo culturale” e “mixofobia” si sviluppano nuovi approcci teorici che pongono l’accento sulla dimensione fluida, ibrida, dinamica, nomade delle culture (Amselle 1999 e 2001a, Appadurai 2001, Chambers 2003, Clifford 1999 e 2008, Gilroy 2008, Hall 2006 e 2015, Hannerz 2006). L’antropologia postmoderna si configura così come una prospettiva radicalmente decostruzionista e anti-essenzialista che promuove l’idea di culture e identità “deboli”, diasporiche, sincretiche come strategia di contrasto a ogni forma di “razzismo culturale” (Balibar-Wallerstein 2020), di “razzismo differenzialista” (Taguieff 1999, Wieviorka 1991), di “assolutismo etnico” (Gilroy 2008) o di “identità tribale” (Clifford 1999), ovvero a ogni richiamo nativista a una presunta purezza etnica originaria (Mellino 2005:85).

A partire dagli anni Ottanta - un’epoca che vede profondi cambiamenti sociali, politici ed

²⁹ Per approfondire la prospettiva della “critica postcoloniale” si rimanda Loomba 2006, Mellino 2005, Young 2005 e 2007. Cfr. paragrafo 1.7.

economici legati all'affermarsi del neoliberismo - la questione del potere diventa dunque centrale in antropologia. Sherry Ortner parla addirittura di un trionfo della "dark anthropology", ovvero di un sapere che si concentra sulle dimensioni più dure della vita sociale come dominio, disuguaglianza, ingiustizia e oppressione, assumendo una posizione critica rispetto alle logiche neoliberali (Ortner 2016).

Il filone di pensiero più influente in antropologia rimane comunque quello postmoderno/postcoloniale che accoglie anch'esso queste tematiche e impostazioni, seppur con diverse ambiguità. Come rileva giustamente Miguel Mellino "tuttavia, occorre osservare, resta difficile capire in quale misura una critica culturale incentrata del tutto sull'idea delle identità 'deboli'- contingenti, transnazionali, ibride, flessibili - possa porsi in contrapposizione al discorso neoliberista sulla globalizzazione" (Mellino 2005: 92).

Tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, la retorica della globalizzazione, legata all'idea di "economia interconnessa" e affermata in concomitanza con eventi storici dal forte impatto evocativo come la caduta del muro di Berlino e la creazione dell'area Schengen, si impegna a immaginare un "mondo senza confini" in cui nazioni e frontiere possano diventare assolutamente irrilevanti. Questo tipo di discorso, che promuove nel mercato culturale globale un'estetica sempre più sincretica e meticciosa, accoglie con favore l'idea del nomadismo e dell'ibridazione delle culture e delle identità, facendo un uso strumentale delle teorie postmoderne. Negli Stati Uniti, nello stesso periodo, si fa sempre più insistente una retorica post-razziale che vuole lasciarsi alle spalle il passato (ma anche le rivendicazioni più radicali dei movimenti Neri dei decenni precedenti) (Mukherjee 2014). Questa utopia *colorblind*, che raggiunge il suo culmine con l'elezione di Obama nel 2008, si scontra ben presto con la realtà, caratterizzata da una persistente disuguaglianza (Bonillo Silva 2017) e da "un'incarcerazione di massa" degli Afroamericani (Alexander 2011, Gilmore 2007, Wacquant 2002). In tal senso, uno degli elementi che contraddistinguono la nuova configurazione di potere definita come "neoliberismo" o "postfordismo" è quello che Wacquant ha definito "il passaggio dallo Stato sociale allo Stato penale", sostenuto da un'ideologia che esalta la sicurezza e la "tolleranza zero", colpendo in particolar modo la popolazione Nera (Wacquant 2006).

L'utopia capitalista di un "mondo liscio" (Hardt-Negri 2000:309), privo di barriere e colori, nasconde così uno scenario globale sempre più caratterizzato da un processo di moltiplicazione ed eterogeneizzazione dei confini (di "razza", classe, genere, nazionalità, etc) (Mezzadra-Neilson

2014). Seguendo Mezzadra, possiamo così affermare che “la proliferazione dei confini, il loro prismatico scomporsi e ricomporsi, costituisce l’altro lato della globalizzazione” (Mezzadra 2001:174).

Il capitale contemporaneo ha raggiunto un grado di libertà e “liquidità” pressoché totale: i flussi transnazionali sono sempre più sfuggenti, mutevoli, inafferrabili. Una delle conseguenze più significative di questo processo di finanziarizzazione è la profonda trasformazione del mercato del lavoro nella direzione di una sempre maggiore precarizzazione che conduce a un drastico deterioramento delle forme lavorative e di vita. Incapace di controllare i flussi del capitale e di incidere sulla sfera economica e produttiva, lo Stato è ridotto alla funzione poliziesca di garantire ordine e sicurezza. In questa prospettiva, il ruolo principale dello Stato, in sinergia con altre istituzioni (internazionali, private, etc), diventa quello di governare e disciplinare le eccedenze, di gestire le “vite di scarto” del mercato globale (De Giorgi 2002). Se ai capitali e alle élite che li detengono viene garantita massima libertà di movimento, in modo speculare e complementare, così, gli strati “inferiori” della popolazione vengono sottoposti a misure di controllo e sorveglianza sempre più stringenti e restrittive. In questo scenario, la “razza”, lungi dall’essere un lontano ricordo come vorrebbe “la mistica post-razziale” (Squires 2014), funge da dispositivo-chiave della governance neoliberale della mobilità, del lavoro e della cittadinanza (Roberts-Mahtani 2010, Goldberg 2009). La gestione dei confini d’Europa e la “questione migrante” ne costituiscono un esempio particolarmente significativo (Bellinvia-Poguisch 2018, De Genova 2016, Mellino 2013): il *racial profiling*, le politiche securitarie, i meccanismi di gerarchizzazione e disciplinamento hanno effetti biopolitici/necropolitici (Mbembe 2016) (Foucault 2020:220-221), capaci di convertire il Mediterraneo in un “cimitero liquido”³⁰ (o nella “migliore” delle ipotesi in un serbatoio di manodopera a bassissimo costo) (cfr. paragrafo 6.1).

In tempi più recenti, vari studiosi si sono così dedicati a mettere in luce le falle del multiculturalismo neoliberale e la sua ipocrita apologia del nomadismo e dell’ibridazione (Lentin-Titley 2011, Werbner-Modood 1997, Winant 2004), ponendo l’accento non solo sulla persistenza della “razza” (Kennedy 2012) ma addirittura rilevando un rafforzamento generale della “linea del colore”. Per Winant, in tal senso, la globalizzazione innesca una re-razzializzazione del mondo (Winant 2004:131).

In questo contesto, la necessità di riposizionare la “razza” al centro dell’analisi sociale si fa sempre

³⁰ Già Guillaumin vedeva nella “razza” uno “strumento tecnico di morte” (Guillaumin 2020:221).

più urgente (Barnes-Robinson-Wright 2015)³¹. Tra gli anni Ottanta e Novanta, salvo rare eccezioni (Gregory-Sanjek 1994), l'antropologia *mainstream*, pur interessandosi a questioni come identità e potere, si è raramente occupata del tema in maniera sistematica e ha preferito focalizzarsi su altre configurazioni, su forme ibride e categorie flessibili (Cowlshaw 2000).

A partire dagli anni Duemila si assiste, però, a un "ritorno della razza" (Balibar 2007, Casadei 2016:93-112) in almeno due accezioni, diametralmente opposte ma in tensione e correlazione tra di loro. Da un lato, un ritorno del razzismo "duro e puro" (che prende spesso la forma di un neorazzismo biologico) (Roberts 2011, Taguieff 2018:139-187) che non si nasconde più dietro a giri di parole e concetti edulcorati e ricorre alla "razza" (senza virgolette e spesso al plurale) per portare avanti un progetto reazionario di società; dall'altro, un rinnovato interesse da parte di attivisti e accademici (e anche artisti) per la "razza" come strumento interpretativo, critico, militante.

Il *race revival* ha progressivamente coinvolto anche l'antropologia: come abbiamo accennato in precedenza, a partire già dalla fine degli anni Novanta, diversi/e studiosi/e hanno evidenziato l'opportunità di occuparsi di "razza" da un punto di vista antropologico (Harrison 1995 e 1998, Hartigan 2014, Mukhopadhyay-Moses 1997, Mullings 2005, Shanklin 1998). Un ruolo fondamentale viene svolto in tal senso da quella che è stata definita la "Decolonizing Generation" (Allen-Jobson 2016), ovvero il gruppo di accademici/che principalmente Neri/e, femministi/e, antirazzist/e che hanno dato vita all'importante volume "Decolonizing Anthropology: Moving further toward an Anthropology for Liberation" (Harrison 1997), raccogliendo l'eredità della precedente generazione di "pionieri Neri" (Harrison-Harrison 1999). Il rinnovato interesse antropologico per la "razza" è evidente anche dal crescente numero di iniziative e prese di posizione delle associazioni di settore come l'American Anthropology Association (AAA)³² e la European Association for Social Anthropologists (EASA) che nel 2014 ha istituito l'Anthropology of Race and Ethnicity Network. Negli ultimi anni, poi, tale interesse si è ampliato a dismisura, sia dentro che fuori i confini della disciplina. In tal senso, dopo l'eco mondiale della morte di George Floyd e la mediatizzazione planetaria del movimento *Black Lives Matter*, sono aumentate in modo

³¹ Altri autori (Bourdieu-Waquant 1999, Darder-Torres 2004, Gilroy 2000) ritengono invece che, nonostante sia fondamentale studiare le configurazioni e le dinamiche del razzismo contemporaneo, la nozione di "razza" debba essere superata: le scienze sociali dovrebbero elaborare nuovi strumenti concettuali per analizzare questo fenomeno. David Roediger ha analizzato criticamente questa postura intellettuale che vuole andare oltre la "razza" (Roediger 2012).

³² Si veda la piattaforma "Understanding Race": <https://understandingrace.org/>

esponenziale le iniziative pubbliche, le controversie politiche e le pubblicazioni accademiche (e non) che hanno dato nuovo impulso agli studi critici sulla “razza”.

1.6. Il “ritorno della razza” oggi: tra accademia, arena politica e società civile

Lo sviluppo recente degli studi critici della “razza” ha scatenato forti polemiche e infuocati dibattiti non solo in ambito accademico ma anche nella sfera pubblica e politica. Negli Stati Uniti la *Critical Race Theory* (cfr. paragrafo 1.7), fuoriuscita improvvisamente dalle riviste e aule universitarie in cui ha sostato per decenni, è al centro di una controversia nazionale che coinvolge tribunali, media, personalità politiche di primo piano³³. L'ex presidente Trump in persona si è pronunciato a riguardo più volte e ne ha proposto il bando totale dalle università e dal sistema scolastico, agitando il sempreverde spauracchio del comunismo³⁴: per il magnate statunitense e per i think tank

³³ La querelle si sviluppa a partire dal 2019 quando il New York Times inaugura l'ambizioso progetto multimediale “The 1619 Project”, curato dalla giornalista Nikole Hannah-Jones, che si propone di rileggere la storia americana dal punto di vista degli schiavi (1619 fa riferimento all'anno dell'arrivo dei primi africani in Virginia, provenienti dalla tratta transatlantica) e dei loro discendenti afroamericani, mettendo in luce il razzismo sistemico della società statunitense. Il progetto comprende video, immagini, articoli e materiale didattico pensato per insegnanti e studenti. Da lì a poco, alcuni think tank e giornalisti conservatori (tra cui Christopher Rufo, collaboratore del Manhattan Institute) denunciano il fatto che tale materiale, ispirato alla *Critical Race Theory* (CRT), serva per fare il lavaggio del cervello ai bambini americani e per fomentare una “guerra culturale” divisiva e pericolosa. Da quel momento, la CRT è entrata prepotentemente nel dibattito mediatico e politico (basti pensare che è stata citata migliaia di volte su Fox News nel corso del 2021), diventando un argomento di propaganda e scontro, ampiamente usato dai conservatori. Tale controversia ha portato la maggior parte degli stati americani a emanare misure legislative per limitare o bandire la presenza della CRT dai curricula scolastici. Sull'uso strumentale della *Critical Race Theory* da parte della destra americana si rimanda ad alcuni articoli di approfondimento apparsi sulla stampa americana:

Cineas, F., «Critical race theory, and Trump's war on it explained», *Vox*, 24/09/2020.

<https://www.vox.com/2020/9/24/21451220/critical-race-theory-diversity-training-trump>;

Harris, A., «The GOP's 'Critical Race Theory' Obsession», *The Atlantic*, 07/05/2021.

<https://www.theatlantic.com/politics/archive/2021/05/gops-critical-race-theory-fixation-explained/618828/>;

Fortin, J., «Critical Race Theory: A Brief History. How a complicated and expansive academic theory developed during the 1980s has become a hot-button political issue 40 years later», *New York Times*, 27/07/2021.

<https://www.nytimes.com/article/what-is-critical-race-theory.html>

In italiano si veda:

Pascoletti, M., «La destra americana all'attacco dell'educazione all'antirazzismo», *Valigia Blu*, 10/10/2021.

<https://www.valigiablu.it/usa-critical-race-theory-razzismo/>

³⁴ Trump ha definito la *Critical Race Theory* una forma di *brainwashing*, un abuso psicologico sui bambini oltre che un pericolo per la democrazia Usa in quanto capace di dividere e indebolire gli americani nello loro spirito patriottico. (<https://www.realclearpolitics.com/articles/2021/06/18/a-plan-to-get-divisive-radical-theories-out-of-our-schools-145946.html>) In un suo recente tweet, l'ex segretario di Stato Mike Pompeo ha dichiarato che la CRT “fa parte del tentativo della sinistra radicale di iniettare il socialismo in ogni aspetto della nostra vita e indottrinare la prossima generazione di americani” (<https://twitter.com/mikepompeo/status/1402779554922512386>). Queste strategie discorsive connotate da toni apocalittici e aggressivi hanno evidenti finalità politiche: da un lato, l'intento è quello di delegittimare (se non proprio demonizzare) le istanze della sinistra e di movimenti come Black Lives Matter, dall'altro si stringe l'occhio a un certo elettorato Bianco conservatore spaventato dalle proteste e insofferente a ogni forma di “intellettualismo”. In una recente intervista al *New Yorker*, Chris Rufo, che ha ispirato le parole di Trump e Pompeo, ha esposto in modo molto chiaro le ragioni per cui ha avviato questa crociata contro la CRT: “Serviva un nuovo linguaggio: 'Politically correct' è un termine datato, e che non si applica più [...], 'cancel culture' è un termine vago

conservatori (come la Heritage Foundation e il Texas Public Policy Institute), la famigerata CRT, considerata il motore ideologico di *Black Lives Matter*, è l'erede diretta del pensiero radicale, estremista e anti-americano delle Pantere nere. In quanto tale, costituirebbe un vero e proprio pericolo pubblico, capace di fomentare separazioni razziali e conflittualità sociali attraverso una serie di concetti controversi (razzismo sistemico, *white privilege*, etc), atti a instillare un senso di vergogna, debolezza e “colpa razziale” nei bianchi, a minare le fondamenta liberali della nazione e diffondere idee di matrice marxista.

Anche in Francia negli ultimi anni il dibattito sulla “questione razziale” e sui *Critical Race Studies* ha assunto toni particolarmente accesi³⁵: gli studiosi e gli attivisti che si occupano di “razza” con un approccio critico, postcoloniale, decoloniale e intersezionale³⁶ sono stati accusati di “prendere d’assalto le università” per promuovere una strategia divisiva e pericolosa che minaccia l’universalismo e il laicismo repubblicano, incoraggiando il settarismo comunitario e addirittura il separatismo islamista³⁷. Il cosiddetto *islamo-gauchisme* di cui sarebbero fautori gli “obsédés de la

privo di programma politico, ‘woke’ è un buon epiteto ma è troppo generico, troppo semplice da schivare. ‘Critical race theory’ è il nemico perfetto, i suoi connotati sono tutti negativi per la maggior parte della classe media americana; messe insieme, le parole ‘critical race theory’ sono ostili, accademiche, divisive, ossessionate dalla razza, velenose, elitarie, antiamericane”. Si veda Wallace-Walls, B., «How a Conservative Activist Invented the Conflict Over Critical Race Theory», *The New Yorker*, 18/06/2021. <https://www.newyorker.com/news/annals-of-inquiry/how-a-conservative-activist-invented-the-conflict-over-critical-race-theory> Queste idee sono state recentemente propagate anche in Italia dal noto giornalista ed editorialista Federico Rampini che, per spiegare la mancanza di risposte efficaci alla crisi ucraina da parte degli Usa e dei suoi alleati, ha puntato il dito contro BLM e la *Critical Race Theory*, colpevoli di assediare e indebolire l’Occidente “dall’interno”. Secondo Rampini, infatti: “Il movimento radicale dell’anti-razzismo, Black Lives Matter, da anni denuncia gli Stati Uniti come l’Impero del Male. Le sue analisi e i suoi slogan vengono regolarmente ripresi dalla propaganda russa e cinese. I talkshow in lingua inglese di RT (Russian Tv) e Radio Sputnik, i due maggiori organi di propaganda putiniana, pullulavano di ospiti della sinistra radicale americana: attivisti di Black Lives Matter e docenti vetero-marxisti con cattedra nei campus universitari dove domina il pensiero politically correct”. Si veda Rampini, F., «Perché l’Occidente è arrivato impreparato all’invasione di Putin?», *Corriere della Sera*, 09/03/2022. https://www.corriere.it/politica/22_marzo_09/putin-sottovalutato-democrazie-4f53849a-9f1a-11ec-937a-aba34929853f.shtml

³⁵ Per una panoramica esaustiva del dibattito si rimanda allo speciale di Mediapart dedicato alla questione razziale, curato da Joseph Confavreux (2019) e al dossier sull’intersezionalità della rivista *Mouvements* (Hajjat-Larcher 2019), in particolare i saggi di Belkacem et al. (2019), Larcher (2019) Mazouz-Lépinard (2019). In italiano, la querelle è stato riassunta e analizzata in maniera piuttosto efficace da Salvatore Palidda sulle pagine di *Effimera* (2021) e *Il Lavoro Culturale* (2020). Si veda anche Ajari 2022:5-23. Bisogna rilevare che il dibattito universalismo/comunitarismo, per quanto abbia elementi inediti, non è una novità per il mondo intellettuale francese, basti pensare agli interessanti saggi del noto antropologo Jean-Loup Amselle (2001b e 2011).

³⁶ Tra i principali esponenti, pur con sfumature di pensiero notevolmente differenti, possiamo citare Eric Fassin (2006b, 2019), Etienne Balibar (1991, 2005, 2007), Achille Mbembe (2000, 2013, 2019), Françoise Vergès (2019), Elsa Dorlin (2006, 2009) Norman Ajari (2019, 2022), Magali Bessone (2013), Maboula Soumahoro (2020), Sarah Mazmouz (2017, 2020, 2021), Omar Slaouti (2020), Houria Bouteldja, Sadri Khiari (2012), Rokhaya Diallo (2022) e realtà associative e attiviste come Indigènes de la République, Collectif Rosa Parks, Brigade Anti-Nérophobie, Décoloniser Les arts, etc.

³⁷ I titoli di alcuni dei tanti articoli della stampa francese (non solo di destra) dedicati alla questione sono piuttosto eloquenti: «Les ‘décoloniaux’ à l’assaut des universités», *Le Nouvel Observateur*, 30/ 11/2018; «Le ‘décolonialisme’

race” e gli “adepti dell’intersezionalità” è stato messo alla berlina non solo da vari gruppi di estrema destra ma anche da numerosi esponenti politici di area moderata, a partire dal presidente Macron³⁸. Inoltre, lo sviluppo dei *Critical Race Studies* in Francia ha scatenato il “panico intellettuale” (Fassin 2019) di noti accademici e studiosi “progressisti” come Pierre-André Taguieff e Gérard Noiriel, i quali nelle loro recenti pubblicazioni si sono scagliati duramente contro quella che considerano una deriva pericolosa per la società e le scienze sociali francesi (Béaud-Noiriel 2021, Taguieff 2020). Questi autori di sinistra rimproverano alla “gauche identitaire et raciale” di occuparsi esclusivamente della questione razziale e della “razza” (ma anche del genere), trascurando la classe. Tale prospettiva implicherebbe la razzializzazione della questione sociale e del discorso pubblico e un irrigidimento identitario che conduce a una “guerra tra razze” oltre che a una guerra tra sessi o generi. Essi denunciano inoltre il razzismo al contrario, la cultura vittimistica e “la tirannia delle minoranze che si sta insediando dietro la maschera dell’antirazzismo e del neofemminismo”³⁹. Se gli attacchi da parte della politica e dei media sono spesso strumentali e iperbolici, legati a logiche di consenso; le critiche portate avanti da intellettuali e personalità del campo progressista e laicista – anche se spesso virulente e volte a discreditare a priori gli studi critici sulla “razza” e gli approcci decoloniali e intersezionali – devono essere analizzate e sviscerate con maggiore attenzione⁴⁰.

une stratégie hégémonique : l’appel de 80 intellectuels», *Le Point*, 04/12/2018; «L’offensive des obsédés de la race», *Marianne*, 11/04/2019; «Comment le racialisme indigéniste gangrène l’Université», *FigaroVox*, 07/09/2018. Per monitorare il lavoro degli accademici e attivisti intersezionali e postcoloniali è stato creato anche un Observatoire du Décolonialisme et des idéologies identitaires, molto attivo sui social e promotore di un dettagliato “Rapport sur les manifestations idéologiques à l’Université et dans la Recherche” nel quale vengono minuziosamente repertorate e criticate tutte le attività universitarie (corsi, seminari, pubblicazioni, programmi di ricerca, tesi di dottorato) che si basano su un approccio postcoloniale/decoloniale.

³⁸ In una recente intervista, Macron si è detto preoccupato della progressiva razzializzazione delle identità e si è pronunciato contro l’intersezionalità colpevole di generare profonde fratture sociali. <https://www.elle.fr/Societe/News/Emmanuel-Macron-son-entretien-exclusif-avec-ELLE-3934484> Nel 2020, l’allora ministro francese dell’educazione Jean Michel Blanquer ha denunciato la presenza di una frangia “islamo-gauchiste” all’interno del sistema universitario francese. Pochi mesi più tardi, la ministra della ricerca Frédérique Vidal ha annunciato un’inchiesta sull’*islamo-gauchisme* nelle università, scatenando l’indignazione generale sfociata poi in un manifesto, firmato da seicento accademici tra cui alcuni dei più noti nomi delle scienze sociali e umanistiche in Francia, pubblicato su *Le Monde* in cui si chiedevano le dimissioni di Vidal e la fine di questa “caccia alle streghe”.

³⁹ Intervista a Taguieff in Zanon, M., “Oggi il vero razzismo è contro i maschi bianchi”, *Il Giornale*, 28/10/20. <https://www.ilgiornale.it/news/cronache/oggi-vero-razzismo-contro-i-maschi-bianchi-1897550.html>

⁴⁰ Taguieff e Noiriel non sono certamente gli unici due intellettuali e accademici francesi che si sono schierati contro i *Critical Race Studies*: in un recente volume il politologo Alain Policar ha messo in evidenza l’impasse dell’approccio decoloniale, i limiti dell’intersezionalità e i pericoli dell’etnicizzazione della questione sociale, difendendo la necessità di un universalismo plurale e di un cosmopolitismo umanista (Policar 2020). La nota sociologa Nathalie Heinich si è invece pronunciata contro l’attivismo dei ricercatori universitari decoloniali: secondo la studiosa, militante e ricerca non sono compatibili (Heinich 2021). Nel luglio del 2020 inoltre, in risposta al manifesto “Pour une République française antiraciste et décolonialisée” firmato da importanti accademici come Eric Fassin e Etienne Balibar, viene

Come annotano Belkacem et alii (2019), gli argomenti dei detrattori dei *Critical Race Studies* si dipanano lungo tre linee strategiche principali:

- il diniego: “siccome le razze non esistono, non ha senso usare questo concetto”. Abbiamo già visto come questa argomentazione, per quanto fondata su un corretto approccio scientifico, pecca di ingenuità e cecità rispetto agli effetti sociali dell’ordine razziale globale.

- la squalificazione: “parlare di ‘razza’ è razzista” in quanto porta a una nuova forma di essenzialismo, un irrigidimento delle identità e una demonizzazione della Bianchezza. Secondo Taguieff addirittura “per gli utopisti epuratori che vogliono eliminare totalmente il razzismo sistemico, mettere fine alle discriminazioni razziali significa mettere fine al mondo bianco. Un sogno inquietante, dagli accenti genocidari. Ma politicamente corretto”⁴¹. Inoltre, l’approccio degli “adepti della razza e dell’intersezionalità” è considerato militante più che scientifico (Taguieff 2020). Sempre Taguieff arriva ad affermare che “non si trovano ricercatori in questi campi: le persone che si considerano tali, in realtà, non fanno ricerca, perché sono convinti di sapere già tutto sulle questioni di cui si occupano, ossia che i retaggi della tratta atlantica e del colonialismo europeo spiegano l’esistenza del razzismo sistemico, ossia del razzismo bianco, nelle società occidentali contemporanee”⁴². Queste argomentazioni appaiono eccessivamente e intollerabilmente severe e sprezzanti ma possono farci riflettere su alcune derive essenzialiste degli studi critici della “razza”.

- il particolarismo: “il concetto di ‘razza’ qui non ha senso di esistere” in quanto è un prodotto di importazione americana, frutto dell’imperialismo culturale e accademico degli Usa (Larcher 2019)⁴³. Anche questo argomento appare esagerato e ammantato di ideologia e nazionalismo metodologico, tuttavia è importante riflettere sulla traduzione di concetti e sull’applicazione degli stessi al di fuori dei contesti in cui sono stati formulati (cfr. paragrafo 2.1).

diffuso un “Appel contre la racialisation de la question sociale” sottoscritto da varie personalità e associazioni autoproclamate “laiche”. Anche l’antropologo Jean Loup Amselle ha fortemente criticato l’operato dei “decoloniali” da lui definiti “gli imprenditori dell’etnicità” (Amselle 2011 e 2020:45-79).

⁴¹ Intervista a Taguieff in Zanon, M., "Oggi il vero razzismo è contro i maschi bianchi", *Il Giornale*, 28/10/20.

<https://www.ilgiornale.it/news/cronache/oggi-vero-razzismo-contro-i-maschi-bianchi-1897550.html>

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Questo argomento è già stato avanzato da Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant in un articolo che mette in comparazione Stati Uniti e Brasile sulla questione razziale. Sebbene i due autori non neghino l’importanza di studiare l’“ordine etnico-razziale” di ciascuna società, criticano l’idea che la dicotomia Bianco/Nero si applichi in modo simile ad altri contesti e suggeriscono che la violenza che caratterizza le relazioni razziali americane sia specifica mentre l’ordine “etnorazziale” di altre società (come il Brasile) implica relazioni più pacifiche. Gli Stati Uniti si configurano quindi come un controesempio, un contromodello: gli strumenti concettuali formulati in tale contesto non possono essere applicati altrove. Si veda Bourdieu-Wacquant 1999. Cfr. paragrafo 2.1.

I termini del dibattito francese sono fortemente radicalizzati e politicizzati⁴⁴: il dialogo tra le parti è molto difficile, se non impossibile. Personalmente, pur essendo vicina intellettualmente e politicamente all'approccio dei *Critical Race Studies*, ritengo sia importante mantenere ed esercitare uno sguardo riflessivo, capace di coglierne le problematicità, oltre che le potenzialità. Nonostante alcune possibilità critiche che vanno sempre rilevate e monitorate, credo valga comunque la pena di “percorrere gli itinerari che si muovono nel solco della razza – diseguale, disomogeneo – rispetto al territorio apparentemente levigato, senza increspature dello spazio globale e forzatamente neutro dell'universalismo” (Casadei 2016:30). In tal senso, prendendo in prestito le parole di Balibar, sono profondamente convinta che:

«dobbiamo continuare a studiare l'immensamente complessa storia o genealogia della categoria di razza, e tutte le sue metonimie (sangue, colore, indole ecc.) e sviluppare la nostra comprensione delle funzioni che essa ha svolto. Cosa fondamentale è rilevare che alcune di queste funzioni sono cognitive o, se si

⁴⁴ A differenza del genere (basti pensare alle polemiche in merito alla cosiddetta “ideologia gender”), in Italia non si è sviluppato un dibattito analogo sulla “razza”. Il mito degli “Italiani brava gente” e il passato coloniale/ fascista rimosso dalla coscienza nazionale fanno sì che la questione della “razza” e del razzismo sia praticamente esclusa dal dibattito pubblico. In ambito accademico, tuttavia, nel corso degli ultimi trent'anni vari(e) studiosi/e si sono dedicati all'analisi storica/culturale/sociologica della “questione razziale in Italia”, con una particolare attenzione ai processi di rappresentazione discorsiva e visuale (Bordin-Bosco 2017, Fabbri 2021, Giuliani-Lombardi Diop 2013, Grechi-Gravano 2016, Lombardi Diop-Grechi 2019, Petrovich Njegosh-Scacchi 2012). Si segnala anche il lavoro di una nuova generazione di studiose italiane Nere come Angelica Pesarini (2021), Camilla Hawthorne (2021), Mackda Ghebremariam Tesfau (2021). Per un esaustivo stato dell'arte del dibattito italiano su razza e razzismo dal 1990 a oggi si rimanda a Fabbri 2021:51-85. Inoltre negli ultimi anni, anche sulla scia dell'impatto globale di *Black Lives Matter*, si registra un notevole incremento del dibattito e delle pubblicazioni (non solo accademiche) su questi temi: opere fondamentali che riguardano la “razza” sono state recentemente ripubblicate e/o ritradotte in italiano (Balibar-Wallerstein 2020, Davis 2018, hooks 2020, Mead-Baldwin 2022), altre edite per la prima volta (Baldwin 2018 e 2020, Guillaumin 2020). Si assiste, inoltre, a una massiccia “presa di parola” da parte di autrici italiane Nere come la già nota scrittrice Igiaba Scego (2020) ed esordienti come Espérance Hakuzwimana Ripanti (2020), Djarah Kan (2020), Oiza Queens Day Obasuyi (2020), Marilena Umuhoza Delli (2020) Nadeesha Uyangoda (2021). Diverse di queste autrici sono anche attiviste antirazziste, molto presenti sui social. D'altra parte la sfera digitale rappresenta uno spazio privilegiato per la formazione e la diffusione di tali riflessioni e azioni. Cito qui, a titolo esemplificativo, alcune iniziative social particolarmente pregnanti: i podcast “Sulla razza” (<https://www.sullarazza.it/>) e “Get Under My Skin” del progetto “Stop Afrofobia” (<https://stop-afrofobia.org>) e la piattaforma Colory* (<https://www.colory.info>). Per iniziative maggiormente legate al territorio, segnalo il Blackness Fest a Milano e il Black History Month a Bologna e Firenze. Infine, per quanto riguarda la sfera artistica, desidero menzionare Karima 2G e Wii Houbabi per la musica, Fred Kuwornu per il cinema e per le arti visive Theo Imani, il cui lavoro è stata recentemente esposto al Mudec di Milano nell'ambito della mostra “La voce delle ombre. Presenze africane nell'Arte dell'Italia settentrionale (XVI – XIX secolo)”. Si veda Orsini-Rizzo-Tosi 2022:119-125. Si veda anche il progetto “On Being Present-Recovering Blackness in the Uffizi Galleries”, promosso dalla Galleria degli Uffizi e da Black History Month Florence: <https://www.uffizi.it/en/online-exhibitions/on-being-present#1>, <https://www.uffizi.it/en/online-exhibitions/on-being-present-2>

preferisce, epistemologiche, cioè hanno a che fare con le strutture a disposizione degli esseri umani per comprendere l'organizzazione della loro stessa specie, sempre nella forma di una conoscenza che è inseparabile dalle relazioni di potere».

Balibar (2011:18-19)

1.7. Nominare la “razza”: una scelta di campo. Per una prospettiva critica, transdisciplinare, globale

Per studiare la “razza”, è necessario a mio avviso adottare una prospettiva critica, storica, globale capace di tenere insieme significati locali e configurazioni transnazionali e di andare oltre ogni forma di nazionalismo metodologico e presentismo socio-antropologico. Come scrive Balibar “dobbiamo lavorare in una prospettiva storica e sociologica in cui non si può assolutamente separare la razza né dai rapporti di classe e sfruttamento, né dalle strutture famigliari e sessuali, né dai conflitti religiosi e le rappresentazioni del sacro” (Balibar 2007:171, traduzione mia). Per raggiungere tale obiettivo appare ineludibile nominare la “razza”, tenendo conto della storia e della polisemia di tale parola che, in una prospettiva critica, indica al contempo:

- un sistema di dominio e gerarchizzazione che rimanda ad asimmetrie di potere e rapporti sociali diseguali radicati nel razzismo, inteso come un fenomeno sistemico, strutturale, storico de *longue durée*. Tale fenomeno è connesso inestricabilmente allo sviluppo della modernità capitalista occidentale ma presenta genealogie e traiettorie multiple che si dipanano e intrecciano in vari modi (cfr. paragrafo 2.1).

- uno spazio di soggettivazione e azione personale, politica ed estetica: attraverso un processo di riappropriazione e capovolgimento performativo, la “razza” può diventare uno strumento di lotta, di creatività, di controcultura. Ne è un esempio emblematico il militante Nero con il recupero e la rilettura che fa della *Blackness* in ottica emancipatoria, militante, rivoluzionaria (cfr. paragrafo 1.8).

- una categoria interpretativa: la “razza” può configurarsi anche come uno strumento analitico e metodologico. In tal caso, essa funge da “lente” attraverso la quale si può vedere e leggere il mondo contemporaneo, analizzarne i processi di razzializzazione nella loro dimensione materiale, simbolica, epistemologica. Questa postura intellettuale e metodologica implica una radicale riflessività della ricercatrice in termini di posizionamento e impone una profonda riflessione sul rapporto tra potere e sapere (cfr. paragrafo 1.9).

Petrovich-Njegosh (2012:17) annota che “come categoria sfuggente, simultaneamente presente e

assente, la razza è insomma un oggetto di studio complesso, e come tale richiede un approccio teorico eterogeneo e competenze interdisciplinari, che si muovano sulle linee di contatto tra più campi”. La prospettiva critica e transdisciplinare che ho deciso di adottare in questo lavoro si nutre così di vari apporti intellettuali che andrò brevemente a trattare nelle pagine seguenti.

- *sociologia del razzismo*

Abbiamo già detto che con la progressiva imposizione di una “no race policy” in quanto eredità controversa della scuola boasiana, l’antropologia culturale tende ad abdicare al suo ruolo storico di disciplina che si occupa della “razza”, cedendo il compito ad altre branche del sapere, in primis la sociologia⁴⁵.

I primi rilevanti studi sociologici su “razza” e razzismo si realizzano nel contesto dell’influente scuola di Chicago, a partire dagli anni Venti del Novecento. Gli esponenti di questo vero e proprio “laboratorio di sociologia urbana” si dedicano all’analisi di fenomeni sociali fino a quel momento considerati di scarsa rilevanza scientifica (la composizione della popolazione delle città e dei quartieri in termini di “razza” e classe, l’immigrazione, i conflitti interetnici, la devianza, la vita nei ghetti, il vagabondaggio, la prostituzione, il fenomeno delle gang, etc), utilizzando metodo empirici ed etnografici applicati per le prime volte a contesti “occidentali” (Rauty 1999). Robert Park, uno dei fondatori della Scuola di Chicago, si occupa nello specifico dell’analisi delle relazioni razziali in ambito urbano (Frisina 2020:22-25). Per Park, le relazioni razziali si configurano come un “fatto sociale totale” in quanto investono la sfera economica, politica, religiosa e culturale e hanno dunque un rilevante impatto sull’ordine pubblico e sociale. Da questo punto di vista, in linea con la concezione predominante dei *Chicagoans* che vedono nella sociologia una scienza oggettiva ma applicata al servizio della riforma della società, l’analisi di Park prova a rispondere ai principali problemi di convivenza e conflitto interraziale che la società americana del tempo si trova ad affrontare. In tale direzione, il sociologo americano teorizza un “ciclo delle relazioni razziali” (contatto/conflitto/accomodamento/assimilazione) che sfocia, attraverso un processo di acculturazione, nell’integrazione nel corpo della nazione dei vari gruppi etnici e razziali “minoritari”.

La Scuola di Chicago rappresenta una pietra miliare della storia della sociologia e ha lasciato

⁴⁵ Per una panoramica più esaustiva della sociologia della “razza” e del razzismo si rimanda al monumentale lavoro di Back-Solomos 2000 e a Hund-Lentin 2014. Per quanto riguarda gli aspetti metodologici a Bulmer-Solomos 2014. In italiano Frisina 2020.

un'eredità fondamentale in termini teorici e metodologici ma non è stata esente da aspre critiche che ne hanno messo in evidenza l'impostazione ancora positivista, volta a promuovere una visione evoluzionistica e progressista della società, in una prospettiva di pacificazione e neutralizzazione dei conflitti. Tale impostazione favorisce soluzioni che incrementano il controllo sociale in un'ottica governamentale e correzionale, utile agli interessi dello Stato. In tal senso, Robert Park è stato accusato di aver naturalizzato le relazioni razziali, ignorando le dinamiche di potere che attraversano la trama sociale e trascurando il carattere sistemico e strutturale del razzismo.

Parallelamente, W. E. B. Du Bois elabora una visione sociologica della "razza" molto diversa, fondata su un approccio globale e storico che tiene conto della profonda interconnessione tra "razza" e classe (Du Bois 2010). Du Bois, primo afroamericano a conseguire un dottorato presso l'Università di Harvard e fondatore della scuola sociologica di Atlanta, è una figura-cardine della cosiddetta "tradizione radicale Nera" e ha esercitato una decisiva influenza su pensatori e leader politici come Frantz Fanon, Martin Luther King, Malcolm X. Du Bois è stato il primo grande ricercatore sociale Nero e ha avuto un ruolo centrale nella costruzione della sociologia americana (Rauty 2008:33); eppure il suo lavoro di sociologo e pioniere degli studi sulla "razza" ha faticato ad avere il giusto riconoscimento accademico (Frisina 2020:26, Rauty 2008:20), probabilmente anche a causa del carattere militante e radicale del suo modo di fare ricerca e produrre sapere. Du Bois, credendo nel potere trasformativo delle scienze sociali, è stato infatti un intellettuale "organico" e impegnato in prima persona nella lotta contro la disuguaglianza razziale e a favore dell'emancipazione dei Neri negli Stati Uniti e nel mondo, in una prospettiva panafricanista e internazionalista tesa a combattere il colonialismo e la segregazione. Se il suo attivismo politico è di assoluta rilevanza, il suo contributo alla sociologia non è certamente da meno. Du Bois è stato uno dei primi studiosi, in anticipo anche rispetto alla Scuola di Chicago, a impiegare metodi qualitativi ed etnografici in una ricerca - pubblicata nel 1899 e frutto di un lungo lavoro di campo - sulla vita nei ghetti neri di Philadelphia (Du Bois 2008:80-104). Anche dal punto di vista teorico, la sua attività sociologica fornisce importanti spunti: secondo Du Bois, per studiare la "razza" è necessario andare oltre il presentismo sociologico e quello che oggi potremmo definire il "nazionalismo metodologico" in quanto è fondamentale considerarla nella sua dimensione storica e transnazionale, analizzandone le varie interconnessioni e ramificazioni. Per il pensatore afroamericano, la "linea del colore" è infatti un problema globale. Infine, Du Bois ha introdotto il concetto di "doppia coscienza", successivamente ripreso e rielaborato da altri eminenti studiosi

(Fanon 1952, Gilroy 2019). La “doppia coscienza”, che contraddistingue l’esperienza afroamericana in un mondo Bianco, è una condizione psicologica e culturale di presenza/assenza, di irriducibile ambiguità e conflitto tra l’essere “Nero” e l’essere “Americano”: “questa doppia coscienza, questo senso del guardarsi sempre attraverso gli occhi degli altri, di misurare la propria anima col metro di un mondo che ti guarda con divertito disprezzo e con pietà, è una sensazione davvero particolare. La propria dualità si avverte in ogni momento: il fatto, intendo, di essere un americano e un nero, due anime, due pensieri, due entità che lottano senza possibilità di riconciliazione, due contrastanti ideali in un solo corpo nero, a cui soltanto la propria forza tenace impedisce di essere lacerato in mille pezzi” (Du Bois 2007:9).

Nonostante gli innumerevoli spunti forniti dal pensiero di Du Bois, egli è stato a lungo posto ai margini dal canone disciplinare mainstream: nella sociologia della “razza” e razzismo, per molto tempo la prospettiva teorica dominante è stata rappresentata dal “paradigma race relations” che affonda le sue radici nella Scuola di Chicago ma è stato poi rielaborato principalmente da studiosi britannici Bianchi come Michael Banton (1967) e John Rex (2000), i quali tuttavia si distanziano dalla teoria di Park per vari aspetti. Banton adotta una prospettiva storica che tiene conto della storia e dell’evoluzione del concetto di “razza” nei vari contesti (Banton 2000), Rex pone l’accento sugli aspetti socio-politici che favoriscono le gerarchie razziali (Frisina 2020:44-46). Tuttavia il paradigma delle *race relations* è stato criticato per non aver considerato a sufficienza la questione del potere e per avere reificato le relazioni razziali. A tal proposito, Robert Miles ha proposto di spostare il focus dalle relazioni razziali ai processi di razzializzazione (Miles 1993, 2000), ovvero ai quei “processi che producono gruppi razzializzati in specifiche condizioni sociali e storiche, per meglio comprendere l’ideologia del razzismo al servizio di specifici processi economici e sociali, quali la difesa del dominio, la subordinazione e il privilegio” (Frisina 2020:47). Il concetto di razzializzazione (usato già da Du Bois e Fanon)⁴⁶ vira l’attenzione sul carattere processuale, dinamico della “razza”, intesa come categoria sociale produttiva e relazionale: “la razza che si fa verbo per razzializzare, per organizzare e disciplinare relazioni produttive materiali e affettive tra i soggetti sociali, e per definire gerarchie e processi di subordinazione e sfruttamento” (Curcio 2020:35). I processi di razzializzazione non riguardano però unicamente i soggetti che più subiscono la violenza materiale e simbolica del razzismo, ma investono l’intero corpo sociale a cui vengono assegnate identità diverse, poste in una relazione gerarchica e associate a privilegi o

⁴⁶ Per una puntuale genealogia storica e critica del concetto di razzializzazione si rimanda a Barot-Bird 2010.

svantaggi⁴⁷.

- *Critical Race Theory*

Con l'espressione "Critical Race Theory" (CRT) si intende un movimento eterogeneo e una "costellazione di studi" (Zanetti 2006:551) che si sono sviluppati *ab origine* nel mondo accademico americano a partire dagli anni Settanta grazie all'opera di studiosi e attivisti Neri, i quali hanno messo in discussione l'impostazione liberale classica del diritto⁴⁸. Come prospettiva teorico-pratica che affonda le sue radici nel clima culturale e politico dei *civil rights movements*⁴⁹, la CRT si muove così innanzitutto in ambito giuridico, criticando fortemente il costituzionalismo *color-blind* statunitense e ponendo le basi di una politica di "azioni positive" (*affirmative actions*) con l'obiettivo di contrastare il razzismo sistemico che attraversa tutta la società, ivi compreso il sistema di giustizia. La Critical Race Theory, unendo teoria e prassi politica, contesta la presunta neutralità del diritto, evidenziando quanto il razzismo sia profondamente incastonato nelle istituzioni e come la Bianchezza sia stata giuridicamente costruita in qualità di norma universale. Le dinamiche di razzializzazione, dunque, si innestano sul complesso giuridico-istituzionale, producendo e riproducendo costantemente disuguaglianza e discriminazione. In quest'ottica, la "razza" viene pensata come un costrutto sociale e giuridico dinamico che deve essere "preso sul serio" perché è in grado di innescare vasti e pervasivi processi di gerarchizzazione, marginalizzazione ed esclusione. Come scrive Petrucciani, riprendendo le parole di John Calmore, uno degli esponenti più importanti della CRT, "la teoria critica della razza comincia con il riconoscimento del fatto che la 'razza' non è un termine fisso. 'Razza', invece, è un complesso decentrato e fluido di significati sociali che si formano e trasformano sotto la pressione costante della lotta politica" (Petrucciani 2006:579).

In tale prospettiva, i *Crits* vedono nella "razza" non solo un dispositivo discriminatorio ma anche una nozione politica che apre nuovi orizzonti di mobilitazione ed emancipazione, oltre che di

⁴⁷ Sarah Mazouz, riprendendo il concetto di *racisation* elaborato da Guillaumin (2002), distingue tra le nozioni di "razzializzazione" e "razzizzazione": la prima designa il meccanismo di assegnazione razziale che riguarda tutti, la seconda indica il processo per il quale un gruppo dominante definisce un gruppo subalterno come "razza". In tal senso, i Bianchi sono razzializzati (*racialisés*) ma non razzizzati (*racisés*). (Mazouz 2020:48-53)

⁴⁸ Per una panoramica più approfondita di questo movimento, si rimanda a Crenshaw-Gotanda-Peller-Thomas 1995 e Delgado-Stefancic 2001. In lingua italiana si veda Thomas-Zanetti 2005.

⁴⁹ Da un punto di vista più strettamente intellettuale e teorico, possiamo individuare altre influenze sulla nascita e lo sviluppo della *Critical Race Theory*: i *Critical Legal Studies*, il femminismo della seconda ondata, la "tradizione radicale Nera" (Du Bois, James, Fanon, etc), il pensiero di Foucault, Derrida e Gramsci.

analisi critica. Come scrive Casadei riprendendo la riflessione di Guinier e Torres “la razza in senso politico, sradicata da qualsiasi concezione biologica, può aprire allora nuovi spazi di resistenza e di ‘democrazia partecipativa’, divenire “esperienza potenzialmente trasformativa, sia per gli individui che per la società” (Casadei 2016:31). Da questo punto di vista, come annota Zanetti, una delle intuizioni più feconde della CRT consiste nel pensare che i problemi di giustizia razziale non riguardino solo le “minoranze”, ma l’insieme del corpo sociale, il sistema democratico nel suo complesso (Zanetti 2006:559). In tal senso, secondo la suggestiva metafora elaborata da Guinier e Torres, la “razza” può essere concepita come il “canarino dei minatori”:

«I minatori si portavano spesso un canarino giù in miniera. Il canarino ha un sistema respiratorio più fragile di quello umano, e di conseguenza sarebbe morto, in caso di gas nocivi, molto prima che i miasmi potessero agire sui minatori. [...] Coloro che sono marginalizzati dal punto di vista della razza sono come il canarino del minatore: la loro sofferenza è il primo segno di un pericolo che minaccia tutti noi».

(Torres-Guinier 2005:127)

La *Critical Race Theory* offre, dunque, un contributo fondamentale non solo per rileggere la “razza” in senso critico e politico ma anche per ripensare concetti cruciali come uguaglianza, giustizia, democrazia. Per queste ragioni, pur essendo un’avventura intellettuale “emblematicamente, tipicamente americana” (Thomas-Zanetti 2005:XII), la sua visione innovativa dei rapporti fra “razza”, diritto e potere travalica i confini nazionali (e disciplinari): le elaborazioni teorico-pratiche articolate in seno alla CRT, attraverso una “traduzione” che tenga conto delle coordinate peculiari, possono essere infatti applicate con esito favorevole anche ad altri contesti (Casadei-Re 2007).

La *Critical Race Theory* ha inoltre fornito alle scienze sociali un significativo strumento epistemologico e metodologico, diventato nel corso del tempo molto popolare e discusso (non solo nel mondo accademico) (Mazouz-Lépinard 2019, 2021): l’intersezionalità (Hill Collins-Bilge 2016). Questo termine è stato coniato dalla giurista femminista afroamericana Kimberlé Crenshaw (1989, 1991) per indicare la sovrapposizione (o intersezione) di diverse identità sociali (“razza”, classe e genere nella versione “classica” alla quale possono essere aggiunti altri assi come la religione, l’età, la nazionalità, l’orientamento sessuale etc) e di quelle che possono essere le relative discriminazioni e oppressioni multiple o simultanee. È da sottolineare però “la complessa

genealogia dell'intersezionalità come postura critica, antecedente del resto alla nascita del termine stesso" (Perilli-Liliana 2012:130) che affonda le sue radici nel femminismo Nero, nei *Postcolonial* e nei *Queer Studies* (Hancock 2017). L'approccio intersezionale può rappresentare non solo una griglia interpretativa estremamente rilevante per l'analisi sociale contemporanea (Ribeiro Corossacz 2013) ma è anche uno strumento metodologico in grado di favorire una riflessività radicale che concerne il ruolo della ricercatrice e il suo posizionamento sul terreno di studio. Negli ultimi anni, il concetto di intersezionalità ha riscontrato un grande successo, sia nell'accademia che nel mondo dell'attivismo antirazzista e femminista (basti pensare al movimento "Non una di meno") ma è stato al contempo messo in discussione, ripensato anche alla luce di un uso alquanto superficiale e depoliticizzato che si fa dello stesso (Bilge 2014, Nash 2008)⁵⁰.

- prospettive femministe

La riflessione critica sulla "razza", all'intersezione con altri assi come il genere e la classe, si nutre dell'apporto fondamentale del pensiero femminista "della seconda ondata", in particolar modo di due correnti che lo attraversano: il femminismo Nero e il femminismo materialista. Tali prospettive coniugano inscindibilmente teoria e prassi, lavoro intellettuale e azione politica (Curcio 2019).

Con l'espressione "femminismo Nero" si definisce una corrente di pensiero e pratica politica che, a partire dagli anni Settanta, si focalizza sulla specificità dell'esperienza e del punto di vista della donna Nera, sistematicamente esclusa dalla produzione di sapere/potere (Hill Collins 2000, McLaurin 2001, Moïse 2019, Wing 2003). Le femministe Nere prendono le distanze dal femminismo mainstream Bianco che non è in grado di cogliere la particolare condizione delle

⁵⁰ Nel suo ultimo libro (Ajari 2022), il filosofo Norman Ajari ha duramente criticato la "doxa intersezionale", il femminismo Nero e il marxismo Nero mainstream, opponendo a queste teorie che vanno per la maggiore il paradigma "afropessimista". L'afropessimismo - che prende le mosse da alcune correnti della tradizione radicale Nera (*Black nationalism*, Black Power, panafricanismo, etc) spesso tacciate di essere patriarcali, sessiste o scioviniste - si configura come una forma di lucidità e presa di coscienza del vasto impatto della devastazione coloniale e razzista sulle vite dei Neri che sono stati privati della loro umanità, sottoposti a un processo di "degradazione ontologica". L'afropessimismo non è pessimista riguardo la capacità dei Neri di emanciparsi ma in merito alla possibilità che la società Bianca riesca a liberarsi del razzismo "ne*rofobico". Se il saggio appare molto spesso eccessivamente critico e virulento nei confronti del femminismo Nero (in particolar modo di bell hooks) accusato di integrarsi perfettamente nello status quo *liberal* e *politically correct* anche attraverso una demonizzazione dell'uomo Nero come patriarca violento, esso ha comunque il merito di dare spazio a prospettive teoriche meno conosciute come i *Black Male Studies* (in particolar modo il pensiero di Tommy Curry), l'afropessimismo di Frank Wilderson e Jared Sexton o voci meno note del *Black feminism* come Hortense Spiller e Saidiya Hartman.

donna Nera ma guardano criticamente anche l'antirazzismo standard a egemonia maschile che pone l'attenzione principalmente all'esperienza degli uomini Neri (Hull-Bell Scott-Smith 1982).

Le femministe Nere, ancora prima che il termine “intersezionalità” venga coniato da Crenshaw, mettono in luce la necessità di un'analisi intersezionale capace di considerare il processo di imbricazione e co-costruzione di sistemi di potere come il sessismo e il razzismo e di riarticolare le categorie di “Donna” e “Nero” pensate come naturali e auto-escludenti⁵¹. Lo storico *Statement* del Combahee River Collective (1977) un collettivo di femministe Nere e lesbiche, evidenzia l'interconnessione simultanea e molteplice di diversi assi di oppressione (Combahee River Collective 2018). Nel 1981 bell hooks - pseudonimo (che secondo la studiosa va riportato in minuscolo) di Gloria Jean Watkins, scrittrice e attivista afroamericana - pubblica “Ain't I a Woman? Black Women and Feminism” (hooks 2014), un libro di grande successo e impatto culturale in cui viene esposto *in nuce* il pensiero situato e militante di hooks che, attraverso la saldatura critica tra il discorso della razza e quella del genere, sfida il presunto universalismo del femminismo mainstream⁵². Sempre nel 1981, Angela Davis - studiosa e attivista radicale, icona delle Pantere Nere – pubblica “Donna, razza e classe”, uno dei testi seminali del *black feminism* in cui già dal titolo è evidente il focus sull'intreccio tra le varie dimensioni (Davis 2018): per Davis, l'articolazione dei rapporti di “razza”, classe e genere non riguarda unicamente la dimensione soggettiva ma si situa all'interno del sistema di produzione capitalistica.

La lettura anti-essenzialista e decostruzionista delle categorie di “sesso” e “razza” è un elemento centrale anche del cosiddetto “femminismo materialista”.

Il femminismo materialista è una corrente formata da antropologhe, sociologhe e scrittrici (tra cui Monique Wittig, Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet), che si sviluppa in Francia a partire dagli anni Settanta e si distingue nettamente sia dal femminismo liberale “classico” sia dal “femminismo della differenza” (Garbagnoli 2019). L'aggettivo “materialista” scelto da Christine Delphy per definire tale teoria femminista rimanda allo strumentario concettuale marxiano: in direzione contraria rispetto al processo di “naturalizzazione” che le investe, le relazioni tra “uomini” e “donne”, “Bianchi” e “Neri” sono concepite come

⁵¹ Per approfondire il tema dell'interconnessione tra sessismo e razzismo da un punto di vista antropologico si rimanda al saggio di Ribeiro Corossacz (2013). Per una lettura critica più di taglio storico si veda Perilli 2007. Per un'analisi dell'articolazione tra questione sessuale e questione razziale in Francia si veda Fassin 2006d. Segnalo anche il dialogo tra Mead e Baldwin sul tema del rapporto tra sesso e “razza” (Mead-Baldwin 2022:79-81).

⁵² Su questo tema si veda anche *Elogio del margine* (2020), una raccolta di saggi di bell hooks pubblicata in italiano (in particolar modo il capitolo “Riflessioni su sesso e razza”, pp.42-56).

specifici modi di produzione sociale, economica e ideologica. L'ordine sessuale e l'ordine razziale si intersecano ma non si sovrappongono mai completamente, così come, pur sviluppandosi ampiamente al suo interno, non coincidono con il sistema capitalistico. Secondo Sara Garbagnoli, sessismo e razzismo sono “due sistemi di oppressione articolati e non sovrapponibili. Essi permeano l'intero mondo sociale e si dispiegano attraverso una duplice forma materiale e ideologica: una rete di rapporti sociali di appropriazione e di inferiorizzazione e un sistema percettivo basata sulla credenza nell'esistenza di una ‘natura insita’ dei gruppi di sesso e razza” (Garbagnoli 2019:78). “Sesso” e “razza” (così come la classe) non sono però categorie naturali autoevidenti, bensì categorie sociopolitiche che determinano rapporti di produzione materiale e simbolica nel segno di una profonda ineguaglianza sociale.

Il pensiero anti-naturalista e anti-essenzialista del femminismo materialista ha tra le sue maggiori interpreti Colette Guillaumin, figura di spicco di questa corrente, nonché pioniera degli studi sulla razza in e razzismo in Francia (1972, 1981) e autrice della fondamentale raccolta di saggi recentemente tradotta e pubblicata in italiano: “Sesso, razza e pratica del potere. Un'idea di natura” (2020). In questo testo, Guillaumin teorizza il carattere sistemico, storico e “innaturale” di sessismo e razzismo: “uomini” e “donne”, “Bianchi” e “Neri” non si configurano come categorie naturali o universali ma sono il prodotto storico di rapporti asimmetrici di assoggettamento, sfruttamento e appropriazione da parte della classe dominante la quale, attraverso un'ideologia che fabbrica “un'idea di natura”, trasforma queste categorie sociopolitiche in gruppi naturali (Garbagnoli-Perilli-Ribeiro Corossacz 2020). In tale direzione, Ribeiro-Corossacz sottolinea che “non è possibile parlare di ‘donne’ e ‘neri’ in termini astratti, ma è necessario individuarli di volta in volta nei contesti storico-etnografici” (Ribeiro-Corossacz 2013:113).

- *approcci (neo)marxisti*

Nella vasta galassia del neo-marxismo, a partire dagli anni Settanta un prolifico filone di ricerca si è specializzato nella riconsiderazione critica del rapporto storico tra marxismo e “differenza” (razziale, di genere, etc) e nello sviluppo di una lettura materialistica di “razza” e razzismo come dispositivi di sfruttamento capitalistico e di governo delle popolazioni (Mellino-Pomella 2020, Mills 2003). Partendo dalla nozione di “capitalismo razziale” - elaborata da Cedric Robinson

(1983), figura di spicco del cosiddetto “marxismo nero” - questo approccio mette in luce l’interdipendenza tra sistema capitalistico e processi di razzializzazione. Secondo tale prospettiva, la “razza” non afferisce alla sovrastruttura ma si configura come un elemento costitutivo e centrale dello sviluppo capitalistico in quanto dispositivo di gerarchizzazione, produzione e governance che è sempre “al lavoro” (Curcio-Mellino 2012). Come per le prospettive storiche del razzismo di cui abbiamo parlato nel secondo paragrafo, anche qui la “razza” è concepita come un prodotto della modernità ma è innanzitutto tecnologia di potere, non solo sapere, ideologia discorsiva. In quest’ottica, il razzismo si configura come un fenomeno storico, materiale, sistemico e strutturale che sta al centro delle dinamiche capitalistiche. I meccanismi di razzializzazione sono inerenti all’organizzazione capitalistica del lavoro e della società, fondata sul principio di accumulo, creazione di valore e sfruttamento. In tal senso, Giuliano Gliozzi, nel suo importante studio storico sulle teorie razziali tra Cinquecento e Settecento, definisce la “razza” “un’ideologia della divisione internazionale del lavoro imposta dalla borghesia: un’ideologia, cioè, in grado di far passare come ‘naturali’ e perciò immutabili le diverse forme di subordinazione e di sfruttamento – dal commercio alla schiavitù – imposte alle popolazioni coloniali dalla borghesia europea” (Gliozzi 1977:599-600).

Anche per Immanuel Wallerstein, il concetto di “razza” è legato alla divisione assiale del lavoro nell’economia-mondo, nell’articolazione transnazionale tra centro e periferia⁵³: il razzismo (così come il sessismo) non è una semplice ideologia della disuguaglianza ma si configura come un sistema produttivo, atto a collocare i diversi gruppi nella struttura gerarchica della divisione del lavoro. In tal mondo, esso si è configurato come un pilastro culturale del capitalismo storico, connotato da una tensione costitutiva tra l’ideologia universalistica (elemento essenziale dell’incessante espansione e accumulazione di capitale) e i meccanismi sessisti e razzisti di differenziazione e segmentazione della forza-lavoro (fondamentali per abbassare il costo del lavoro e massimizzare il profitto) (Balibar-Wallerstein 2020:73-83).

⁵³ Alberto Burgio ha fatto giustamente notare che la razzializzazione della lotta di classe avviene non solo sul terreno internazionale ma anche a livello “interno” con la trascrizione del conflitto sociale in chiave naturalistica. Le classi subalterne e “pericolose” (poveri, vagabondi, clochard, etc) vengono poste in un rapporto di analogia con i “selvaggi” e rappresentate come “razze” inferiori (Burgio 2020:92-97, 104-115). Questo meccanismo si dipana anche secondo logiche territoriali: in Italia, il Sud del paese subisce un processo di razzializzazione e inferiorizzazione che lo associa a una “razza bastarda” (contaminata da sangue africano) e “maledetta” (Teti 1993). Anche l’Irlanda subisce un processo analogo: la razzializzazione del nativo irlandese, concepito come un “tipo antropologico” inferiore, è un importante laboratorio razziale della storia. In virtù di questo processo di razzializzazione subito, i migranti irlandesi e italiani negli Stati Uniti non venivano inizialmente considerati Bianchi (Jacobson 1998).

L'approccio materialista alla "razza" non si limita a rileggere la storia del capitalismo moderno ma fornisce alcuni cruciali strumenti per capire il presente: i dispositivi di *race management* sempre all'opera innescano processi di esclusione, inclusione differenziale, effetti biopolitici/necropolitici, producendo *corps d'exception*, non persone, vite di scarto, "nuovi schiavi". In tal senso, secondo la nota definizione della geografa Ruth W. Gilmore⁵⁴ "il razzismo è la produzione e lo sfruttamento, legittimati in qualche modo dallo Stato, di diversi gradi di 'vulnerabilità a morte prematura' tra i diversi gruppi sociali, nell'ambito di geografie politiche distinte ma tuttavia densamente interconnesse" (Gilmore 2007:261).

Da questo punto di vista, ci possiamo trovare di fronte non solo a un "razzismo senza razze" ma anche a un "razzismo senza razzisti" che, al di là delle intenzioni individuali o delle ideologie politiche, funziona come meccanismo "cieco" di stratificazione sociale (Fassin 2019). Miguel Mellino, parafrasando Gilmore, ha affermato provocatoriamente: "anche se tutti i bianchi dovessero sparire, il capitalismo continuerebbe a essere razziale"⁵⁵. L'idea che il razzismo non sia "una questione di persone" ma di sistema si può rintracciare anche nel pensiero di Frantz Fanon il quale invita a "smettere di considerare il razzismo come un atteggiamento mentale, come una tara psicologica" (Fanon 2006:50). Con particolare riferimento alla situazione coloniale, di cui il pensatore martinicano è stato uno dei più acuti e critici analisti, il razzismo appare una "tendenza insita in un determinato sistema" (Fanon 2006:53) che implica un processo di gerarchizzazione e inferiorizzazione dei dominati: è necessario dunque considerarlo nella sua natura strutturale, sistemica, storica. Come annota la scrittrice e attivista Ijeoma Oluo: "il razzismo sistemico è una macchina che funziona indipendentemente dal fatto che tiriamo o meno le leve e, lasciandola in funzione, siamo responsabili di ciò che produce. Dobbiamo proprio smantellare la macchina se vogliamo un cambiamento" (Oluo 2023:52).

In quest'ottica, l'approccio all'antirazzismo è decisamente differente rispetto alla prospettiva pedagogica/culturalista. L'antirazzismo non si risolve in un programma di educazione interculturale, in un sistema di sanzioni giuridiche o nella *mise en place* di una "ragione umanitaria"

⁵⁴ Ruth Gilmore è una geografa radicale, accademica e attivista per l'abolizionismo carcerario, una delle più importanti studiose del complesso carcerario-industriale *made in Usa* e dei processi di criminalizzazione e incarcerazione di massa della popolazione afroamericana negli Stati Uniti. Per conoscere in modo più approfondito il suo pensiero sul capitalismo razziale, si consiglia la visione del breve film "Geographies of Racial Capitalism", disponibile online: <https://antipodeonline.org/geographies-of-racial-capitalism/>

⁵⁵ Pensiero espresso durante il corso online "Marxismo, capitalismo e critica della razza. Un confronto con la tradizione radicale nera", tenuto da Mellino e organizzato da Punto Input/DeriveApprodi (febbraio-marzo 2021), la cui frequenza mi ha fornito molti spunti per la stesura di questo paragrafo.

(Fassin 2018) ma si traduce in un impegno politico e militante che implica un cambiamento profondo, una ripolitizzazione della questione della “razza” che passa attraverso una messa in discussione radicale della società capitalistica (Palmi 2020).

-filosofia politica

Gli approcci neomarxisti si occupano soprattutto della dimensione transnazionale della “razza”, concepita come uno degli elementi-chiave dell’espansione del capitale. Anche il pensiero del filosofo politico di origine giamaicana Charles Wade Mills si muove in questa direzione ma aggiunge nuove e originali argomentazioni. In “The Racial Contract”, Mills rilegge la teoria del contratto sociale alla luce del colonialismo europeo che ha dato origine a un contratto razziale globale, una grande partizione tra Bianchi e non Bianchi (Mills 1997). Secondo il contrattualismo classico, l’origine della libertà nella nostra società è da rintracciare nell’azione degli uomini che in quanto liberi e uguali decidono di uscire da uno stato di natura conflittuale, sottomettendosi spontaneamente - attraverso il cosiddetto “contratto sociale” - a un potere superiore incarnato sostanzialmente dallo Stato. Qui Mills coglie un’omissione nel racconto originario in quanto questo patto comprende solo gli uomini Bianchi, escludendo sia le donne che i Neri⁵⁶. L’istituzione di questa gerarchia transnazionale, persistente e ancora attuale, non si esplica in un singolo evento ma è il risultato di processi complessi. Mills ne individua in particolare tre, i cosiddetti *sub-contracts*, che formano l’ossatura del contratto razziale: il contratto di espropriazione, di schiavitù e di colonizzazione. Il contratto razziale ha una dimensione morale, politica ed epistemologica: stabilisce un sistema politico e giuridico razziale, garantendo i privilegi e i vantaggi dei cittadini Bianchi e mantenendo la subordinazione dei non Bianchi (Mills 1997). Questo sistema prevede una profonda compenetrazione tra globale e nazionale, tra processi locali e transnazionali.

Il filosofo di origini sudafricane David T. Goldberg si concentra spesso nelle sue trattazioni sulla dimensione nazionale della “razza”: in “The Racial State” sostiene che la “razza” sia parte integrante della formazione concettuale e materiale dello Stato moderno (Goldberg 2002). Per Goldberg, la filosofia liberale classica - ovvero il corpus delle teorie fondanti dello stato moderno

⁵⁶ In tal senso Mills si ispira, sin dal titolo, all’analisi di Carole Pateman nel suo libro “Il contratto sessuale” del 1988 in cui teorizza le conseguenze dell’assenza delle donne nel contratto sociale e il loro confinamento nella sfera privata attraverso il matrimonio. Mills e Pateman hanno fatto dialogare le loro due teorie in un saggio più recente in cui, pur con sfumature di pensiero diverse, concordano nel ritenere che le società occidentali siano state fondate sin dalle origini su un contratto che al contempo razziale e sessuale, nel senso che è strutturato su una logica di dominio da parte di uomini Bianchi sui non-Bianchi e sulle donne (Mills-Pateman 2007).

- ha avuto un ruolo centrale nello sviluppo e nel consolidamento di una cultura razzista che sta alla base del funzionamento dello Stato, delle sue retoriche e ideologie, delle sue pratiche di amministrazione e gestione del territorio. Il governo delle popolazioni, messo in atto dallo Stato moderno, innesca spesso dinamiche di razzializzazione che colpiscono determinati gruppi “minoritari” e “marginali” (i migranti, i poveri, le classi popolari, le minoranze religiose, etc). Come annota Balibar dunque: “in questo senso *tutti* gli Stati contemporanei – anche se il razzismo non è *istituzionalizzato* come fondamento ideologico della cittadinanza – sono degli ‘Stati razziali’, poiché comportano delle disuguaglianze e dei conflitti sociali rappresentabili in termini di differenza razziale o di suoi equivalenti: la differenza etnica, la condizione migratoria” (Balibar 2005:23). Già precedentemente, nel suo fortunato libro scritto a quattro mani con Immanuel Wallerstein “Razza, nazione, classe” (2020), Etienne Balibar metteva in evidenza la relazione costitutiva tra razzismo e nazionalismo: il legame tra i due fenomeni non è questione di causalità né di similitudine ma di articolazione storica. Tra razzismo e nazionalismo c’è un intreccio profondo, intrinseco, storicamente determinato: l’uno ha alimentato l’altro e viceversa (Balibar 2020:85-125). Come osserva Achille Mbembe, “razza” e razzismo non sono dunque fenomeni che appartengono al passato coloniale, contingenti ed “eccezionali” rispetto alla Stato capitalistico e democratico bensì si presentano tuttora come i “corpi notturni” delle stesse democrazie moderne occidentali in cui il razzismo si è “fatto cultura e respiro”, infiltrandosi “nei pori e nelle vene della società” (Mbembe 2019:73).

-studi postcoloniali e decoloniali

Gli studi postcoloniali⁵⁷ emergono a partire dalla fine degli anni Settanta come filiazione diretta del postmodernismo in seguito all'implosione delle metanarrazioni occidentali e alla crisi dello statuto epistemologico delle scienze umane e sociali. Essi non costituiscono una vera e propria

⁵⁷ È impossibile in questa sede approfondire adeguatamente una “materia” complessa e per certi versi controversa come i *Postcolonial Studies*. Si rimanda in tal senso ai testi introduttivi di Loomba (2006) e Young (2005). Per una lettura critica degli studi postcoloniali si consiglia la lettura del testo di Mellino (2005). Per una prospettiva anche più radicalmente critica si rimanda al saggio di Bayart che vede negli studi postcoloniali una sorta di moda accademica (Bayart 2010) e al recente libro del filosofo Olúfemi Táíwò che si scaglia contro la *decolonization industry*, considerando la “decolonizzazione” un paradigma accademico ormai stantio e improduttivo anche se onnipresente (Táíwò 2022).

disciplina o una scuola ma si configurano come un insieme eterogeneo di idee e pratiche in cui confluiscono varie correnti di pensiero tra cui il marxismo, il femminismo, il postmodernismo, la critica letteraria, la “French Theory” (in modo particolare Foucault, Derrida, Deleuze), il pensiero di Antonio Gramsci (nello specifico la sua riflessione su egemonia e subalternità). Secondo questa prospettiva di ricerca, l’ideologia coloniale ha plasmato il pianeta attraverso l’instaurazione di gerarchie di genere, classe, “razza” che strutturano gli Stati-nazione e gli spazi globali. La produzione di sapere non può prescindere da tale contesto, ma è profondamente incastonata nelle relazioni di potere che caratterizzano questa determinata congiuntura storica. I *Postcolonial Studies*, dunque, mettono in discussione la presunta neutralità delle scienze sociali, evidenziandone il carattere funzionale e “imbricato” nei progetti di dominio occidentale. Il sapere, dunque, non è mai innocente, neutro, universale ma è sempre situato e posizionato. L’obiettivo principale dei *Postcolonial Studies*, in particolare dei suoi pensatori più rappresentativi (Edward Said, Gayatri C. Spivak, Homi K. Bhabha), è di analizzare criticamente il discorso coloniale e la persistenza delle sue strutture (mentali e materiali) nel mondo contemporaneo: a dispetto di quello che potrebbe far superficialmente pensare il prefisso -post, il (post)colonialismo è “un passato che non passa” in quanto continua ad accumularsi nel “presente imperfetto”, generando disuguaglianze materiali e immaginari razziali (Grechi-Gravano2016). È necessario dunque decolonizzare il sapere egemonico, provincializzando l’Europa (Chakrabarty 2000) e dando spazio a prospettive “altre”, subalterne. In quest’ottica, la critica postcoloniale non è solo un’analisi teorica ma si configura come “una prospettiva politica e una filosofia attivista finalizzate alla denuncia e alla contestazione di tali squilibri, proseguendo così, benché con forme del tutto nuove, le lotte anticolonialiste del passato” (Young 2005:11).

Gli studi decoloniali hanno molto in comune con i *Postcolonial Studies* ma rappresentano comunque una corrente distinta, dotata di una propria genealogia che affonda le sue radici in America Latina mentre gli studi postcoloniali si configurano come un movimento intellettuale intrapreso principalmente da autori delle ex colonie inglesi o francesi dell’Asia, dell’Africa e del Medio Oriente. I principali fautori dell’“opzione decoloniale” (Mignolo-Escobar 2010) fanno parte del gruppo Modernidad/Colonialidad o Proyecto M/C, uno dei più importanti collettivi di pensiero critico latinoamericani: si tratta di una rete transdisciplinare e multigenerazionale che comprende i sociologi Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, i semiologi Walter Mignolo e Zulma Palermo, la pedagoga Catherine Walsh, gli antropologi Arturo Escobar e Fernando Coronil,

il critico letterario Javier Sanjinés e i filosofi Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones e Nelson Maldonado-Torres. La prospettiva decoloniale propone una discussione critica sui rapporti di potere che legano strettamente capitalismo, modernità e razzismo a partire dal 1492, con l'inizio della colonizzazione europea del territorio americano e la conquista, il genocidio e l'etnocidio dei suoi popoli nativi. Ciò implica un processo di razzializzazione, che è alla base della modernità europea e dell'instaurazione di un "sistema-mondo capitalistico/patriarcale occidentalocentrico/cristianocentrico moderno/coloniale" (Grosfoguel 2017:35). Gli effetti di tale processo sono ancora presenti e vivi nelle pratiche e nei discorsi che dominano le società contemporanee (un caso emblematico è quello del governo delle migrazioni e delle mobilità). La "colonialità del potere" è dunque un sistema ancora attuale (che non si è estinto con la fine del colonialismo), attivo e operante: esso plasma i rapporti di forza, gli spazi geopolitici, le forme di vita su scala globale e locale e si basa sulla "razza" come principio costitutivo e organizzativo che struttura le molteplici gerarchie del sistema-mondo (Quijano 2000). La *colonialidad* riguarda anche le strutture epistemologiche, i modi in cui si osserva e interpreta la realtà: in quest'ottica anche le prospettive critiche (come i *Postcolonial Studies* e il marxismo) vanno decolonizzate perché sono comunque radicate nelle università occidentali. Gli studi decoloniali si propongono dunque di "rompere la colonialità" e costruire un futuro transmoderno, coniugando prassi politica e indagine teorica. Tale approccio mira a tenere assieme lo studio dell'economia politica (spesso trascurato nei *Postcolonial Studies*), l'analisi dei processi culturali (spesso trascurata nelle teorie del sistema-mondo) e una prospettiva storica *de longue durée*, capace di connettere processi storici (in primis il cruciale 1492) e dinamiche sociali contemporanee (Grosfoguel 2017). È fondamentale altresì considerare ciò che emerge "dal basso", dall'esperienza di "doppia coscienza" e di lotta delle persone che sono state costruite, classificate e gerarchizzate dallo sguardo imperiale/coloniale/nazionale/razzista. Ispirandosi alla produzione teorica, politica e artistica chicana (con particolare riferimento a Gloria Anzaldúa 1987), Walter D. Mignolo ha elaborato un "pensiero del confine" (*border thinking*), concepito come un'opzione epistemica decoloniale e critica che dà vita a un *in-between* (Bhabha 1994), uno spazio liminare di contestazione e di resistenza, in grado di produrre narrazioni alternative ai discorsi ufficiali e istituzionali, dando voce alle soggettività "altre" e ai saperi subalterni. Da questa visuale, il confine può essere interpretato come un importante strumento epistemico e metodologico in vista di un progetto di decolonizzazione della conoscenza e di superamento del nazionalismo metodologico. "Vedere

come il confine” (*seeing like a border*) significa sviluppare uno sguardo obliquo e critico in grado di decentrare la modernità occidentale e il corollario concettuale ad esso collegato (Mignolo 2000).

-studi culturali

Gli “studi culturali” rappresentano un indirizzo di ricerca che si è sviluppato in Inghilterra a partire dalle attività del Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) dell’Università di Birmingham⁵⁸. Il CCCS, fondato alla fine degli anni Cinquanta, diventa un fulcro internazionale di produzione di sapere critico sotto la direzione di Stuart Hall, a partire dagli anni Sessanta. Gli studi culturali si configurano come “un campo ibrido e transdisciplinare, contingente, in continua formazione” (Hall-Mellino 2007:17) che combina una varietà di approcci critici (la critica letteraria, la semiotica, l’antropologia ed etnografia postmoderna, il marxismo, il femminismo, il post-strutturalismo, gli studi postcoloniali, il pensiero di Derrida, Foucault, Lacan, Gramsci etc). Essi pongono al centro dell’analisi l’interconnessione e l’interazione tra cultura e potere e riflettono così le tensioni e i conflitti dell’epoca, legati all’ordine neoliberale e postfordista, al thatcherismo, alle nuove articolazioni di “razza” e razzismo nell’Inghilterra postcoloniale (Centre For Contemporary Cultural Studies 1982).

Come si è detto, il sociologo di origine giamaicana Stuart Hall è una delle figure di spicco dei *Cultural Studies*: membro della New Left inglese e studioso militante, nei suoi lavori ha spesso indagato il rapporto tra *Englishness* e *Blackness*, focalizzandosi in particolare sull’analisi de razzismo nella società britannica (nel suo intreccio con dinamiche di classe) e l’esperienza culturale della diaspora Nera nel Regno unito (Hall 2006, 2015). Il suo pensiero si situa all’intersezione tra biografia personale, posizionamento politico e teoria critica⁵⁹. Hall ha elaborato una “teoria complessa del razzismo” che tiene insieme sia la dimensione sociale-materiale che quella soggettiva-psicologica, evidenziando l’interdipendenza profonda tra economia, politica, cultura e soggettività: il razzismo dunque pervade l’intera trama sociale attraverso dispositivi di gerarchizzazione e distribuzione di privilegi simbolici e materiali che influenzano fortemente la

⁵⁸ Per una storia dettagliata dello sviluppo degli studi culturali in Gran Bretagna e delle attività del Centro si rimanda a Mellino 2013:21-60.

⁵⁹ Sulla sua complessa figura si veda il documentario “The Stuart Hall Project” (2012) del cineasta e artista visivo John Akomfrah, uno dei fondatori del Black Audio Film Collective, collettivo di artisti e registi inglesi Neri e piattaforma creativa (attiva dal 1982 al 1998) che ha rispecchiato le tensioni sociali e razziali dell’epoca.

vita delle persone sotto ogni aspetto. Tuttavia, per Hall, la “razza” è un significante fluttuante e duplice che si articola in modo composito e “imbricato” nelle società razzialmente strutturate (come quelle europee postcoloniali) e funziona sia come meccanismo di assoggettamento che come pratica di soggettivazione. In quest’ottica, l’antirazzismo si deve tradurre in impegno politico militante, non in un semplice richiamo morale o pedagogico (Frisina 2020:50-54). A tal proposito, Hall sottolinea il ruolo dell’arte e della cultura non solo nel sostenere, ma anche nel mettere in discussione l’egemonia razziale attraverso una rinnovata rappresentazione della *Blackness* da parte di artisti Neri, soprattutto nel campo della cinematografia e delle arti visuali (Hall 2015:161-204). Anche Paul Gilroy, altro illustre esponente dei *Cultural Studies* britannici, vede nella cultura un campo di battaglia e risignificazione della “razza”: in “There Ain’t no Black in the Union Jack” (Gilroy 1987) riflette sull’essere Neri nel Regno Unito in un periodo storico (gli anni Ottanta) connotato dall’ascesa di un “nuovo” razzismo culturalista. Per lo studioso di origine caraibica, la Nerezza è una fonte di creatività controculture e di mobilitazione politica (Frisina 2020:55). In questa direzione, nel suo rinomato libro “The Black Atlantic” (Gilroy 2019), Gilroy espone la teoria dell’“Atlantico Nero” inteso come uno spazio transnazionale di produzione di “controculture della modernità” in cui si specificano forme culturali ed estetiche fluide, sincretiche, instabili. L’emergere di questo spazio ibrido, irriducibile a qualsiasi principio nazionale o etnico, è strettamente connesso all’esperienza storica e sociale della diaspora Nera. Lo sradicamento, il *middle passage* e la schiavitù hanno avuto conseguenze nefaste sulla vita di milioni di persone ma hanno anche permesso lo sviluppo di una (contro)cultura Black globale che si fonda sulla memoria e sulla “doppia coscienza” (concetto che Gilroy riprende da Du Bois). L’“Atlantico Nero” concepito come un sistema culturale, politico ed estetico non può dunque essere dissociato dalla matrice socio-economica e dalle dimensioni materiali della schiavitù transatlantica.

Il concetto di “Black Atlantic” ha avuto un importante eco nel mondo accademico e artistico e ha ispirato numerose riflessioni e rivisitazioni: uno degli sviluppi più interessanti è legato alla nozione di “Mediterraneo Nero” inteso come un archivio “alternativo” di corpi, immagini, pratiche e memorie che mettono in discussione le narrative eurocentriche delle mobilità transmediterranee e generano modernità multiple e contrappuntistiche (Proglia 2019). Tale termine è stato coniato dalla studiosa di letteratura postcoloniale e migrazioni transnazionali Alessandra Di Maio e si è successivamente articolato sia come tema di ricerca sia come metodo di analisi che attraversa molteplici discipline (la storia, la geografia, l’antropologia, la letteratura, i visual studies, gli studi

culturali e postcoloniali etc) e incrocia sovente realtà extra-accademiche come l'attivismo sociopolitico e la creazione artistica⁶⁰. Il principale obiettivo degli studiosi che si rifanno al concetto di *Black Mediterranean* è rileggere il Mediterraneo in una prospettiva globale e critica, capace di ripensare i rapporti tra Europa e Africa e di riconsiderare la “presenza nera” nel mare nostrum e nel Vecchio Continente (Proglione et alii 2021).

Il Black Mediterranean Collective, un gruppo di accademici che si riconoscono in tale nozione e metodo di ricerca, presenta il proprio progetto con queste significative parole:

«I contributi tentano di mostrare la presenza di altre modernità che contestano e oltrepassano l'eurocentrismo paradigmatico che caratterizza la storia regionale dell'area mediterranea. Il nostro sguardo contiene invece una molteplicità di tempi e di forme geografiche; ma è anche il punto di partenza per l'elaborazione di soggettività diasporiche, nomadiche, eccentriche, e decoloniali; per la costruzione di corpi-fuori-posto che sovvertono le genealogie imposte dalla linea del colore, dalla discorsività sul genere e sulla razza, inventando così nuovi posizionamenti a partire da un uso strategico della cultura e dello spazio pubblico. In questo senso il Black Med costituisce sia una riflessione attiva che un archivio vivente di uno spazio in divenire».⁶¹

All'Atlantico Nero si ricollega anche la prospettiva del “Mediterraneo Blues” elaborata da Iain Chambers: il Mediterraneo, come “mare postcoloniale”, è una formazione culturale e storica complessa, multipla, conflittuale (Chambers 2020). È soprattutto la musica (nella sua profonda interazione con le arti visive) a esprimere tale eterogeneità: i suoni (e le immagini) che attraversano il Mediterraneo (e l'Atlantico) offrono un'idea alternativa del “mare di mezzo”, raccontano un'altra storia, diventano una fonte di perturbazione critica e provocano un taglio nelle cartografie esistenti. Fare della musica (e in più in generale delle arti audiovisive) un metodo, percorrere le mappe musicali e seguire i ritmi ibridi e mobili del jazz, del funk, del r&b, del soul, del reggae, del rap, del rebetiko, del raï, della musica gnawa, etc significa oltrepassare e scompaginare i confini nazionali, le identità fisse, la separazione tra la sponda Sud e quella Nord. In questo modo, è possibile far riemergere le sedimentazioni composite della storia mediterranea tra le pieghe delle

⁶⁰ Un esempio significativo è il progetto artistico di Invernomuto “Black Med” (<https://blackmed.invernomuto.info>), iniziato nel 2018 in occasione di Biennale Manifesta a Palermo, durante la quale si è tenuto anche il colloquio internazionale “ReSignifications: The Black Mediterranean” che ha riunito accademici, attivisti e artisti per confrontarsi su questo tema.

⁶¹ <https://www.blackmediterranean.org/>

memorie rimosse o sommerse e, al contempo, ripensare il presente e il futuro in senso polifonico e molteplice. Scrive Chambers:

«Questo Mediterraneo ‘illecito’ o ignorato diviene uno spazio sperimentale in cui appare possibile prendere in considerazione nuovi modi di ascoltare e di guardare il mondo espressi nella musica e nelle arti visive: un nuovo stile di pensiero. Un senso molto diverso della storia come grafia innovativa della memoria, della sua perdita e della sua ricomposizione, allude a un Mediterraneo che è più una provocazione flessibile che un paradigma rigido».

(Chambers 2020:70)

In una direzione simile si muove il gruppo di ricerca “S/Murare il Mediterraneo”⁶², un collettivo formato da accademici, artisti e attivisti che hanno dato vita a “una metodologia impura, randagia, erratica, fluttuante” (Zaccaria 2016a:241) con l’intento di “smurare”, di decostruire la verticalizzazione oppositiva tra Vecchio/Nuovo mondo, Mediterraneo/Atlantico, Sud/Nord, Europei/migranti, etc (Cazzato-Silvestri 2016). Questa opzione metodologica ed epistemica si traduce in un “andare tra tre sponde, entro orizzonti teorici e metodologici da (ri)mettere costantemente a fuoco, dove metodologie indisciplinate e interdisciplinari sono interrogate e intrecciate” (Zaccaria 2016a:242). Ispirandosi al *Black Atlantic* (ma anche e soprattutto al pensiero di confine di Anzaldúa, ai *Postcolonial* e *Subaltern Studies* e agli studi decoloniali latinoamericani, etc), Paola Zaccaria, fondatrice del collettivo, ha coniato ed elaborato la nozione di “TransMediterrAtlantico” per “sottolineare l’interpenetrabilità di acque, narrazioni, rappresentazioni e culture che è stata attivata dalla colonialità/modernità” (Zaccaria 2016b:23).

Mettere in connessione e in risonanza il Mediterraneo e l’Atlantico significa non solo riconoscere l’intreccio storico di scambi, discorsi e immagini che hanno forgiato la modernità ma anche creare un terreno fertile per ripensare e sovvertire tale traiettorie, per tracciare inedite cartografie.

In questa direzione, è necessario attivare un processo di *desprendimiento* (*de-linking*) (Mignolo 2000), ovvero di sganciamento dal pensiero eurocentrico attraverso nuovi modelli di pensiero e pratiche di attivismo transculturale (Zaccaria 2014)⁶³. Anche in questo caso, il linguaggio artistico (visuale, musicale, letterario, etc) è visto come un mezzo privilegiato per “bucare” i confini e

⁶² <https://smuraremediterraneo.wordpress.com/>

⁶³ Su questo argomento, rimando anche al mio saggio sulle forme di controvisualità nel *borderscape* ispano-marocchino: Turchetti 2019.

decolonizzare lo sguardo.

1.8. Osservare la “razza”, vedere il colore: Nerezza, bianchezza e visualità

In apertura della caustica pièce teatrale “Les Nègres”, lo scrittore e drammaturgo francese Jean Genet annota: “una sera un uomo di teatro mi chiese di scrivere un’opera da far recitare ad attori neri. Ma che cos’è poi un nero? E soprattutto di che colore è?” (Genet 2019:15, traduzione mia). Questa breve ma folgorante riflessione di Genet sembra invitarci a non dare nulla per scontato. Dobbiamo, infatti, continuamente chiederci che cosa sia la “razza” e cosa sia il colore e dobbiamo interrogare la natura del rapporto che li tiene legati. Il colore della pelle è un dato biologico di per sé neutro; è la “razza”, in quanto “lente” storicamente e culturalmente determinata, ad attribuirgli un grande significato (Jablonski 2020): tra “razza” e colore della pelle vi è dunque un rapporto stretto e profondo (anche se non “necessario” o inevitabile). A tal proposito, Anna Scacchi scrive: “non è facile definire che cosa sia la razza, ma la maggior parte di noi concorda nel ritenere che consista in qualcosa che possiamo vedere, cioè un aspetto dell’identità scritto nel corpo e in particolare sulla pelle. Tra i tratti fisici che segnano, e assegnano, la razza – capelli, forma del naso o degli occhi, labbra, dimensione dei genitali e così via – è infatti il colore della pelle a essere nella cultura occidentale il marcatore razziale per eccellenza” (Scacchi 2017:15). Il processo di “epidermizzazione della razza” (Fanon 1952), basato sull’opposizione binaria e “visibile” tra “Bianco” e “Nero” (in cui “Bianco” è il referente universale dell’Umanità mentre “Nero” è il polo marcato razzialmente e spesso posto “sotto la linea dell’umano”), affonda le proprie radici storiche nelle gerarchie di colore stabilite all’epoca della schiavitù transatlantica e del colonialismo. Tuttavia, il colore non è mai un segno trasparente e inequivocabile: i criteri di determinazione razziale che stabiliscono chi è Bianco o chi è Nero sono variegati e non si fondano unicamente sul colore della pelle. In Brasile ci si basa sull’apparenza fisica, negli Stati Uniti sulla discendenza (*one drop rule*), nel mondo arabo-musulmano sulla genealogia e sull’affiliazione. Il colore, dunque, non è una realtà autoevidente come si è soliti pensare in quanto la percezione dello stesso varia a seconda delle epoche storiche e dei contesti geografici e dipende dai modi in cui pensiamo e vediamo la “razza”. Ribeiro Corossacz tiene a sottolineare che “la percezione del colore non sia un fatto puramente ‘naturale’, pertinente al semplice funzionamento dell’occhio umano ma come essa sia determinata da contesti storici e culturali, da motivazioni e contestazioni politiche, attraversata da tensioni e manipolazioni collettive e individuali. E soprattutto che la percezione del colore non

è dissociabile dall'ideologia che storicamente ha definito i contenuti sociali dei gruppi di colore, l'ideologia razzista" (Ribeiro Corossacz 2012:63).

In questo paragrafo, così, cercheremo di esplorare il rapporto tra "razza", colore e visualità: indagheremo innanzitutto il binomio Bianco/Nero, addentrandoci nei territori dei *Black(ness) Studies* e dei *Whiteness Studies* e soffermandoci in particolare sui modi in cui la Nerezza e la Bianchezza – in quanto costruzioni storiche, politiche, estetiche - vengono pensate, rappresentate, visualizzate. Tale opposizione binaria definisce i termini del discorso ma, come rileva Jablonski, "l'ordine razziale globale ha sempre compreso molto di più che il semplice bianco e nero" (Jablonski 2020:18). L'ideologia razzista, infatti, chiama in causa altri tratti fisici (il naso, le labbra, i capelli, la forma del cranio, etc) ma anche caratteristiche morali, caratteriali, intellettuali. Inoltre, "Bianco" e "Nero" sono i due poli astratti ed "estremi" di un modo di pensare e vedere che concepisce anche altre sfumature di colore⁶⁴, seppur in una prospettiva sempre gerarchica. Il *colorism*⁶⁵ è una pratica storicamente radicata e diffusa in varie società (incorporata e rafforzata poi nell'ideologia coloniale e razziale), basata sul primato delle tonalità chiare di pelle (Ndiaye 2006). Anche all'interno delle comunità Nere, si privilegiano le carnagioni più chiare. Ciò ha conseguenze tangibili sulla condizioni di vita: le persone Nere con la pelle più chiara hanno redditi più alti, sono considerate più belle e sono maggiormente rappresentate nel mondo della moda, del cinema, della pubblicità, etc. Il *colorism* il quale tocca in particolare le donne, incentiva così pratiche di sbiancamento della pelle che muovono un'enorme industria cosmetica a livello globale (Hunter 2005). Il binomio Bianco/Nero deve essere dunque problematizzato e indagato in maniera critica, cercando non solo di cogliere le molteplici sfumature e i diversi significati che lo attraversano ma anche esplorando le pratiche di contestazione, trasgressione e oltrepasamento della linea del colore (Bargna 2020). Come vedremo, si tratta soprattutto di pratiche performative, artistiche e controvisuali che, agendo all'intersezione tra estetica e politica, decostruiscono e rimettono in gioco in maniera creativa segni, significati, immagini e immaginari. In tal senso, scomponendo prismaticamente il "Bianco" e il "Nero", esse offrono uno sguardo inedito che

⁶⁴ Per dimostrare l'astrattezza di termini come "Bianco" e "Nero", l'artista brasiliana Angelica Dass ha creato il progetto fotografico "Humanæ" in cui il colore della pelle delle persone ritratte viene abbinato alla palette industriale della marca Pantone: in questo modo l'artista mostra la molteplicità di sfumature possibili della pelle che non può essere ricondotta a riduttive etichette come "Bianco", "Nero", "Giallo", etc.

<https://angelicadass.com/photography/humanae/>

⁶⁵ *Colorism* è un termine coniato negli anni Ottanta dalla scrittrice Alice Walker, autrice del romanzo "Il colore viola". Nel corso degli anni, è diventato un concetto popolare sia nel mondo accademico che nell'ambito dell'attivismo socio-politico. Si veda, a tal proposito, il podcast "Sulla razza" (in particolare l'episodio 2).

permette di vedere (attraverso) la “razza” da una differente visuale.

-Black(ness) Studies

Come abbiamo già detto precedentemente, i *Black Studies* si sviluppano in primis negli Stati Uniti a partire dagli anni Sessanta (per poi diffondersi e radicarsi anche nel Regno Unito, in America Latina e nei Caraibi) con l’obiettivo di indagare la specificità dell’esperienza Nera nel mondo contemporaneo. La Nerezza⁶⁶ viene concepita innanzitutto come il frutto di un processo esogeno di razzializzazione, un’identità assegnata dall’esterno, pensata e forgiata in opposizione alla Bianchezza sulla base di una logica di inferiorità/superiorità. Tale imposizione, fondata in America (e altrove) su un solido impianto giuridico, ha significativi effetti materiali e psicologici sulla vita di coloro che vengono identificati come “Neri” (dunque considerati inferiori e privati di diritti accordati ai “Bianchi”). Questo fenomeno è stato pionieristicamente indagato da importanti studiosi come Du Bois e Fanon, considerati anticipatori dei *Black Studies* e padri fondatori del pensiero radicale Nero. Come abbiamo già argomentato, Du Bois elabora il concetto di “doppia coscienza” per descrivere la condizione psicologica e culturale di presenza/assenza dei Neri della diaspora, quel senso di appartenenza/non appartenenza che deriva dal doversi guardare sempre attraverso gli occhi dei Bianchi (Du Bois 2007, 2008). Anche Fanon, nel magistrale “*Peau noir, masques blancs*” (Fanon 1952), compie un’analisi lucida e implacabile del “complesso psicologico” che investe i Neri. Basandosi sulla sua esperienza diretta del dominio coloniale nei Caraibi e in Algeria, Fanon descrive, in termini psicopatologici (che si intrecciano a dinamiche storiche, politiche ed economiche), il senso di alienazione, inferiorità e oggettivazione costantemente esperito dalle persone Nere. L’ideologia coloniale innesca un processo di “lattificazione” in quanto instilla nel Nero il desiderio di diventare Bianco: siccome questo obiettivo non può essere mai completamente raggiunto, ciò provoca nei Neri una sorta di nevrosi, un profondo malessere personale e psicologico. Secondo lo studioso martinicano, è fondamentale

⁶⁶ Ho scelto di tradurre in italiano “Blackness” con “Nerezza”, sposando la riflessione (non priva di dilemmi) della giornalista e traduttrice Francesca Spinelli, pubblicata su Internazionale. Si veda:

https://www.internazionale.it/opinione/francesca-spinelli/2020/07/25/blackness-traduzione?fbclid=IwAR1zgrVzVRnqgJx2O5nUPz8a9tGvB8XdyIB93IrH9Nlfu41Rd743q_g4tCU

Non si tratta di una scelta condivisa all’unanimità: la traduttrice Gioia Guerzon, ad esempio, ha deciso di rendere “Blackness” con il neologismo “Nerità”. Si veda: <http://blog.terminologiaetc.it/2018/10/26/traduzione-blackness-neologismo-nerita/>

intraprendere un percorso di liberazione dallo sguardo Bianco che passa attraverso un'opera di autocoscienza, decostruzione e decolonizzazione per giungere alla riappropriazione e all'affermazione positiva della propria identità negata, inferiorizzata e oggettivata dai poteri e dai saperi coloniali.

Più o meno negli stessi anni in cui Fanon scrive "Pelle nera, maschere bianche", a Parigi viene fondata la rivista e la casa editrice *Présence Africaine* (1947) attorno alla quale prende corpo il movimento letterario, culturale e politico della Négritude. Il poeta e politico martinicano (nonché insegnante di Fanon al liceo) Aimé Césaire è l'inventore e il principale interprete del concetto di Negritudine in cui confluiscono suggestioni moderniste, surrealiste, marxiste e panafricaniste oltre agli echi delle rivolte Nere (a partire dalla primigenia rivoluzione di Toussaint Louverture ad Haiti) e dell'effervescenza culturale dell'Harlem Renaissance⁶⁷. Per Césaire, la *Négritude* è innanzitutto un'istanza di disalienazione, emancipazione e soggettivazione che implica una presa di coscienza del Sé (per riappropriarsi del passato e ripensare il futuro) e una ribellione nei confronti dello sguardo bianco. Egli, infatti, scrive:

«Ma la Negritudine non è soltanto passiva.

Non appartiene unicamente all'ordine del patire e del subire.

Non è un modo di vedere le cose all'insegna del patetico e dell'afflizione.

La Negritudine dipende da un atteggiamento attivo e offensivo dello spirito.

È un soprassalto, un soprassalto di dignità.

È rifiuto, voglio dire rifiuto dell'oppressione.

È una battaglia, cioè una battaglia contro la disuguaglianza.

È anche rivolta».

(Césaire 2020:112)

⁶⁷ Come annota Miguel Mellino nella sua introduzione a "Discorso sul colonialismo", il pensiero di Césaire è influenzato dall'atmosfera culturale in ebollizione della Parigi dell'*entre deux guerres*: in questo periodo, la capitale francese è un crocevia di artisti d'avanguardia, intellettuali, militanti, rivoluzionari, oltre ad essere un luogo fondamentale di incontro e scambio della diaspora nera (Mellino in Césaire 2020:7-50). Nella Parigi tra gli anni Venti e Trenta, inoltre, la cultura nera diventa di moda (Archer Straw 2000): è l'epoca della diffusione del jazz nei locali di Montmartre (l'"Harlem francese"), del successo straordinario di un'artista diventata icona come Josephine Baker e dell'"incontro" con l'arte africana che porta artisti come Leger, Picasso, Brancusi, Man Ray, Giacometti a riscrivere la storia dell'arte europea. Sul "primitivismo" degli artisti d'avanguardia si veda Campione-Messina 2018. Sul rapporto tra *Négritude*, surrealismo ed etnologia si veda Dufour 2019:296-305. Si veda anche il "classico" di Michel Leiris "L'Africa fantasma" (2020) e le riflessioni di Clifford a tal proposito: Clifford 1999:143-182, 196-205. Per un'analisi critica del rapporto tra Negritudine e "umanesimo coloniale" francese in questo periodo si veda Wilder 2005.

In questo percorso di liberazione e rivoluzione, è fondamentale recuperare un senso di orgoglio “identitario”, rigettando la pretesa superiorità europea e riscoprendo e rivalutando le specificità culturali del mondo Nero.

Per il poeta e politico senegalese Léopold Sédar Senghor, altro importante esponente del movimento della Negritudine, la *Négritude* è la “personalità collettiva ne*ro-africana”, ovvero l’insieme dei valori culturali dell’Africa Nera connotati dal primato dell’emozione e della sensibilità, dell’intuizione e del ritmo, dello spirito di gruppo e del dialogo (Senghor 1964)⁶⁸. Per Césaire, invece, ciò che accomuna i Neri è piuttosto la memoria di una storia collettiva fatta di soprusi e violenze che non è semplicemente motivo di afflizione ma deve essere tradotta in una spinta all’azione politica e culturale: in tal senso, non c’è rivoluzione politica senza rivoluzione culturale che passa attraverso l’appropriazione e la celebrazione delle proprie caratteristiche peculiari, della propria Nerezza⁶⁹.

La nozione di Negritudine ha avuto un ampio riscontro nell’universo della *Black Diaspora* e ha influenzato il pensiero e l’azione di importanti movimenti radicali Neri nati negli anni Sessanta (Black Power, Black is Beautiful). Tuttavia, sin da subito, la *Négritude* è stata oggetto di aspre critiche da parte di altri intellettuali e militanti della comunità Nera (in primis Fanon stesso che vede nella Negritudine un miraggio, una fuga in un passato immaginario e mistico), legati all’area più radicale del pensiero anticoloniale: essi sottolineano come l’esaltazione della Negritudine tenda a trasformarsi in una forma di essenzialismo culturalista, estetizzante e primitivista⁷⁰. Inoltre, l’accento posto sull’identità culturale ed etnica rischia di far passare in secondo piano la rivoluzione politica e la lotta di classe⁷¹.

⁶⁸ La *Négritude* ha rappresentato (e rappresenta) una nozione fondamentale per lo sviluppo delle arti visive e delle politiche culturali nel Senegal indipendente, di cui Senghor è stato il primo presidente (dal 1960 al 1980). A tal proposito si vedano Diouf-Murphy 2020 e Harney 2004. Sul rapporto tra arte africana e *Négritude* si veda Bachir Diagne 2011.

⁶⁹ Seppur legati da una profonda amicizia, Senghor e Césaire hanno visioni differenti riguardo la *Négritude* e le strategie di emancipazione dei Neri. Il loro rapporto, inoltre, si incrina notevolmente in seguito all’incarcerazione e alla morte (sospetta) nel carcere di Gorée di Omar Blondin Diop, intellettuale e militante politico senegalese. Su questa vicenda si veda il film dell’artista visivo e regista Vincent Meessen “Quelle que soit la longueur de la nuit” (2020).

⁷⁰ L’impostazione di Césaire è stata criticata anche da altri importanti scrittori e pensatori martinicani della generazione successiva come Patrick Chamoiseau ed Édouard Glissant che hanno teorizzato l’*antillité* in termini di *creolité*, non di *Négritude*. Si veda Glissant 2020. Per una riflessione sull’estetica della *Négritude* e della *post-Négritude* si vedano Araeen 2010, Diagne 2010, Ekpo 2010.

⁷¹ Senza voler negare le possibili derive nativiste e passatiste, Mellino tuttavia evidenzia che, anche se afferma “un’idea di continuità e di unicità nella storia e nell’esperienza culturale dei neri”, la *Négritude* di Césaire non si propone come un’essenza, un’identità chiusa ma come un momento tattico di riappropriazione e soggettivazione in vista della

Oggi, l'intransigenza politica e ideologica tipica di quella congiuntura storica si è sicuramente attenuata ma i principali teorici della *Blackness* continuano a rimarcare che essere Neri non è un'essenza ontologica naturale o culturale: la Nerezza si configura come una categoria storicamente e socialmente costruita, frutto di rapporti di potere diseguali⁷². Non si nasce Neri, lo si diventa, in primis attraverso lo sguardo altrui plasmato da un'ideologia razzista e schiavista (Ndoumaï 2007).

Per lo storico francese (e attuale ministro dell'Educazione nazionale) Pap Ndiaye, considerato uno dei padri fondatori dei *Black Studies à la française*⁷³, essere Neri è “una condizione” storica, sociale, culturale per la quale certe persone *volens volens* vengono identificate come “Nere” (Ndiaye 2008). Alla domanda che già si poneva Genet “Chi è nero?”, dunque, si può e si deve rispondere, avanzando argomenti sociopolitici, non biologici o culturali. A tal proposito, rileggendo il pensiero del sociologo Tommie Shelby (che a sua volta riprende il lessico antropologico di Clifford Geertz), Ndiaye distingue tra *thick Blackness* (“Nerezza spessa”) e *thin Blackness* (“Nerezza fine”): nel primo caso, si promuove un'autonomia culturale Nera e una “politica della differenza” che esalta le caratteristiche specifiche (sia a livello somatico che culturale) della Nerezza. Questa rivendicazione di un'identità “spessa” e “autentica” può portare a forme di essenzialismo (come in parte avviene con il movimento della Negritudine e il

liberazione del popolo Nero e dell'umanità nel suo insieme (Mellino in Césaire 2020:29-31). D'altro canto, tornando sul concetto di *Négritude* in un discorso pronunciato in occasione della Prima conferenza globale dei popoli Neri della diaspora (1987), è lo stesso Césaire a dichiarare che “la Negritudine non è una categoria essenzialmente di ordine biologico. Essa comprende una gamma di significati ben più ampi di semplici e immediati elementi biologici, facendo riferimento evidentemente a qualche cosa di più profondo. In particolare a una somma di esperienze storicamente vissute, che sono giunte a definire e a caratterizzare il destino di una forma di vita umana: la Negritudine è una delle forme storiche che danno agli uomini una particolare condizione di vita” (Césaire 2020:110).

⁷² Anche Norman Arjari ritiene la Nerezza una condizione storicamente determinata ma critica fortemente le prospettive anti-essenzialiste considerate controproducenti in quanto sviano l'attenzione dal nocciolo della questione e non avanzano alcuna proposta politica concreta. Scrive Ajari: “Sono la violenza di Stato e la disuguaglianza internazionale strutturale che producono la razza, non gli articoli di sociologia. Sono la morte e la disumanizzazione che producono i Neri, non i discorsi ‘essenzializzanti’” (Ajari 2019:12, traduzione mia). Di fronte all'assalto costante all'esistenza del Neri, per Ajari è necessario costruire un'ontologia politica nera: questa prospettiva si iscrive nell'orizzonte filosofico della filosofia africana, degli studi decoloniali e del radicalismo nero (anche nelle sue varianti “essenzialiste” e nazionaliste) (Ajari 2019). Si veda anche Ajari 2022.

⁷³ Nonostante l'importante ruolo svolto dalla Francia nel *Black Atlantic* e l'imponente presenza nera nel paese transalpino, il campo dei *Black Studies* non si è mai pienamente sviluppato e radicato nel mondo accademico francese in quanto sospettato di mettere in discussione il principio universalista della cittadinanza e della conoscenza. Recentemente in occasione della Saison culturelle Africa2020, il Musée du quai Branly ha ospitato un summit intitolato “Préliminaires pour un Institut des Études Noires” in cui studiosi, attivisti e artisti hanno ragionato sull'opportunità di consolidare il campo dei Black Studies in Francia. Sul canale Youtube del museo è possibile visionare una buona parte di tali interventi:

https://www.youtube.com/playlist?list=PLq_kZgugXgOFMpafybZYoD50NIUsyOLnE

panafricanismo di inizio Novecento) e addirittura a forme di nazionalismo e separatismo Nero (nel caso di Marcus Garvey e la sua Black Nation o di alcune frange di movimenti radicali come le Black Panthers). Nella prospettiva della *thin Blackness*, nella quale si iscrive il saggio di Ndiaye, invece, la Nerezza è fondamentalmente un marcatore sociale imposto dall'esterno. Per lo storico francese, parafrasando Sartre, un Nero è colui che gli altri considerano "nero" sulla base di una tassonomia etnopolitica che si fonda su particolari dinamiche storiche e sociali (Ndiaye 2008:57). Anche il filosofo camerunense Achille Mbembe ritiene che la Nerezza sia una condizione storico-sociale strettamente connessa allo sviluppo del capitalismo transnazionale: esso ha portato infatti alla costruzione (giuridica, sociale, culturale) del "ne*ro come essere (sub)umano ridotto a merce"⁷⁴. Tale processo si è caratterizzato per un "vertiginoso assemblaggio" di tre elementi: la tratta atlantica; le rivolte degli schiavi e le battaglie per la decolonizzazione; il trionfo del neoliberismo connotato dalla globalizzazione dei mercati e la privatizzazione del mondo. In quest'ultima congiuntura storica, la Nerezza si fa condizione globale, sempre più sganciata dal colore della pelle: è il *devenir-nègre du monde*, ovvero l'estensione della storica condizione Nera di subalternità, soggezione e sfruttamento a chi Nero non è. La "ragione ne*ra" (l'ombra interna della ragione illuminista occidentale, il "rovescio dei diritti umani") diviene sempre di più la nuova *raison du monde* che riduce gran parte dell'umanità a mero "corpo di estrazione", a vita di scarto (Mbembe-Táiwò 2021). Questo fenomeno si accompagna a una "frontierizzazione del pianeta", ovvero allo sviluppo di sempre più stringenti regimi di governo della mobilità in cui la "razza" in quanto dispositivo di controllo e produzione si dispiega alla sua massima potenza (Mbembe 2013). A questa forma estrema di "brutalismo", Mbembe oppone una politica e un'ecologia della cura e della riparazione che si basa sull'emergere di una coscienza planetaria, sulla capacità di creare convergenze e alleanze in senso transnazionale e cosmopolita, sulla rivendicazione di un "diritto al respiro" e alla vita (delle persone e del pianeta) (Mbembe 2020).

Anche per Stuart Hall, come abbiamo già anticipato nell'introduzione, "Black' è una categoria culturalmente e politicamente costruita, che non può fondarsi su un insieme di categorie fisse transculturali o razziali trascendentali e che quindi non può essere garantita da caratteri naturali" (Hall 2006: 232-233). Hall è molto critico nei confronti di ogni forma di essenzialismo (anche nei termini di un "essenzialismo strategico" come direbbe Spivak) e delle strategie intellettuali,

⁷⁴ È interessante mettere in relazione e confrontare tale tesi con la riflessione di Comaroff e Comaroff nel loro saggio "Teoria dal sud del mondo. Ovvero come l'Euro-America sta evolvendo verso l'Africa" (Comaroff-Comaroff 2019).

creative e politiche che derivano da esso. A tal proposito scrive: “il momento essenzialista è debole perché naturalizza e destoricizza la differenza, confonde ciò che è storico e culturale con ciò che è naturale, biologico e genetico. Quando il significante ‘nero’ viene separato dal suo contesto storico e politico per poi essere impiantato in una categoria razziale costituita biologicamente, si finisce per rafforzare, sebbene per inversione, il terreno stesso del razzismo che stiamo cercando di decostruire” (Hall 2006:274-275). Per Hall, la *Blackness* non può essere interpretata nei termini di un’essenza ma di un posizionamento che si basa sull’insieme di esperienze nere peculiari e storicamente definite ma che guarda non tanto all’omogeneità di tali esperienze ma alla complessità, alle diversità, all’eterogeneità dell’essere Nero. La prospettiva radicalmente anti-essenzialista di Hall, che concepisce l’identità culturale come una costruzione simbolica “aperta” continuamente reinventata a seconda della congiuntura storico-sociale, ha fortemente influenzato la produzione artistica di una nuova generazione di *Black artists* (Mercer 2016).

Nel già citato “Atlantico Nero”, Paul Gilroy presenta una teoria della *Blackness* che riprende il concetto di diaspora già impiegato da Hall ma lo colloca in una prospettiva originale e diversa rispetto al pensiero del sociologo giamaicano: Gilroy propone una lettura “anti-anti essenzialista” dell’identità culturale Nera che si smarca sia dall’essenzialismo che dall’anti-essenzialismo. La *Blackness* non è un’essenza ontologica ma una condizione sociale ed esistenziale fondata sulla memoria dello sradicamento, della schiavitù e della violenza razzista subita. Tuttavia, la condizione diasporica Nera ha dato vita anche a una forma transnazionale e cosmopolita di creatività culturale: il *Black Atlantic*, ovvero lo spazio in/da cui si dispiegano espressioni culturali, estetiche e politiche globali connesse al significante “Nero”. Da questo punto di vista, l’Atlantico Nero, in quanto artefice di “controculture della modernità” intese come “manifestazioni liquide e pelagiche anziché telluriche e territoriali” (Gilroy 2019:25), rappresenta un’alternativa (politica, estetica, epistemologica) allo Stato-nazione. A tal proposito, Gilroy scrive: “l’Atlantico nero rimette in discussione la nostra visione della cultura. Non ci porta verso la terra, dove troviamo quel terreno particolare in cui, ci viene detto, la cultura nazionale si radica ma verso il mare e la vita marittima che percorse e attraversò l’oceano Atlantico generando culture ‘ibride’, più fluide e meno stabili. L’attraversamento comporta sia una mescolanza che un movimento” (Gilroy 2019:31).

Il lavoro di Gilroy non si traduce, però, in una semplicistica celebrazione delle “culture in viaggio” della *Black diaspora* ma si pone l’obiettivo di costruire un nuovo soggetto politico e culturale lontano da ogni idea di purezza ma anche capace di rendere la specificità dell’esperienza Nera nella

sua dimensione materiale e simbolica. In quest'ottica, Gilroy ambisce a superare la contrapposizione tra essenzialismo e anti-essenzialismo: il "punto di vista essenzialista" costruisce la *Blackness* in prospettiva ontologica e transtorica, favorendo possibili derive nativiste e nazionaliste (fondate sull'idea di un unico Soggetto Nero) dalle quali lo studioso britannico prende le distanze. Il "punto di vista pluralista" (o anti-essenzialista) concepisce la *Blackness* come un significante aperto, rimarcandone la complessità e l'eterogeneità. Tuttavia, questa seconda prospettiva tende a trascurare la "vitalità persistente di forme di potere e subordinazione specificatamente razzializzate" (Gilroy 2019:110).

Abbiamo già accennato al fatto che il concetto di *Black Atlantic* ha avuto uno straordinario impatto sia in ambito accademico che artistico⁷⁵: L'"Atlantico Nero" costituisce tuttora un archivio fluido e aperto, un "progetto collettivo e open source" (Gilroy 2019:19) che si ramifica e declina in modi sempre diversi e inediti (Oboe-Scacchi 2008). In questa direzione, il *Black Atlantic* si configura non solo come un'idea ma anche come un metodo, un modo di vedere, una mappa per leggere la contemporaneità.

Le elaborazioni teoriche di questi pensatori (Gilroy, Hall, Mbembe) hanno ispirato la nascita e lo sviluppo di nuove prospettive sulla *Blackness* che sovente si situano all'intersezione tra accademia, arte e attivismo.

L'*Afropolitanism*, un movimento culturale ed estetico che riguarda in modo particolare la letteratura⁷⁶, rilegge la *Blackness* in chiave cosmopolita e ibrida, sovvertendo l'immagine negativa del "Dark Continent" e ponendo l'accento sul dinamismo artistico e creativo dell'Africa urbana e diasporica (Eze 2014). La generazione *afropolitan* è stata spesso accusata di elitismo ed estetizzazione della "questione Nera" in quanto sembra promuovere un'"Africa senza Africani" (Ogbechi 2008). Nonostante queste critiche (spesso fondate) (Awondo 2014), "l'afropolitismo è una stilistica e una politica, un'estetica e una particolare poetica del mondo" (Mbembe 2018:274)

⁷⁵ Sull'impatto del *Black Atlantic* nel mondo dell'arte si rimanda allo speciale della Tate Modern in cui il curatore Ekow Eshun analizza i vari modi in cui alcuni artisti contemporanei hanno recepito e rielaborato tale concetto. <https://www.tate.org.uk/art/art-terms/b/black-atlantic/exploring-the-black-atlantic>. Il libro di Gilroy ha ispirato un'innomerevole serie di produzioni ed esposizioni artistiche: per quanto riguarda le mostre, tra le più significative possiamo citare "Afro Modern. Journeys through the Black Atlantic" (Tate Liverpool, UK 29/01-25/04/2010) e la recente "Afro-Atlantic Histories" (National Gallery of Art, Washington, Usa, 10/04-17/07/2022).

⁷⁶ *Afropolitan* è un termine coniato nel 2005 dalla scrittrice britannica di origine ghanese e nigeriana Taiye Selasi. Tra i più importanti esponenti della generazione *afropolitan*, troviamo autori e autrici come Chimananda Ngozi Adichie, NoViolet Bulawayo, Teju Cole, Alain Mabanckou, Dinaw Mengestu, la stessa Tayie Selasi

sicuramente degna di nota e foriera di interessanti e originali esperimenti creativi e culturali che restituiscono un'immagine inedita del continente e della sua diaspora (Mbembe-Balakrishnan 2016)⁷⁷.

Il concetto di *post-Blackness* è emerso soprattutto in riferimento alle arti visive, alla curatela e alla critica culturale: si tratta di un termine, coniato nel 2001 da Thelma Golden (direttrice del Studio Museum di Harlem) e dall'artista concettuale Glenn Ligon, pensato per affrancarsi dell'idea di *Blackness* come esperienza omogenea e monolitica e per rivendicare la complessità e la molteplicità dell'essere Nero (Touré 2011). Uno dei principali obiettivi della *post-Blackness* è promuovere l'autodeterminazione e l'individualismo creativo degli artisti Neri, liberandoli dal fardello della *race representation* e superando il dogma estetico-nazionalista del *Black Arts Movement* (Crawford 2017). La prospettiva della *post-Blackness* è stata anch'essa fortemente criticata per il suo presunto elitismo e la tendenza a depoliticizzare la questione nera in un'ottica *post-racial* (Baker-Simmons 2015). Tuttavia, essa solleva questioni fondamentali, sia di ordine politico che estetico, relative agli usi e agli abusi dell'etichetta "Black".

La nozione di *liquid Blackness*, elaborata dall'omonimo gruppo di ricerca fondato da Alessandra Raengo alla Georgia State University, mette in risalto il carattere plastico, malleabile, mobile, molteplice della Nerezza⁷⁸. La *Blackness* - intesa come un insieme eterogeneo di segni, significati, suoni, immagini e immaginari, etc - "viaggia ormai da sola", staccata dalle persone Nere. Si tratta di un'esperienza sensoriale ed estetica di portata globale che attraversa corpi, continenti, discipline, pratiche artistiche e si apre così a innumerevoli contaminazioni e sperimentazioni (Raengo 2014). L'Afrofuturismo - uno dei filoni più prolifici e significativi della creatività nera contemporanea che si muove tra letteratura fantascientifica, cinema, musica, grafica, cyberculture e video-art - aggiunge ulteriori e innovativi elementi di riflessione e sperimentazione (Fabbri 2021:160-185). Come spiega in modo preciso ed esaustivo Claudia Attimonelli, sociologa dei processi culturali:

«I teorici e gli artisti afrofuturisti, pur elaborando posizioni alquanto differenti tra loro – alcune nichiliste, altre militanti e altre escapiste – sono accomunati da uno slancio interno decoloniale teso prima di tutto al capovolgimento degli stereotipi culturali sulla *blackness*, e in particolar modo di quelli formulati dagli

⁷⁷ Per approfondire la questione dell'*Afropolitanism* dal punto di vista antropologico ed etnografico si rimanda al recente libro del noto antropologo Ulf Hannerz sulla Nigeria (Hannerz 2022) e alla monografia della giovane studiosa Anima Adjepong sul Ghana e la diaspora ghanese (Adjepong 2021).

⁷⁸<https://liquidblackness.com>

stessi neri nei primi del Novecento o durante le lotte per il riconoscimento dei diritti civili. La strategia afrofuturista opera, quindi, destabilizzando e disassemblando quanto finora è stato detto e costruito intorno all'identità nera, in particolare destratificando (Deleuze, Guattari, 1996) l'idea che sia mai esistita un'unica identità e che questa si sia fondata sulla centralità del ghetto e sull'ermeneutica della strada come fucina culturale e artistica».

(Attimonelli 2019)

In questa prospettiva, un concetto particolarmente fecondo per ripensare il presente e il futuro della comunità Nera è quello di *Astro-Blackness*, attraverso il quale ci si pone l'obiettivo di liberare la coscienza dei Neri dalla paralizzante e asfittica mentalità coloniale e servile per attivare un percorso di consapevolezza della moltitudine di possibilità presenti nell'Universo, immaginando futuri alternativi (Anderson-Jones 2015). In tal senso, l'*Astro-Blackness* è un'utopia possibile.

Concludendo in forma schematica, possiamo dunque individuare tre momenti fondamentali nello sviluppo della *Blackness* nel contesto "occidentale" e atlantico:

- la fase di imposizione: la Nerezza si configura come un'identità ascritta forgiata dai saperi e dai poteri imperiali e coloniali e strettamente collegata allo sviluppo della tratta transatlantica (tra il Seicento e l'Ottocento) (Curran 2011, French 2021, Mills 1998). Il Nero è lo schiavo, il subumano, il corpo d'estrazione *par excellence*. L'ideologia imperiale e coloniale europea instilla nelle persone classificate come "Nere" un profondo senso di inferiorità e abbruttimento che ha pesanti conseguenze psicologiche e materiali. Tuttavia, già in questo periodo si registrano varie forme di resistenza (il *marronage*, la Rivoluzione Haitiana, la creazione di una sottocultura Nera che si esprime soprattutto attraverso la musica e i canti, etc.) (Brooks 2006).

- la fase di riappropriazione: attraverso un percorso di "risveglio" e coscientizzazione (personale e politica), i Neri si riappropriano della loro *Blackness*, convertendola in segno positivo con l'obiettivo di porre fine alle violenze e alle ingiustizie razziali e costruire una propria identità culturale "positiva". Questo processo, che copre gran parte del Novecento, si manifesta in molteplici modi: la Negritudine, la Black Nation di Marcus Garvey, il movimento "Back to Africa", il panafricanismo, l'etiopianesimo, il rastafarianesimo, l'afrocentrismo, il Black Power, le Pantere Nere, il movimento per i diritti civili, la Nation of Islam, etc. Nonostante l'estrema differenza dei vari progetti culturali e politici, la tendenza generale di questo periodo è rivendicare una *thick Blackness* per formare una solida comunità Nera a livello nazionale e internazionale. Attraverso un uso strategico delle arti, si cerca così di forgiare un'estetica e un'identità Black "autentiche" (Moten

2003, Onigiri 2009).

- la fase di reinvenzione: a partire dagli anni Ottanta, con l'emergere di teorie postmoderne dell'identità e della differenza, il concetto di *Blackness* va incontro a un profondo ripensamento. I principali teorici della Nerezza concepiscono oggi la *Blackness* come una costruzione socio-storica e una performance culturale: in tale direzione, prendono le distanze da ogni idea di essenza e/o nazionalismo Nero, elaborando prospettive anti-essenzialiste, diasporiche, cosmopolite. Tale rinnovata concezione della *Blackness* ha favorito lo sviluppo di movimenti culturali ed estetici che reinventano la Nerezza in modi inediti e sperimentali (Copeland 2013, Crémieux-Lemoine-Rocchi 2013). In quest'ottica, la *Blackness* diventa un significante fluido, indipendente e performativo (Fleetwood 2011): è "un palinsesto in cui si sono stratificati significati plurimi, indice che rimanda a soggettività eccentriche, alternative e post-moderne e può essere fatto proprio da altri subalterni per rivendicare la propria alterità, segno che evoca l'immagine fantasmatica diffusa dai media di una cultura urbana nera di successo, il cui marchio distintivo è lo stile *swagger*" (Scacchi 2017:32-33). La *Blackness*, insomma, è sempre più cool (Miller 2009, Thompson 2011). In quanto tale, riveste un ruolo centrale nel mercato culturale globale (Clarke-Thomas 2006, Elam-Jackson 2005) ma anche nelle strategie di *corporate multiculturalism* e di *Blackwashing* delle grandi aziende e nelle politiche di soft power promosse da varie agenzie statali.

In tal senso, le prospettive anti-essenzialiste sono state criticate non solo per aver indebolito la dimensione politica della *Blackness* e trascurato gli effetti sociali e materiali delle dinamiche di razzializzazione ancora all'opera ma anche per aver favorito l'inclusione della *Blackness* nelle logiche neoliberali del *diversity management* e del capitalismo estetico che conduce a un'estetizzazione del mondo e delle sue differenze. A fronte di tale fenomeno e alla recrudescenza del razzismo che ha portato a movimenti di protesta transnazionali come *Black Lives Matter*, si assiste oggi a un "ispessimento" e a una ripoliticizzazione dell'identità Nera: anche se si registrano alcune derive potenzialmente preoccupanti⁷⁹, questa "nuova" tendenza ha innescato inedite forme

⁷⁹ Penso, ad esempio, alle polemiche scoppiate in vari paesi europei (come la Spagna e l'Olanda) riguardo la traduzione del libro "The Hill We Climb" della poeta afroamericana Amanda Gorman, divenuta celebre a livello mondiale dopo aver letto alcuni suoi componimenti durante l'insediamento del presidente Joe Biden. Le polemiche riguardavano la scelta dei traduttori, considerati non adatti perché "troppo bianchi" o non appartenenti al genere e alla minoranza di Gorman. Il rischio di tale approccio, come sottolineato anche dalla scrittrice Igiaba Scego su Facebook, è di rinchiudersi in "gabbie identitarie". Scrive Scego: "Questa cosa delle traduzioni della collezione di poesie di Amanda Gorman sta diventando sempre più grave. Davvero vogliamo un mondo separato? Dove a tradurci o a parlare di te sono i tuoi simili in melanina (che non è detto poi che la pensiate uguale) o i tuoi simili perché condividete non so il genere, la classe, l'orientamento sessuale? Che mondo vuoto e piccolo sarebbe. Io sono sempre per il #Mescoliamoci. Tra

di mobilitazione e ha riportato la “razza” al centro del dibattito pubblico

-*Whiteness Studies*

Come la *Blackness*, la Bianchezza è “un’invenzione” (Allen 1997), una costruzione storica, simbolica e culturale. Rispetto alla Nerezza, tuttavia, essa è stata tradizionalmente meno studiata, indagata, problematizzata. La Bianchezza, essendo la “norma(lità)” rispetto a cui tutto il resto è scarto e “devianza”, è infatti spesso data per scontata, resa invisibile, neutra e “innocente” (Wekker 2016): pur essendo legato a un sistema strutturale di vantaggi materiali e simbolici, chi viene identificato come “Bianco” sovente è “cieco”, non vede il colore del proprio privilegio (ovvero quello che già Du Bois definiva *white privilege*) (Giuliani 2012). Si tratta di ciò che Flagg definisce il “fenomeno della trasparenza”, ovvero “la tendenza, da parte dei Bianchi, a non pensare affatto alla (loro) Bianchezza” e “a guardare la razza, per così dire, dall’esterno” (Flagg 2005:79). I *Whiteness Studies* si sviluppano soprattutto a partire dagli anni Novanta per contrastare questa “epistemologia dell’ignoranza” (Sullivan-Tuana 2007), rendendo visibile la Bianchezza e indagando criticamente i discorsi e le pratiche del “soggetto dominante”, ovvero del gruppo che (spesso inconsapevolmente) trae beneficio dalla razzializzazione degli “altri” (Frisina 2020:74-83, Ribeiro Corossacz 2015:13-26). Da questo punto di vista, la *Whiteness* non è tanto il colore della pelle ma è piuttosto l’espressione di un rapporto di potere che crea varie forme di gerarchizzazione ed esclusione/inclusione, intersecandosi con altri assi come la classe, il genere, la nazionalità, etc (Frankenberg 1993, Roediger 1991)⁸⁰. La *Whiteness* non è una categoria monolitica né omogenea: come annota Giuliani “non esiste *una* bianchezza, ma al suo interno la categoria è sempre spettatrice della scomposizione del colore in una gamma estremamente variegata di sfumature” (Giuliani 2012:35). Inoltre, è una categoria socio-storica mutevole e relazionale: ad esempio, gli Italiani (ma anche gli Ebrei e gli Irlandesi) emigrati negli Stati Uniti nei primi decenni del Novecento non vengono inizialmente considerati “Bianchi”. Il loro status razziale è stato per molto tempo ambiguo, alla frontiera tra “razza bianca” e “razza nera”. (Giuliani-Lombardi Diop 2013,

parentesi chi traduce è un ponte. Sono perplessa. Questa cosa è grave”. Tuttavia, questa polemica ha avuto il merito di aprire un dibattito sulla “politica della traduzione”. Si vedano le riflessioni di Durastanti e Spinelli a proposito:

<https://www.internazionale.it/opinione/claudia-durastanti/2021/03/26/amanda-gorman-traduzioni>

<https://www.illibraio.it/news/editoria/poesia-amanda-gorman-1399990/>

⁸⁰ In ambito antropologico, un’ottima analisi di tali intersezioni è contenuta nella monografia di Valeria Ribeiro Corossacz, dedicata al rapporto tra Bianchezza e mascolinità in Brasile: nel fare l’“etnografia di un soggetto dominante”, l’autrice considera attentamente l’interazione tra “razza”, genere e classe (Ribeiro Corossacz 2015).

Petrovich Njegosh 2012a). L’“ombra del sangue africano”, frutto anche di un processo di razzializzazione interna nel contesto italiano collegato alla “questione meridionale”, ha pesato in modo particolare sui migranti provenienti dal Sud Italia (Curcio 2020b, Teti 1993). Il progressivo “sbiancamento” dei migranti europei in America è reso possibile anche da un’incorporazione da parte degli stessi di un certo atteggiamento discriminatorio e razzista nei confronti dei Neri (Jacobson 1998): pur essendo poveri e a loro volta discriminati, gli Europei non resistono alla “micidiale tentazione di provare un senso di superiorità biologica” (Mead in Mead-Baldwin 2022:64). James Baldwin descrive tale fenomeno con parole particolarmente ficcanti: “io diffidavo dagli europei che volevano venire in America. Ne avevo abbastanza di vedere gente scendere dalla passerella il mercoledì, diciamo, senza parlare una parola d’inglese, e di scoprire il venerdì che lavoravo per loro e che loro mi davano dello sporco ne*ro come tutti gli altri” (Baldwin in Mead-Baldwin 2022:96). La Bianchezza è motivo di fierezza e distinzione in quanto permette di accedere a un insieme di vantaggi, diritti, status che spettano a chi è ritenuto “Bianco”: la *Whiteness* è il marcatore che definisce i confini della cittadinanza. La volontà di essere riconosciuti come “Bianchi”⁸¹ fa sì che i migranti italiani ed europei si sentano maggiormente accomunati alla classe dominante piuttosto che alla working class nera: la forza persistente e pervasiva della linea del colore riduce così drasticamente la possibilità di una solidarietà di classe (Roediger 1991).

I *Whiteness Studies* mostrano dunque come la Bianchezza (tanto quanto la Nerezza) sia una categoria sempre *in fieri*, mobile e relazionale che si inserisce in una trama storica di rapporti di potere, discorsi e immaginari. Come sottolinea Scacchi, però, nonostante siano entrambe costruzioni socioculturali, tra *Whiteness* e *Blackness* non vige un rapporto simmetrico in quanto la *Blackness* “si può indossare come una performance identitaria temporanea” (vedi il *blackface*), mentre non si può fare lo stesso con la *Whiteness* “perché è stata naturalizzata come un diritto inalienabile, invisibile e permanente di cui non ci si può appropriare” (Scacchi 2012:271)⁸².

Svelando l’illusione della trasparenza e della neutralità del “punto di vista bianco”, i *Whiteness Studies* hanno una forte valenza epistemologica e metodologica (Young 2007, Zuberi-Bonilla Silva

⁸¹ Sara Ahmed definisce la Bianchezza una “categoria dell’esperienza” (Ahmed 2007). Riprendendo una riflessione di Malcolm X, Baldwin vede nel Bianco non un colore ma “uno stato d’animo”, un senso (spesso inconscio) di sicurezza, superiorità (Baldwin in Mead-Baldwin 2022:177).

⁸² Quando ciò accade, come nel caso del *passing*, l’atto di passare per Bianchi viene visto come una truffa nei confronti della società e/o un tradimento delle proprie origini. Si consiglia, a tal proposito, la lettura dello straordinario romanzo di Philip Roth “La macchia umana” (Roth 2003). Il *passing*, però, può essere letto anche come una pratica performativa di empowerment, sperimentazione e reinvenzione di Sé (Bargna 2020).

2008) ma anche un grande valore politico: l'analisi critica della Bianchezza conduce a una presa di coscienza e a una contestazione dello status quo (della *white supremacy* ma anche dell'universalismo *colorblind*), a cui può addirittura seguire un progetto di abolizione della *Whiteness* (inteso, è meglio chiarire, come lo smantellamento di un sistema di potere, non certo come l'eliminazione fisica dei "bianchi") (Ignatiev 2019, Roediger 1994)⁸³. Tale radicale (ma di difficile attuazione) messa in discussione della Bianchezza, che andrebbe accompagnata dalla rinuncia dei privilegi ad essa connessi, tocca il nervo scoperto della "fragilità bianca" (DiAngelo 2018), suscitando spesso reazioni difensive e scomposte (sia da parte degli "estremisti" sia dei "progressisti") che mobilitano l'idea di un "razzismo al contrario", di una discriminazione nei confronti dei Bianchi.

- "razza" e visualità

Abbiamo più volte ribadito in questo capitolo (e in particolare in questo paragrafo) l'importanza di vedere (attraverso) la "razza" (Mitchell 2012). Tale convinzione è alla base di ciò che viene definito il "visual turn degli studi sulla razza" (Bordin-Bosco 2017:7). In questa direzione, negli ultimi anni si è delineata una nuova e prolifica traiettoria di ricerca che incrocia i *Critical Race Studies* e i *Visual Studies*. Abbiamo già ampiamente parlato delle teorie critiche della "razza" nelle pagine precedenti. Per quanto riguarda i *Visual Studies*, si tratta di ambito interdisciplinare (o "indisciplinato" come scrive Cometa riprendendo Mitchell) che si è sviluppato a partire dagli anni Novanta e in cui convergono diverse discipline (estetica, storia dell'arte, psicologia, antropologia culturale, sociologia, studi culturali, semiotica, media studies, etc)⁸⁴. I *Visual Studies* si occupano di indagare la cultura visuale (ma sarebbe meglio declinare al plurale e parlare di culture visuali), intesa come un campo aperto di relazioni: essi, dunque, considerano l'immagine nel suo rapporto con lo sguardo (che non è mai neutro o innocente ma sempre incarnato e situato) e i media di supporto. Da questo punto di vista, vedere non è un atto naturale ma una performance culturale, una pratica sociale. Mitchell, uno dei più importanti rappresentanti dei *Visual Studies*, afferma che il visuale non è mai una questione privata ma è un'esperienza pubblica e relazionale, legata al

⁸³ Si veda a tal proposito anche il provocatorio pamphlet della scrittrice britannica Otegha Uwagba (2020).

⁸⁴ Per approfondire la storia, la genealogia, i temi e i metodi principali dei *visual studies* si rimanda ai tesi introduttivi di Cometa 2020, Mirzoeff 2021 e Pinotti-Somaini 2016.

contesto storico-geografico di riferimento. In tal senso, si assiste a una “costruzione sociale del visuale” ma anche a una “costruzione visuale del sociale”. Le immagini, infatti, hanno una loro agency in quanto plasmano la realtà, connotata da una sempre maggiore produzione e circolazione di flussi iconici (Mitchell 2009) e di *mediascapes* (Bargna 2018). Per Mirzoeff, altro fondamentale studioso del campo dei *Visual Studies*, il primato della visualità (sulla testualità) a livello globale è uno dei tratti distintivi della contemporaneità postmoderna (Mirzoeff 2021).

Secondo la prospettiva che fa dialogare i *Critical Race Studies* e *Visual Studies*, la visualità è un campo di indagine privilegiato per analizzare i processi di razzializzazione nell’interazione tra il simbolico e il materiale, il locale e il globale, l’invisibilità e l’ipervisibilità⁸⁵. La “razza” è una lente, storicamente e socialmente determinata, attraverso la quale si vede e si interpreta la realtà: “è un repertorio di filtri cognitivi e concettuali attraverso cui vengono mediate le forme dell’alterità umana” (Mitchell 2012:XII). La “razza” infatti ha prodotto e continua a produrre regimi scopici complessi, stratificati, ramificati. Con l’espressione “regime scopico della razza” si intende “l’insieme di sistemi visuali costruiti da apparati culturali, tecnologici e politici grazie ai quali vediamo la diversità in termini razziali, è un ordine nel quale la pelle nera è ipervisibile e la bianchezza è la norma non marcata, che sta per l’umano in generale” (Scacchi 2017:21).

Il moderno concetto di “razza” si fonda, dunque, non solo su processi discorsivi “scientifici” ma anche su un paradigma visuale, su “un’economia del colore” (Quilley-Kriz 2003) in quanto produce immagini e immaginari che costruiscono l’Altro in base a un preciso canone estetico che fa della Nerezza un segno di inferiorità, devianza, bruttezza (ma anche di esotismo ed erotismo). Tuttora il corpo Nero viene visto e interpretato attraverso questi filtri stereotipati: come annota ancora Scacchi “la nerezza non è, in altre parole, una proprietà ma una relazione visuale prodotta dallo sguardo bianco, che congela il nero in una posizione in cui il suo corpo funziona come segno razziale” (Scacchi 2017:29). Il modo in cui vediamo i corpi e il loro colore li “circoscrive dentro a ‘regimi di verità’: colpevolezza e innocenza; bellezza e bruttezza; cittadino e straniero; pericoloso e sicuro” (Frisina-Hawthorne in Bordin-Bosco 2017:183) e determina dunque la maniera in cui concepiamo i codici estetici della cittadinanza, le migrazioni, le guerre (Integrace 2018).

Come sottolinea Paolo Favero, dunque, “le immagini e il campo visivo in generale sono da sempre arene profondamente politiche” (Favero 2017:12). La visualità, in quanto strumento di

⁸⁵ In Italia ottimi esempi di questo approccio sono il saggio di Fabbri (2021) e i due volumi collettanei curati da Bordin e Bosco (2017) e dal collettivo Integrace (2018).

rappresentazione dell'alterità, è così un'espressione di potere/sapere. Nicholas Mirzoeff, in "The Right to Look: A Counterhistory of Visuality" (2011) individua "tre complessi della visualità" che hanno forgiato l'età moderna, legittimando l'egemonia dell'Occidente: la schiavitù atlantica, l'imperialismo coloniale e l'attuale complesso militare-industriale. Tuttavia, per Mirzoeff, la visualità è anche il luogo dove queste pratiche e politiche dello sguardo possono essere contestate, messe in discussione, sovvertite⁸⁶. I soggetti razzializzati sono spesso artefici di forme di controvisualità attraverso le quali rivendicano il loro "diritto allo sguardo", all'autorappresentazione, alla dignità umana⁸⁷. Per contrastare gli stereotipi e le caricature disumanizzanti prodotti dalle pseudoscienze al servizio dell'ideologia coloniale, già Du Bois per l'Esposizione Universale di Parigi del 1900 usa la fotografia con lo scopo di costruire una diversa immagine dei Neri: la mostra "The American Ne*ro at Paris" comprende migliaia di fotografie, documenti, articoli, libri, lettere, studi, dati, grafici, etc che illustrano la vita quotidiana degli Afroamericani appartenenti alla borghesia⁸⁸. Du Bois vuole così confutare l'associazione tra Nerezza, arretratezza e povertà profondamente radicata nell'immaginario europeo, proponendo un'immagine alternativa e inedita dei Neri, della loro intraprendenza e creatività. Anche il lavoro di alcuni padri della fotografia africana come Malick Sidibé e Seydou Keïta può essere letto in termini di controvisualità⁸⁹: la loro capacità di cogliere e rappresentare l'atmosfera vitale e l'effervescenza culturale di Bamako nel periodo post-indipendenza apre infatti una breccia nell'immaginario occidentale del continente africano, quasi sempre connotato da immagini stereotipate di miseria, guerra e povertà. Oggi, la produzione di molti artisti contemporanei africani e afro-americani si iscrive in una prospettiva dichiaratamente controvisuale: i loro lavori attingono sovente all'archivio coloniale e occidentale allo scopo di interrogarlo, criticarlo e sovvertirlo (Stewart 2012) (cfr. paragrafo 6.6). Le opere di Lalla Essaydi, Omar Victor Diop, Hassan Hajjaj, Zanele Muholi, Titus Kaphar, Fred Wilson, Kara Walker (solo per citarne alcuni) si pongono

⁸⁶ La visualità è, dunque, un campo conflittuale in cui non solo gli artisti ma anche gli attivisti dei movimenti antirazzisti portano avanti una loro "guerra delle immagini". Per un'analisi del rapporto tra Black Lives Matter e pratiche visuali si veda Mirzoeff 2017.

⁸⁷ A tal proposito, si veda la mostra "The color line. Les artistes africains-américains et la ségrégation 1865-2016" (Musée du Quai Branly Jacques Chirac, Paris, 4/10/2016-15/01/2017) che presenta una panoramica di largo respiro delle pratiche controvisuali degli artisti afroamericani di fronte alla segregazione, all'ingiustizia, alla violenza (Soutif 2016).

⁸⁸ Gran parte del materiale usato da Du Bois per la mostra è stato digitalizzato ed è disponibile al seguente indirizzo: <http://www.loc.gov/pictures/search/?st=grid&co=anedub>. Per un'analisi esaustiva di tale materiale si rimanda a Smith 2004.

⁸⁹ Per una panoramica sulla genealogia e i principali temi della fotografia africana contemporanea si veda Eshun 2020.

l'obiettivo di ribaltare lo sguardo etnografico delle fotografie coloniali e scompaginare la rappresentazione esotizzante/orientalista dei Neri e di altre figure dell'alterità rappresentate nell'arte occidentale.

Nella stessa direzione si muove la *Critical Race Art History*, un movimento di curatori e storici dell'arte che analizzano la relazione tra "razza" e visualità, focalizzandosi specificatamente sulle immagini artistiche (Pinder 2002)⁹⁰. Questa traiettoria di ricerca poggia sul lavoro seminale e monumentale della serie "The Image of the Black in Western Art", promosso dai coniugi de Menil, mecenati e sostenitori del movimento dei diritti civili negli Usa (Bindman-Gates-Dalton:2010-2014)⁹¹. Uno degli argomenti più discussi e trattati è, in tal senso, la rappresentazione dei Neri nell'arte occidentale (Childs-Libby 2014, Lafont 2019, Stoichita 2019, Ver Ndoye-Fauconnier 2018). Tale tema è stato anche al centro di importanti progetti espositivi come "Black is Beautiful. Rubens to Dumas" (De Nieuwe Kerk, Amsterdam, 26/07-26/10/2008) (Kolfin-Schreuder 2008), "Revealing the African Presence in Renaissance Europe" (The Walters Art Museum, Baltimora, 14/10/2012-21/01/2013) (Spicer 2012), "Le modèle noir. De Géricault à Matisse" (Musée d'Orsay, Paris, 26/03-14/07/2019) (Dufour 2019)⁹².

Che si presenti in forma di immagine o meno, la *Blackness* ha sempre in qualche modo una natura visuale che si pone in relazione dialettica con l'immaginario della *Whiteness* (Read 1996). La Nerezza è dunque "qualcosa che disturba il campo visuale dominante [...], un campo performativo dove vedere la razza non è un atto trasparente, ma è in sé un 'fare'" (Fleetwood 2011:7).

Vedere la "razza" in modo critico, però, può tradursi anche in un "disfare" in quanto permette di denaturalizzare lo sguardo e immaginare il mondo con occhi diversi. Come scrive John Berger "è il vedere che determina il nostro posto all'interno del mondo che ci circonda. Ma il rapporto tra ciò che vediamo e ciò che sappiamo non è mai definito una volta per tutte" (Berger 2007). Interrogare e mettere in discussione il paradigma ottico della "razza", incentrato su metafore oculari e concetti iconici, ha così una profonda valenza epistemologica e politica.

Per queste ragioni, come sottolinea Giuliani, è importante "mantenere nella memoria collettiva le narrazioni visive egemoniche della razza per riuscire a valorizzarne le contronarrazioni, al fine di

⁹⁰ Si veda, in tal senso, il sito dell'Association for Critical Race Art History (ACRAH), ricco di materiali e riferimenti bibliografici: <https://acrah.org/>

⁹¹ <http://www.imageoftheblack.com/>

⁹² In Italia, un esempio recente di questo approccio è la mostra che si è tenuta a Milano "La voce delle ombre. Presenze africane nell'Arte dell'Italia settentrionale (XVI – XIX secolo)", Mudec, Milano, 13/05-18/09/2022. Si veda Orsini-Rizzo-Tosi 2022.

una maggiore consapevolezza del rapporto tra simbolico e materiale, tra immaginario collettivo, legittimazione della e consenso alla riproduzione di relazioni di potere razzializzate” (Giuliani 2016:112).

1.9. Fare etnografia attraverso l’angolo visuale della “razza”: posizionamento e metodologia

In “Doing Visual Ethnography”, Sarah Pink scrive “le immagini sono ovunque. Permeano il nostro lavoro accademico, la vita quotidiana, le conversazioni, l’immaginario, i nostri sogni. Sono inestricabilmente legate alle nostre identità personali, alle narrative, agli stili di vita, alle culture e alle società così come ai modi in cui definiamo la storia, lo spazio, la verità” (Pink 2001:17, traduzione mia).

Fare etnografia visuale significa, dunque, guardare all’etnografia non tanto come un metodo per raccogliere dati ma come un processo di creazione e rappresentazione del sapere a partire dall’esperienza della ricercatrice che considera le immagini siti di produzione culturale, interazione sociale e conoscenza individuale e collettiva. L’immagine in sé è, dunque, un terreno di ricerca.

Nella mia tesi di dottorato, ho deciso di occuparmi delle immagini e degli immaginari della “razza” e della Nerezza (con un focus specifico sul Marocco e sul Maghreb) attraverso una prospettiva metodologica critica in grado di coniugare l’approccio “Race and Visuality”, l’antropologia visuale, la Critical Race Art History, l’antropologia estetica e dell’arte. Secondo Rose, per sviluppare una metodologia visuale critica, è necessario fare tre cose: prendere le immagini sul serio, ragionare sulle condizioni sociali e storiche degli oggetti visuali, valutare il nostro modo di vedere le immagini (Rose 2016:15-16).

Pensare e vedere la “razza” in/dal Marocco è una sfida che aggiunge complessità a un tema di riflessione già di per sé complicato e spinoso: bisogna tenere conto non solo del controverso statuto dell’immagine figurativa nel mondo arabo-musulmano e degli inediti significati che la “razza” assume” da questa visuale inconsueta. È fondamentale anche considerare il fatto che il Marocco è un paese il quale, da un lato, ha subito il colonialismo e, dall’altro, ha praticato la schiavitù. In quanto tale, è ed è stato oggetto di un processo di razzializzazione da parte dello sguardo europeo (che ha fabbricato una serie di stereotipi sui “Mori”, tuttora radicati nell’immaginario comune) ma ha anche prodotto e continua a produrre dinamiche di razzializzazione nei confronti dei Neri di origine subsahariana, per giustificarne la subordinazione. Per esplorare le immagini e gli

immaginari della Nerezza in Marocco, è dunque imprescindibile prendere in esame questo denso e complesso intreccio di sguardi, rimandi e rappresentazioni, tenendo conto delle sue sedimentazioni storiche, implicazioni politiche e riletture e risignificazioni contemporanee. In questa direzione, nel corso degli anni ho raccolto e collezionato, costruendo un mio personale archivio visuale di storie interconnesse, una moltitudine di immagini di varia natura (mappe, dipinti, fotografie, video, film, performance culturali, profili Instagram, opere d'arte contemporanea, meme, etc) che, nelle mie intenzioni, vorrebbero comporre *à la Malraux* una sorta di “museo immaginario” della *Blackness* marocchina.

Marcus Banks individua tre modi principali per fare ricerca visuale: esaminare rappresentazioni visuali preesistenti, produrre immagini nel corso dello studio, collaborare con gli attori sociali per creare oggetti visuali (Banks 2007). Annalisa Frisina distingue tra “ricerca sulle immagini” e “ricerca con le immagini”: nella prima modalità “ci si occupa delle immagini che circolano nella società, si studiano le loro funzioni comunicative e, consapevoli che esse non possano mai essere neutrali, si analizza quali punti di vista veicolino; inoltre, le si situa all’interno di contesti storico-politici e di pratiche socioculturali”, nell’altro caso “la ricerca riguarda immagini prodotte da ricercatori e/o da partecipanti alla ricerca per indagare un determinato fenomeno sociale; la polisemia delle immagini viene valorizzata per produrre conoscenza in modo interattivo con i soggetti della ricerca” (Frisina 2020:179). Nel mio studio, ho fatto soprattutto ricerca *sulle* immagini, attingendo al vasto archivio di cui ho parlato sopra e agendo sostanzialmente da “raccoltrice e interprete” (Pauwels 2015:47). Ho altresì fatto ricerca *con* le immagini nel senso che, nel corso degli anni, ho usato la fotografia come “diario visuale” nelle mie esperienze di campo a Marrakech, Tangeri ed Essaouira: si può trovare parte di questo materiale nei capitoli 5 e 6. Ho, inoltre, fatto ricerca *con* le immagini nel momento in cui spesso mi sono ritrovata a condurre interviste a partire dalle immagini, prodotte e/o condivise dai miei interlocutori. Tuttavia, avrei voluto fare di più, ovvero utilizzare metodi partecipativi, multimodali e sperimentali (Culhane-Ellott 2017) per co-creare e curare progetti visuali con alcuni dei miei interlocutori nella prospettiva di un dialogo e di una collaborazione tra arte e antropologia (o meglio tra artisti e antropologi) (Bakke-Peterson 2017, Bargna 2009, Marcus-Myers 1995, Schneider-Wright 2006 e 2010, Strohm 2012). Purtroppo le condizioni in cui mi sono trovata a svolgere la ricerca hanno rappresentato un limite oggettivo a queste mie aspirazioni. Come ho scritto anche nell’introduzione, però, la situazione costrittiva causata dell’emergenza pandemica mi ha portata a rimettere a fuoco il mio

progetto (a mio avviso in modo tutto sommato proficuo) nella direzione di una “patchwork ethnography” (Günel-Varma-Watanabe 2020). In primis, ciò mi ha spinto a ripensare totalmente il “campo”⁹³ e a implementare metodi digitali per la ricerca etnografica ((Hjorth et al. 2017, Pink et al. 2016, Sanjek-Tratner 2016), operando all’intersezione tra visualità e virtualità (Ardévol 2013, Pink 2013): come annota Bargna “nel momento in cui i media vengono assunti come parte costitutiva dell’oggetto e del terreno della ricerca, i confini spaziali dell’etnografia antropologica divengono sempre più labili e il campo perde la sua unità di tempo e luogo (se mai l’ha avuta) per assumere un carattere multisituato variamente distribuito e disseminato in luoghi, che sono nel contempo reali e virtuali” (Bargna 2018:19). Ho così “scoperto” una significativa e a me totalmente sconosciuta iconosfera digitale, formata principalmente da artisti e attivisti marocchini che utilizzano le immagini, condivise e discusse sul social network più visual in assoluto (Instagram), per parlare di “razza” e Nerezza nel Maghreb. Questi dibattiti e condivisioni social hanno toccato il picco nel 2020, in seguito alle proteste internazionali e all’esplosione mediatica di *Black Lives Matter*.

L’altro “grande evento” del 2020 ha così anch’esso avuto una forte influenza sulla mia ricerca in quanto mi ha spinto a spostare il focus su un tema complicato (ma a me più congeniale per certi aspetti) come la “razza”: ho così cercato di renderlo un “oggetto etnografico” (Haritgan 2010) e di affrontarlo tenendo conto dell’interazione tra significati, immagini e immaginari locali, nazionali e transnazionali. L’impatto globale di *Black Lives Matter* si è esercitato anche sull’antropologia, in modo particolare sull’antropologia visuale. Il prestigioso Rai Film Festival nell’edizione del 2021 prevedeva una serie di panel, proiezioni tematiche, workshop dedicati al tema (“Global Black Lives Matter”, “Global Racialisations”, “The Future of Visual Anthropology in the Wake of BLM”, “The Antiracist Filmamaking Workshop”). Uno dei nodi principali della discussione era il seguente: l’antropologia ha svolto un ruolo fondamentale in epoca coloniale, durante la quale “il regno del visuale ha servito da ‘ancella’ per la volontà di sapere occidentale nel suo impeto a categorizzare, sorvegliare e terrorizzare il resto del mondo” (Mullings-Sobers-Thomas 2021:401, traduzione

⁹³ La riflessione sulla natura del “campo” etnografico in epoca contemporanea ha assunto un’importanza centrale nella fase pandemica (Si vedano questi siti, ricchi di spunti: <https://iriss.stanford.edu/global-ethnography/global-ethnography-programs-resources>, <https://www.patchworkethnography.com/>. Tuttavia, questa riflessione non è affatto nuova: l’antropologia postmoderna ha elaborato molteplici riflessioni per pensare e ripensare il campo in ottica multisituata, globale, digitale, etc. Si vedano Burawoy 2000, Faubion-Marcus 2011, Gupta-Ferguson 1997, Marcus 1995), Sanjek-Tratner 2016.

mia). Il sapere antropologico ha contribuito, così, in modo decisivo alla costruzione visuale della “razza” (Poole 2005, Rony 1996). Come si può pensare il futuro dell’antropologia (e dell’antropologia visuale in particolare) con un passato così ingombrante? È necessario incentivare un cambiamento totale di prospettiva: l’antropologia non può più essere lo studio degli “altri” su cui posiamo il nostro sguardo di “osservatori partecipanti” ma deve essere concepita e praticata come una disciplina che analizza i rapporti di potere, nell’intersezione tra sguardi e rappresentazioni⁹⁴. In quest’ottica, l’antropologia visuale deve essere pensata in una prospettiva relazionale, dialogica e militante con l’obiettivo di esplorare criticamente i repertori visivi della “razza” e di dare spazio alle varie voci, agli archivi alternativi, alle diverse strategie di controvisualità (Gill 2021).

Studiare la “razza” in una prospettiva critica e visuale richiede, inoltre, una radicale riflessività da parte della ricercatrice (Bulmer-Solomos 2004, Twine Winddance-Warren 2000), in riferimento innanzitutto al modo controverso e “insidioso” di utilizzare gli strumenti concettuali: dobbiamo, infatti, lavorare al contempo con e contro le categorie razziali (Gunaratnam 2003). Per dirla con Gilroy: “riconoscere il ruolo della ‘razza’ nello specificare la logica della differenza dovrebbe condurci, questa è la mia proposta, non a coinvolgerci ancora più profondamente nella ‘razza’ e nei conflitti razziali – intesi come fenomeni naturali, immuni agli effetti del processo storico e politico – ma ad allontanarci dalla ‘razza’ per confrontarci con il perdurante potere dei razzismi” (Gilroy 2006:27).

Vedere e nominare la “razza”, poi, “significa innanzitutto disimparare se stessi: mettere radicalmente in discussione sia la propria soggettività culturale (ovvero le proprie identità) sia i saperi e le diverse istituzioni attraverso cui essa viene ‘istituita’” (Curcio-Mellino 2012:9). Usare la “razza” per studiare e (ri)pensare cultura e politica (soprattutto in contesti non occidentali) implica un’analisi critica non solo delle “logiche bianche” dell’accademia (Zuberi-Bonilla Silva 2008) ma richiede anche una riflessione profonda riguardo il proprio posizionamento sul terreno e all’interno della fitta trama di significati locali e globali in cui la “razza” si intreccia con altre dimensioni come il genere, la classe, la nazionalità, la religione, etc. Personalmente, è proprio nelle mie esperienze di vita in Marocco che ho sviluppato una consapevolezza critica riguardo il mio

⁹⁴ Va comunque ricordato che, nell’ambito dell’antropologia visuale, vari studiosi hanno elaborato già da diverso tempo prospettive critiche, riflessive, dialogiche. Si vedano: Banks-Morphy 1999, Banks-Ruby 2011, Banta-Hinsley 1986, Grimshaw 2001, Rony 1996.

posizionamento, la mia “Bianchezza”. A tal proposito, riporto un estratto del mio diario di campo relativo a un’esperienza di attraversamento del confine tra Spagna e Marocco:

Circa ogni tre mesi, in prossimità della scadenza del visa touristique, vengo a Tangeri, prendo il traghetto che in poco più di mezz’ora mi porta a Tarifa, una piccola e vivace cittadina nel sud della Spagna. Mi fermo solamente una notte, giusto il tempo di gustare qualche tapa e bere una birra, per poi fare ritorno in Marocco il giorno successivo: questa breve ‘uscita’ mi garantisce un nuovo visto turistico e ulteriori tre mesi di permanenza nel paese. Quasi tutti gli Europei che ho conosciuto qui fanno questo ‘giochino’, sfruttando la loro totale libertà di movimento.

Oggi sono arrivata a Tangeri alle prime luci dell’alba, dopo un lungo viaggio in bus da Essaouira. Il traghetto parte nel pomeriggio, quindi ho il tempo per fare una passeggiata nella medina sonnecchiante e per sorseggiare un the alla menta in uno dei miei posti preferiti della città: il Café Hafa. “Hafa” in arabo significa limite, confine e il nome non potrebbe essere più azzeccato per questo caffè inerpicato su un promontorio che si affaccia sulla Baia di Tangeri, e dal quale si vedono nitidamente le luci della Spagna, che dista solo 14 chilometri dalla costa marocchina. Il Café Hafa sembra, così, un luogo sospeso tra due mondi, tra cielo e mare, tra Atlantico e Mediterraneo, tra l’Africa e quell’Europa così desiderata, sognata, vicina- sembra quasi di poterla toccare- ma, allo stesso tempo, così distante, inaccessibile. Il caffè, amato e frequentato da Paul Bowles e dai poeti della beat generation, è totalmente all’aperto, con le pareti bianche e azzurre tipiche del Nord del Marocco e dispone di diverse terrazze situate ad altezze diverse. Vedendolo da lontano, dal mare, probabilmente assomiglia a un anfiteatro con i diversi piani incastonati nella roccia.. Ma il Café Hafa è anche e soprattutto “un osservatorio dei sogni e delle loro conseguenze”, come l’ha definito il famoso scrittore marocchino Tahar Ben Jelloun nel romanzo “Partir”: i giovani del luogo, spesso laureati e disoccupati (i cosiddetti diplômés-chomeurs), infatti, vengono qui a “guardare l’Europa”, che comincia di fronte a loro, e a sognare una vita diversa e un futuro migliore, che quasi sempre si traduce nella smania di partire, di lasciare il proprio paese, di andare dall’altra parte. È proprio qui che alcuni mesi prima avevo incontrato Adama, un ragazzo maliano mio coetaneo giunto in Marocco per provare a “bruciare” la frontiera. Dopo aver vissuto nella “giungla” vicino a Melilla e aver tentato più volte senza successo di “fare il salto” ed entrare nelle enclaves, è venuto a Tangeri dove lavora nella cucina di un ristorante, in attesa di tempi migliori. Adama mi mostra le cicatrici che si è procurato nel

tentativo di attraversare la frontiera, disseminata di “barriere di dissuasione”. Sul suo corpo, nella sua carne, è inscritta tutta la violenza del confine in quanto dispositivo di selezione, controllo, morte. Rifletto sul fatto che l’unica sua ‘colpa’ sia quella di avere il colore della pelle o del passaporto diverso dal mio. Mentre mi dirigo verso il porto, rimesso a nuovo per incentivare il turismo crocieristico, e salgo comodamente sul traghetto che mi porterà in Spagna, ripenso a questo incontro e mi torna in mente la riflessione di Bauman sulla distinzione tra “turisti” e “vagabondi” (o tra “expats” e “migrants” nel contesto marocchino): queste due figure in fondo si assomigliano perché fondamentalmente condividono la stessa aspirazione al viaggio, al movimento, ma i primi possono, gli altri no. “Luce verde per i turisti, rosso per i vagabondi”. Due facce della stessa medaglia. Il ferry arriva nel porticciolo di Tarifa, ho bisogno di respirare, scendo velocemente (i controlli per i ‘bianchi’ sono particolarmente celeri) ed esco subito per fare una passeggiata nelle accoglienti stradine della piccola città andalusa. È l’imbrunire, i surfisti e gli altri villeggianti tornano dalla spiaggia e si fermano a bere l’aperitivo nei graziosi localini del centro. Dalla porta di uno di questi locali, con beffardo tempismo, risuonano le note del “Clandestino” di Manu Chao. Mi vida la dejé entre Ceuta y Gibraltar. Mi fermo un attimo in ascolto e poi riparto, proseguendo verso la spiaggia. Domani mattina ho il traghetto che in poco più di trenta minuti mi riporterà a Tangeri. È il quarto che prendo nel giro di pochi mesi ma non c’è alcun problema: il mio “passaporto rosso” mi assicura il privilegio di attraversare lo Stretto tutte le volte che voglio⁹⁵.

Nel momento in cui si è sul campo, è dunque fondamentale acquisire consapevolezza in merito a queste asimmetrie di potere ma è altresì importante considerare le sfumature, le situazioni, i contesti. Il fatto di essere “Bianca”, europea e occidentale mi ha sicuramente posto in una situazione di privilegio rispetto ad alcuni miei interlocutori. Nell’approcciarmi al mondo dell’arte africana contemporanea, mi sono trovata però a interagire con interlocutori non Bianchi, non occidentali ma dotati di un capitale culturale e/o materiale molto elevato (che spesso comprende anche una doppia nazionalità). In questo caso gli squilibri di potere sono molto più attenuati, se non invertiti in certe situazioni. Inoltre, la ricerca digitale in terreni virtuali innesca dinamiche inedite: se da un lato, la relazione tra ricercatori e interlocutori sembra più paritaria, dall’altro

⁹⁵ Diario di campo (Tangeri-Tarifa, 21 ottobre 2017).

bisogna considerare che l'accesso alla rete e alle tecnologie digitali è diseguale e stratificato⁹⁶. Per riflettere sul proprio posizionamento sul “campo”, appare, dunque, cruciale assumere una prospettiva intersezionale che tenga conto della “linea del colore” ma anche di altre dimensioni come la classe, il genere, la nazionalità, la religione, etc. In tal senso, sarebbe opportuno smettere di pensare al rapporto tra Nord e Sud Globale (e ai paesi e alle persone ad essi associati) in termini fissi e monolitici. Come scrivono Comaroff e Comaroff, riprendendo una riflessione di Balibar: “la linea di demarcazione tra ‘Nord’ e ‘Sud’, tra zone di benessere e potere e ‘zone di sviluppo e sottosviluppo’ non è tracciata in maniera definitiva. Al contrario, tale linea è, nel migliore dei casi, porosa, spezzata, spesso illeggibile. [...] C’è parecchio Sud nel Nord, così come parecchio Nord nel Sud e, come ribadiremo più volte [...] molto altro di entrambi ancora in serbo” (Comaroff-Comaroff 2019:92-93).

⁹⁶ Per uno sguardo critico sul rapporto tra “razza”, tecnologia e potere si rimanda al sito, ricco di risorse e spunti di riflessione, del Center for Critical Race and Digital Studies: <https://www.criticalracedigitalstudies.com/>

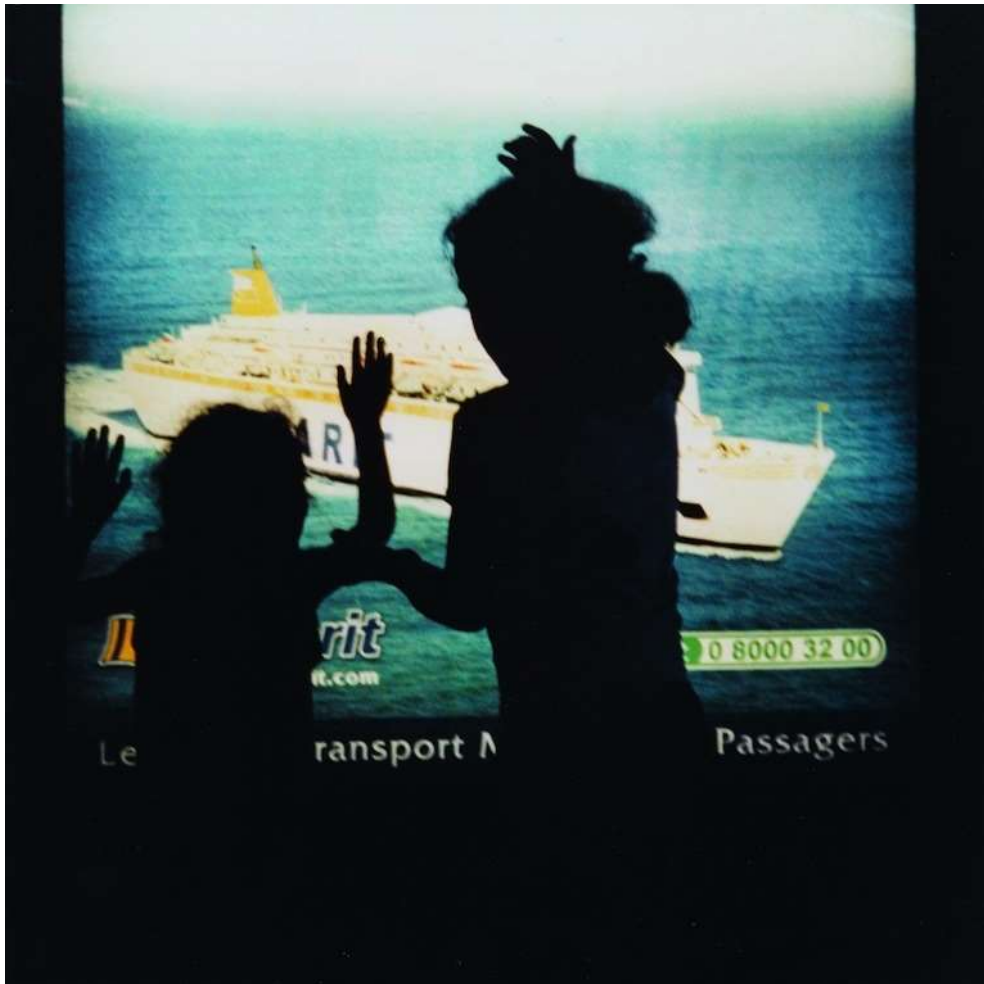


Figura 1: "Ferry port transit area", Tangier, *A Life Full of Holes*, Yto Barrada (2003) (fonte: *Cabinet Magazine*).

2. INCROCI DI SGUARDI. LA “RAZZA” NEL MAGHREB TRA SIGNIFICATI LOCALI E CONNESSIONI GLOBALI

“Il problema del Ventesimo secolo è il problema della linea del colore - la relazione delle razze più chiare con quelle più scure in Asia e in Africa, in America e nelle isole in mezzo al mare”.

W. E. B. Du Bois⁹⁷

“Le Maghreb, cet autre continent noir...”.

Malek Chebel⁹⁸

2.1. Genealogie multiple, grammatiche del colore, immaginari in movimento: la “razza” in traduzione

A questo punto del discorso, è più che lecito porsi una serie di domande: che cosa hanno che fare le teorie critiche della “razza” esposte nel primo capitolo con il Marocco e con il Maghreb? Se la “razza” come abbiamo più volte ribadito è innanzitutto un dispositivo di potere inestricabilmente legato alla modernità capitalistica occidentale, si può parlare di “razza” al di là del cosiddetto “Occidente”? È possibile utilizzare questo concetto (in tutta la sua polisemia) per analizzare società che non appartengono al blocco euro-americano?

Due importanti intellettuali come Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant sostengono che la nozione di “razza” (basata sull’opposizione tra “Bianco” e “Nero”) sia un concetto essenzialmente americano. La sua applicazione in altri contesti storico-geografici si configura così come una forma di imperialismo culturale e accademico che impone le proprie griglie interpretative al resto del mondo (Bourdieu-Wacquant 1999). Questa riflessione, che rimanda al nodo cruciale della relazione tra sapere e potere, porta in superficie un rischio concreto che corriamo quando utilizziamo teorie

⁹⁷ Du Bois 2007:18.

⁹⁸ Chebel 2007:221.

radicate nell'episteme occidentale. Tuttavia, essa appare eccessivamente semplicistica in quanto non tiene in considerazione un elemento fondamentale: il concetto di "razza" viaggia. Per dirla con Mellino: "come suggerito da Edward Said in *Travelling Theory*, dobbiamo abituarci al fatto che le idee e le teorie, come le persone, viaggiano: da una situazione all'altra, da un'epoca all'altra, da una prospettiva a un'altra. E che in questo viaggio esse subiscono inevitabilmente la pressione delle diverse circostanze che incontrano rispetto al loro punto di origine o di partenza. È su questo scarto – per riprendere l'espressione di Rancière –, su queste pressioni, che dobbiamo concentrare l'attenzione" (Mellino 2013: 50).

Sulla scia di Said (1982), possiamo dunque leggere la "razza" attraverso il paradigma della traduzione: la "razza", viaggiando, viene tradotta da un sistema linguistico e socioculturale a un altro (Petrovich Njegosh 2012a, Scacchi 2012). In questo processo di dislocazione, essa è soggetta a continue trasformazioni, risignificazioni, reinterpretazioni, frizioni (Marouan-Simmons 2013, Stam-Shohat 2012). A tal proposito, Stuart Hall afferma:

«Prendere in prestito significa sempre 'tradurre', impossibile pensare che termini e concetti possano avere sempre e dovunque lo stesso significato. Per questo, mi piace affermare che fare teoria significa lavorare con termini 'sotto cancellatura' – per riprendere un'espressione di Derrida – nel senso che è impossibile pensare soggetti, lotte, termini e concetti nello stesso modo in cui sono stati pensati prima. [...] questo significa che non abbiamo più bisogno delle parole? Assolutamente no, perché, come diceva sempre Derrida, non abbiamo un altro modo di parlare di ciò che esse rappresentano. Bisogna andare avanti con concetti che sappiamo certamente non essere adeguati. È questo ciò che significa pensare ai 'limiti', come disse una volta Althusser, una metafora perfetta di quanto intendo per 'teorizzare': avere a che fare con concetti che esigono definizioni e reinterpretazioni continue».

(Hall in Hall-Mellino 2007:20-21)

La "razza", inoltre, non si sposta da un contesto all'altro in modo lineare e unidirezionale (unicamente dagli Stati Uniti al resto del mondo) ma è inserita in una "fitta rete semiotica" (Scacchi 2012:272), caratterizzata da continui rimandi, incroci, passaggi nelle più svariate direzioni.

È necessario dunque coltivare "un'immaginazione comparativa" (Fredrickson 1997), in grado di leggere la "razza" non solo in una prospettiva storica ma anche nell'ottica di una comparazione e messa in relazione di diversi contesti geografici a livello locale, nazionale, transazionale (Hanchard-Chun 2004, Petrovich Njegosh 2015): risulta fondamentale, in tale direzione, indagare

in che modo le specificità locali interagiscono con l'ordine globale razziale (Anjevas-Manchanda-Shilliam 2014, Bacchetta- Maira-Winant 2019).

Questo approccio appare ineludibile quando ci occupiamo della *Blackness*, specificazione primaria della “razza”: come abbiamo ampiamente argomentato nel capitolo precedente, la Nerezza è sempre più un significante diasporico e performativo che si inserisce in una rete planetaria di significati, immaginari, discorsi (Clarke-Thomas 2006). È importante pensare la *Blackness* in una prospettiva radicalmente transazionale, “navigare nella linea del colore globale” (Marable-Agard Jones 2008), tenendo conto che quest'ultima si delinea come una frontiera mobile, relazionale e fluida (Petrovich 2012a:34).

Tuttavia, nell'analisi transazionale della “razza” e della Nerezza, solitamente lo sforzo comparativo si concentra su un numero piuttosto ristretto di nazioni/realità geografiche: gli Stati Uniti, il Sudafrica, il Brasile e/o l'Europa (Bowser 1995, Fredrickson 1997, Marx 1998, Stam-Shohat 2012, Winant 2002)⁹⁹. Nel mio studio, ho deciso invece di focalizzarmi sull'area maghrebina, cercando dal punto di vista teorico di far dialogare due distinti corpora letterari: gli studi d'area principalmente di taglio storico-antropologico relativi a questi temi (che andremo a trattare nei prossimi paragrafi) e la letteratura delle *Critical Race Theories*, già analizzata nel capitolo precedente. Pensare la “razza” e la Nerezza nel/dal Maghreb (e dal Marocco in particolare) significa a mio avviso adottare una visuale feconda e in gran parte inedita che ambisce non solo a fornire un contributo d'area ma vuole altresì prendere parte a un più vasto dibattito critico su questa attuale e controversa tematica. Da questo punto di vista, è necessario non solo porsi in una prospettiva comparativa ma è cruciale altresì fare proprio un approccio “connettivo” *de longue durée*¹⁰⁰ che vede nella “razza” un concetto rizomatico, cristallizzatosi a partire da diverse influenze, da molteplici intrecci di idee, immaginari, narrazioni, pratiche, etc¹⁰¹.

Come abbiamo già detto, secondo le teorie critiche della “razza” che adottano un approccio diacronico, la più probabile traiettoria storica della “razza” è la seguente: si tratta di un concetto

⁹⁹ Il recente e importante progetto di ricerca “Global Race”, promosso dall'Institut National d'Études Démographiques (Ined), si muove anch'esso in questa direzione in quanto si pone l'obiettivo di comparare le dinamiche di razzializzazione in tre aree del mondo: l'America Latina, l'America del nord, l'Europa. Si veda: <https://global-race.site.ined.fr>

¹⁰⁰ Loomba sottolinea, in tal senso, l'importanza di combinare un approccio comparativo sincronico (il “qui” e il “là”) e uno diacronico (l'“ora” e l'“allora”) (Loomba 2009).

¹⁰¹ Prendo da Miguel Mellino l'idea di “razza” come concetto rizomatico. Idea espressa e articolata durante il corso online “Marxismo, capitalismo e critica della razza. Un confronto con la tradizione radicale nera”, tenuto da Mellino e organizzato da Punto Input/DeriveApprodi (febbraio-marzo 2021),

moderno che affonda le sue radici nella dottrina della *limpieza de sangre* radicata nel mondo iberico in seguito alla *Reconquista*. Successivamente, la “razza” - come dispositivo di potere, disciplinamento ed “estrazione” - si dispiega alla sua massima potenza nelle Americhe con la tratta transatlantica e la schiavitù. Essa “torna” poi in Europa ed è oggetto di un’ulteriore elaborazione: la “razza” diventa una nozione “scientifica” che informa l’ideologia coloniale e imperiale, diffondendosi nel resto del mondo per poi essere protagonista di un altro (devastante) passaggio in Europa, in epoca nazifascista.

La “razza” è così un’invenzione principalmente occidentale ma è altamente probabile che *ab origine*, nella Spagna quattrocentesca da secoli a stretto contatto con il mondo arabo-musulmano, il moderno concetto di “razza” si sia formato a partire dall’incontro tra diverse “culture razziali”. In Nordafrica, ad esempio, era attiva da secoli la tratta transahariana e gli stereotipi sui Neri erano già ampiamente diffusi: l’idea di associare schiavitù e Nerezza, diffusasi nella penisola iberica tra il XIV° e il XV° secolo, sarebbe quindi il risultato degli intensi contatti con i *Moros* (Frederickson 2002:35, Schaub 2015:258-259). A mio avviso, dunque, il moderno concetto di “razza” non è un prodotto puramente occidentale, ma molto probabilmente è il frutto dell’incontro/scontro tra Europa e mondo arabo-musulmano, e si situa nell’intersezione tra sguardi, discorsi e idee che hanno circolato per secoli tra le due sponde del Mediterraneo (e poi dell’Atlantico), producendo varie “figure dell’alterità razziale” (il Moro, l’Ebreo, il Nero, etc) (cfr. paragrafo 3.6). Anche per questa ragione, ritengo fondamentale indagare in ottica storico-antropologica le immagini e gli immaginari (e le pratiche culturali e sociopolitiche ad essi associati) della “razza” e della Nerezza nel Maghreb.

Inoltre, come scrive Balibar, è importante decostruire e superare “l’essenzializzazione dell’equazione Razzismo=Occidente” che:

“ha come conseguenza, tra le altre, quella di favorire l’occultamento più o meno interessato dei fenomeni razzisti (o neorazzisti) che si sviluppano *fuori dall’Occidente* (tra popolazioni del “Sud”, all’interno delle nazioni “decolonizzate”, ecc) e che non possono essere tutti spiegati come conseguenza della colonizzazione (almeno non in maniera *immediata*, poiché la discussione potrebbe qui ricominciare: se molti di questi “razzismi del Sud” sono legati allo sviluppo degli Stati-nazione, dei nazionalismi e dei comunitarismi che nutrono, e se la forma-nazione in quanto tale è “un’invenzione dell’Occidente”, si potrebbe dire che si tratta sempre, anche se *in maniera mediata*, della storia dell’occidentalizzazione, ma si dovrebbe allora convenire che l’Occidente non è più proprietà esclusiva degli occidentali)”

(conversazione con Balibar in Casadei 2016:103-104).

La “razza”, insomma, è ormai un’idea globale (Da Silva 2007) ma dobbiamo tenere conto delle sue diverse ramificazioni e stratificazioni storiche e delle sue molteplici configurazioni contemporanee, ponendo attenzione alle tensioni, agli scarti, alle interazioni di diversi immaginari e discorsi. È il contesto, dunque, a fare la differenza.

A tal proposito, in “Rap on Race”, James Baldwin racconta un episodio significativo della sua vita, dopo il trasferimento a Parigi:

«Fu una grande rivelazione, per me, quando alla fine mi ritrovai in Francia tra persone di ogni genere, diversissime: differenti, cioè, almeno dal mio punto di vista, e differenti da tutti quelli che avevo incontrato in America. E un giorno mi resi conto che qualcuno mi aveva chiesto di un amico che, in effetti, quando ci penso, probabilmente è nordafricano, ma davvero non ricordavo se fosse bianco o nero. Semplicemente, non ci avevo mai pensato. Il problema non mi era mai passato per la testa. Mai. Fu un momento veramente terribile. A un tratto mi sentii come smarrito. Tutti i miei principi, negli anni dell’adolescenza, rientravano in uno schema che era in bianco e nero. Sapevi sempre, capisce, chi era bianco e chi era nero. Ma improvvisamente non l’avevo più; a un tratto quello schema era sparito»

(Baldwin in Mead-Baldwin 2022:44).

Dal racconto di Baldwin, possiamo trarre due riflessioni fondamentali: in primis, nonostante eserciti un’egemonia culturale sul resto del mondo (aspetto che comunque dobbiamo sempre tenere in considerazione), il modo americano di pensare la “razza” - fondato sulla rigida dicotomia tra “Nero” e “Bianco” - non può essere applicato in maniera acritica ad altri contesti. C’è sempre un complesso lavoro di traduzione, di reinterpretazione da fare: un processo che può generare anche un senso di spaesamento e frustrazione.

Inoltre, c’è un altro elemento della narrazione di Baldwin su cui dobbiamo soffermarci: egli afferma di non ricordare se il suo amico nordafricano fosse Nero o Bianco. Sicuramente, ciò dipende innanzitutto dal fatto che Baldwin, lontano dagli Stati Uniti, si stesse progressivamente affrancando dal modo americano di pensare la “razza”. È anche vero, però, che nella visione occidentale, i Maghrebini hanno spesso avuto uno status razziale ambiguo: non sono considerati Neri come gli “Africani veri e propri” ma nemmeno Bianchi come gli Europei o gli Americani.

Ma i Maghrebini come si vedono? Quale colore si attribuiscono? Pensano a loro stessi (e agli “altri”) in termini razziali? E se lo fanno, in che modo avviene? È lecito parlare di “Bianchezza” e “Nerezza” in riferimento al Maghreb? Per rispondere a queste cruciali domande, è giunto il momento di esplorare i significati che la “razza” assume in Nordafrica e in Medio Oriente.

2.2. Infrangere la “cultura del silenzio”: gli studi sulla “razza” e la Nerezza nell’area Mena

Lo studio della “razza” e della Nerezza nell’area MENA (*Middle East and North Africa*) è meno radicato e sviluppato rispetto ad altre zone del mondo. Questi temi sono stati, infatti, per lungo tempo avvolti da una “cultura del silenzio” (El Hamel 2013) connessa a due elementi caratteristici delle società arabo-musulmane: da un lato, la rimozione collettiva del fenomeno storico della schiavitù nella regione che spesso si configura ancora oggi come un argomento tabù nel dibattito pubblico (Chebel 2007); dall’altro, una diffusa posizione ufficialmente *colorblind*, fondata sull’universalismo musulmano che sottolinea il primato della fede e il principio di uguaglianza nella *Umma* (la comunità islamica), indipendentemente dal colore della pelle dei credenti. Inoltre, in epoca postcoloniale il nazionalismo arabo, il quale ha dominato la scena politica del Medio Oriente e del Maghreb per molti decenni, ha posto sistemicamente l’accento e sull’unità nazionale e sull’arabità connessa a una particolare idea di “Bianchezza” (Tayeb 2021), promuovendo un processo di omogeneizzazione che ha sovente invisibilizzato le differenze interne delle società in questione. Dal canto suo, il panafricanismo, altro importante orientamento politico dell’epoca, ha insistito sull’importanza della “solidarietà afro-araba”, ignorando il fenomeno della tratta transahariana e del razzismo contro i Neri nell’area Mena. Anche un acuto pensatore critico come Frantz Fanon, non ha mai affrontato nei suoi scritti la questione del razzismo in Algeria, considerata risibile rispetto all’urgenza della lotta anti-coloniale e alla necessità di fare fronte comune contro il nemico (l’Europa imperiale e colonizzatrice) (Sadai 2021:135-136). Infine, la lettura orientalista e coloniale di tali fenomeni (McDougall 2002)¹⁰²(con il suo discorso abolizionista spesso usato strumentalmente per giustificare l’occupazione) ha costituito per lungo tempo un’eredità ingombrante che ha fatto sì che l’applicazione della categoria di “razza” in riferimento al mondo arabo-musulmano fosse percepita come un’imposizione forzata e “calata dall’alto” di concetti euro-americani (Hall 2020). Come abbiamo già argomentato nel precedente paragrafo, tuttavia la

¹⁰² McDougall mette in evidenza come i retaggi di tale approccio siano ancora presenti in testi contemporanei come l’influente libro di Bovill “The Golden Trade of the Moors” (Bovill 1995).

“razza” è sempre in movimento e *in fieri* e, in quanto pratica sociale, non è un’esclusiva dell’Occidente. Lo storico africanista Bruce Hall afferma a tal proposito: “Razza è una parola importante. Comunemente e giustamente viene associata ai progetti imperiali dell’Europa moderna, inclusi quelli che hanno avuto luogo in Africa e in Medio Oriente. Questa eredità – e la sua realtà contemporanea che plasma il mondo in cui viviamo – significa che dobbiamo continuare a interrogare la maniera in cui la razza funziona in Africa e in Medio Oriente, così come in Europa e in Nordamerica” (Hall 2020:34, traduzione mia). Lo studioso sottolinea anche che “insistere su una genealogia della razza di origine unicamente occidentale ci nega la possibilità di trovare altri lignaggi di idee e pratiche razziali che non provengono dall’Occidente” (Hall 2020:34, traduzione mia). Inoltre, in aperta polemica con Bourdieu e Wacquant (1999), Hall sostiene che la “razza” in Africa e in Medio Oriente (così come altrove) possa configurarsi come un concetto mobilitato “dal basso” che prende in prestito da altri contesti un repertorio di segni e significati, rimodulandoli. La “razza”, dunque, è sempre in viaggio, non solo in quanto strumento di governo e dominio ma anche come (contro)dispositivo di soggettivazione personale e politica.

Fortunatamente, negli ultimi trent’anni ha preso forma e consistenza un corpus di studi, sempre più vasto e articolato, che si pone l’obiettivo di colmare tale *gap in literature*, prendendo in esame questa dimensione trascurata e dimenticata della diaspora africana e della “questione Nera” (Hunwick 1978 e 1992). Sfidando il diffuso “daltonismo delle scienze sociali” (Botte 2000) e analizzando criticamente le narrazioni di matrice religiosa, nazionalista o coloniale, queste ricerche hanno infranto la “cultura del silenzio” e sfatato il mito di un mondo arabo-musulmano *color blind* e privo di razzismo (Young-Weitzberg 2022).

In tal senso, un lavoro pionieristico è il volume del noto storico e arabista britannico Bernard Lewis “Race and Color in Islam” (Lewis 1971), pubblicato nel 1971 sulla scia del forte interesse in quel periodo per i *Black Studies* (Bacharach 1992:305)¹⁰³. Il testo, rivisto e rieditato nel 1990 con il titolo “Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry”, è stato oggetto di molte critiche ma ha avuto il merito di innescare un vivace dibattito e aprire un campo di riflessione su questi argomenti (Bacharach 1992). Dall’inizio degli anni Novanta si sono succedute così varie pubblicazioni di taglio prevalentemente storico-antropologico che vertono sulla tratta transahariana (McDougall 2002 e 2018, Savage 1992a, Wright 2007), sulla schiavitù nel mondo arabo-

¹⁰³ Aidi-Lynch-Mampilly ritengono che il testo sia una risposta “neoconservatrice” all’insistenza di Malcolm X sulla *colorblindness* dell’Islam (Aidi-Lynch-Mampilly 2020:13-14).

musulmano e mediterraneo (Bono 2016, Chebel 2007, Deveau 2002, El Hamel, 2013, Ennaji 1992 e 2001, Gordon 2009, Heers 2003, Hunwick 1978 e 1992, Hunwick-Trout Powell 2002, Law 2014, Lovejoy 2004, Mirzai-Montana-Lovejoy 2009, Segal 2002, Toledano 2007, Trout Powell 2011), sull'intersezione tra schiavitù, "razza", colore e religione nell'organizzazione sociopolitica e nelle pratiche di memoria e rappresentazione dell'"Altro africano" nelle società postschiaviste dell'area Mena (Benachir 2001 e 2005, Becker 2002, Harrak-Chegraoui 2008, Hunwick 2003, King 2019, McDougall 2005, Menin 2015, Muhammad 1985, Schmitz 2006 e 2012, Timera 2011). L'approccio adottato in questi studi è spesso di tipo comparativo in quanto mette in relazione vari periodi storici e diversi paesi e aree geografiche in Africa e Medio Oriente (Botte 2010, Botte-Stella 2012, Coquery Vidrovitch 2018, Hall 2011, Lovejoy 2019, Menin 2020b, Walz-Cuno 2010) e sottolinea l'eterogeneità di situazioni sociali, storiche e giuridiche, scomponendo così criticamente i concetti paradigmatici e monolitici di "schiavitù africana" e "schiavitù islamica"¹⁰⁴. In questa prospettiva comparativa si muove anche il ventennale progetto "La Route de l'esclave/ The Slave Route" (1994-2014)¹⁰⁵ che, attraverso varie iniziative educative e disseminative (come mostre, documentari, pubblicazioni, workshop, commemorazioni, etc), ha avuto il merito di far conoscere a un pubblico generalista le differenti "rotte degli schiavi" nelle Americhe, in Europa, in Africa, in Medio Oriente, in Asia, nell'Oceano indiano¹⁰⁶.

Il confronto tra la tratta transatlantica e la tratta transahariana è spesso al centro di tale approccio comparativo (Leservoisier-Trabelsi 2014). Tra i due sistemi ci sono significative differenze (cfr paragrafo 4.3): il primo è fondata sull'"economia della piantagione" e sullo sfruttamento intensivo degli schiavi (principalmente uomini) per estrarre valore secondo una logica marcatamente capitalistica; il secondo implica una schiavitù per lo più domestica che si basa ufficialmente su logiche religiose (il *jihād* come giustificazione per l'asservimento degli "infedeli") e riguarda soprattutto donne e bambini (da impiegare come concubine, domestiche, eunuchi o soldati). Il sistema servile in America prevede una rigida segregazione razziale, mentre quello radicato nel mondo arabo-musulmano contempla l'opzione del *métissage* e dell'assimilazione: ad esempio, i figli avuti con concubine Nere (che possono anche diventare mogli) sono considerati legittimi,

¹⁰⁴ Per un'analisi critica e approfondita di tali paradigmi si rimanda a Scaglioni (Scaglioni 2020:39-51).

¹⁰⁵ A questo link si può visionare un breve documento riepilogativo del progetto: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000228475_fre Si veda anche il documentario informativo dell'Unesco "Slave Routes: A Global Vision" <https://www.unesco.org/archives/multimedia/document-1637-eng-2>

¹⁰⁶ Su questo tema si veda anche la serie di documentari prodotta dall'emittente francese Arte "Les Routes de l'esclavage. Histoire des traites africaines, VIe-XXe siècle" (2018) di Daniel Cattier, Juan Gélas e Fanny Glissant.

liberi e integrati nella società dominante. Queste differenze di fondo (su cui torneremo in maniera più approfondita nella sezione storica) hanno portato a pensare per lungo tempo che la “schiavitù islamica” fosse più “dolce”, benevola rispetto al brutale sistema americano¹⁰⁷. Gli studi più recenti, tuttavia, hanno dimostrato come la tratta transahariana abbia causato lo sradicamento, la sofferenza e/o la morte di milioni di persone: in un libro controverso e provocatorio, lo scrittore senegalese Tidiane N’diaye parla di un vero e proprio “genocidio velato” (N’diaye 2008).

Pur tenendo presente questo fondamentale elemento che li accomuna, dobbiamo però considerare (senza essenzializzarle) le differenze tra il sistema atlantico e quello arabo-musulmano, soprattutto per ciò che concerne il rapporto tra schiavitù, “razza” e colore (e i suoi effetti sulla realtà contemporanea). Rispetto alle Americhe, nel mondo arabo-musulmano la schiavitù non ha dato luogo ad assetti giuridici e politici segregazionisti e apertamente fondati su un’ideologia razziale. Inoltre, essa non è stata necessariamente associata al colore della pelle nera ma si è basata più che altro sullo status religioso e sociale delle persone considerate “schiavizzabili”. In Medio Oriente e Nord Africa, poi, la percezione della Nerezza non si fonda semplicemente sull’apparenza fisica o sul sangue (secondo il principio della *one drop rule*), ma tiene conto di altri aspetti come la discendenza e l’origine genealogica (*‘aşl*). In tal senso, una persona dalla pelle molto scura ma dotata di una riconosciuta genealogia familiare araba non viene vista come “Nera”. Tuttavia, come argomenteremo in maniera più approfondita nei prossimi capitoli, dobbiamo sottolineare che l’intensificazione della tratta transahariana (a partire dal Seicento) ha portato a una più stretta associazione tra schiavitù e Nerezza: tutt’oggi il termine *‘abd* (“schiavo”) è sinonimo di Nero. L’impatto del colonialismo e del capitalismo nei paesi dell’area Mena ha poi reso più solida questa associazione tra Nerezza e inferiorità sociale, che si è profondamente radicata nell’immaginario comune. Come evidenziano Aidi-Lynch-Mampilly, dunque, “le formazioni razziali in Africa e Medio Oriente sono state plasmate da molteplici forze come la schiavitù, il colonialismo, i legami famigliari e ‘tribali’, la religione, i discorsi genealogici di purezza e appartenenza, lo state-building

¹⁰⁷ In una serie di articoli polemici (Mohamed 2010 e 2012), Mohamed sostiene addirittura che la schiavitù nel Maghreb sia un fenomeno molto sovrastimato e gonfiato dall’etnografia coloniale e dai movimenti abolizionisti che, associando Nerezza e schiavitù e operando un’analogia tra Afromaghrebini e Afroamericani, hanno erroneamente interpretato la presenza di persone nere nel Maghreb come un elemento alloctono, “esterno”, frutto della tratta transahariana. Secondo Mohamed, tale impostazione si riproduce anche nella storiografia postcoloniale e negli *african studies*. Le argomentazioni di Mohamed sono altamente problematiche in quanto partecipano alla “cultura del silenzio” riguardo il fenomeno della schiavitù del Maghreb, di fatto negandolo o sottostimandolo. Hanno, però, il merito di mettere in guardia da facili analogie tra tratta transatlantica e tratta transahariana e da semplicistiche associazioni tra Nerezza e origini servili. Come vedremo meglio nei prossimi capitoli, infatti, la schiavitù non è l’unica ragione della presenza nera nel Maghreb: essa si configura come un fenomeno molto più complesso, diversificato e stratificato.

postcoloniale e i recenti flussi migratori” (Aidi-Lynch-Mampilly 2021:3, traduzione mia). Quando trattiamo il tema della “razza” e della Nerezza nell’area Mena, dobbiamo così sempre tenere in considerazione questo complesso intreccio di significati e immaginari stratificati e in continua formazione e rielaborazione.

Negli ultimi dieci anni, la riflessione sulla “razza” e la *Blackness* nel mondo arabo-musulmano si è arricchita di numerosi contributi e dibattiti, sia dentro che fuori l’accademia. Per quanto riguarda il Maghreb, un progetto di ricerca comparativo fondamentale è stato “Le Maghreb et ses ‘africanités’: l’identité nationale au regard de ses altérités” (2011-2014), diretto da Stéphanie Pouessel e promosso dal CNRS e dall’Institut des Recherches sur le Maghreb contemporain (Pouessel 2012a). Tale progetto ha dato vita all’importante pubblicazione “Noirs au Maghreb. Enjeux identitaires” (Pouessel 2012b), riferimento essenziale per affrontare tali tematiche¹⁰⁸.

L’interesse sempre più esteso per questi argomenti è legato a vari fattori: in primis, in seguito alle trasformazioni delle politiche migratorie europee in senso restrittivo, l’area Mena si è trasformata in una zona di transito e sosta (spesso forzata) per i “migranti subsahariani” in viaggio verso l’Europa (Alioua 2007, Bensaad 2009, Péraldi 2011). La presenza sempre più visibile di queste persone Nere ha riattivato immaginari razziali (locali e globali) sedimentati nella memoria collettiva, innescando innumerevoli episodi di razzismo e violenza (Chekkat 2020, El Miri 2018, King 2019, Menin 2015 e 2020a, Sadai 2021) ma anche favorendo nuove forme di solidarietà, cosmopolitismo, produzione artistica e letteraria (Alioua 2020, Khrouz-Lanza 2015, Treacy 2018). Questa situazione non ha attirato solamente l’attenzione dei ricercatori ma ha anche suscitato varie reazioni nell’opinione pubblica, nella società civile, nel dibattito politico e mediatico (Hahonou 2021) (cfr. capitolo 6).

Le mobilitazioni della Primavera Araba hanno fatto poi emergere un altro tema, per lungo tempo ignorato: la questione delle “minoranze” Nere nei paesi del Nordafrica e del Medio Oriente (Bahri 2014, King 2019). È soprattutto in Tunisia, epicentro della rivoluzione, che tale questione è stata affrontata con maggior impeto e interesse (Mrad Dali 2015a e 2015b, Pouessel 2012d, Scaglioni 2021). Il radicale cambiamento politico ha permesso, infatti, l’apertura di uno spazio di dibattito pubblico che, mettendo in discussione l’idea di un’identità nazionale omogenea (esemplificata

¹⁰⁸ Un altro importante progetto di ricerca è stato “Shadows of Slavery in West Africa and Beyond: an Historical Anthropology” (2013-2018), coordinato da Alice Bellagamba. Tale progetto ha contribuito a (ri)pensare e tematizzare la “razza” e la Nerezza nelle società postschiaviste del Medio Oriente e del Nordafrica (e altrove). Si vedano in modo particolare i contributi di Menin (2015, 2018a, 2018b, 2020a, 2020b) e di Scaglioni (2020, 2021),

dalla nozione di “Tunisianità” incentivata da Bourguiba), ha fatto riemergere i “marginari”, le differenze insite nella società tunisina (Ltifi 2020, Pouessel 2012c). In tale contesto post-rivoluzionario, si è assistito alla nascita e allo sviluppo di un dinamico movimento per i diritti dei Neri, formato da varie associazioni e gruppi e capeggiato principalmente da donne (tunisine, nere, istruite) come Saadia Mosbah (Mosbah 2004) e Maha Abdelhamid (Abdelhamid-Elargi-Elwaer 2017). Questa mobilitazione, oltre ad aver promosso numerose iniziative sociali e culturali, ha raggiunto un importante obiettivo politico, ovvero l’adozione nel 2018 della “Legge contro l’eliminazione di tutte le forme di discriminazione razziale in Tunisia”.

Guardando al resto del Maghreb, anche in Marocco, nonostante non ci siano stati risvolti politici e giuridici comparabili, si è aperto un dibattito su queste questioni ma di questo ne parleremo a parte, in maniera più approfondita nei prossimi paragrafi e capitoli. Per quanto riguarda l’Algeria, la “situazione dei Neri” è stata meno studiata rispetto al Marocco e alla Tunisia (Blin 1988, Khiat 2015) e il dibattito contemporaneo a riguardo sembra meno vivace che negli altri paesi maghrebini (King-Khiat 2021). Tuttavia, l’elezione nel 2019 di Khadidja Benhamou a Miss Algeria ha scatenato una controversia nazionale che ha tenuto banco per settimane sui social, sui giornali e le tv: la giovane, originaria del Sud algerino, è stata giudicata da molti commentatori “troppo nera” per rappresentare il paese. Questo episodio ha generato infuocate discussioni, facendo riemergere il sostrato rimosso dell’immaginario razzista algerino.

A partire dal 2020, l’attenzione per queste tematiche è letteralmente esplosa¹⁰⁹: l’impatto mediatico globale della morte di George Floyd e delle proteste del movimento *Black Lives Matter* ha incentivato la nascita e/o lo sviluppo di una nutrita serie di iniziative di tipo accademico, socio-politico, mediatico che pongono al centro l’analisi della “razza” e della Nerezza nell’area Mena, mettendo in campo nuovi “dispositivi di svelamento” di questo tema per lungo tempo tabù (Safai 2021).

¹⁰⁹ Per approfondire ulteriormente la questione si rimanda alle seguenti pagine che raccolgono materiali, spunti bibliografici e cinematografici:

<https://www.arab-reform.net/publication/mobilizing-against-anti-black-racism-in-mena-a-reader/>

<https://www.brismes.ac.uk/resources/race-and-the-middle-east>

<https://www.jadaliyya.com/Details/41505>

<https://libguides.gwu.edu/MENA/Slavery>

<https://www.pinkjinn.com/2020/06/24/essential-resources-on-racism-and-anti-blackness-in-the-middle-east-and-north-africa/>

<https://racemena.gc.cuny.edu/resources/>

Dal punto di vista accademico, oltre alle numerose pubblicazioni che si sono succedute negli ultimi anni (Aidi-Lynch-Mampilly 2020 e 2021, Babül 2021, El Zein 2021, Gross Wyrzten 2022, King 2021, Ozcelik 2021 e 2022), sono stati organizzati molti seminari e panels sulla questione: a causa della pandemia, la stragrande maggioranza di questi eventi si è tenuta in modalità virtuale, potendo così raggiungere un'audience internazionale più vasta e aprendo nuovi spazi di dibattito. Per rendere l'idea dell'ampiezza e della frequenza con le quali si è parlato di questi temi (fino a poco tempo fa ad appannaggio di pochi specialisti), riporto la lista degli eventi online (e alcuni in presenza) ai quali ho assistito/partecipato tra il 2020 e il 2022, fornendo il link laddove disponibile:

-10/07/2020-24/07/2020: serie di webinar “Anti-Black Racism in SWANA (South West Asia and North Africa) + Diaspora”, organizzati da Mizna e l'University of Minnesota¹¹⁰.

-21/07/2020- 18/02/2021: serie webinar sulla “razza” in Marocco, organizzata dall'associazione ما سميتش عزي /Masmiytich Azzi¹¹¹

-08/09/2020: “Race and Racism in Africa and the Middle East”, organizzato dal Center for Contemporary Arab Studies della Georgetown University¹¹².

-15/09/2020: “Racism, Racialization, and Anti-Blackness”, organizzato dal Hagop Kevorkian Center for Near Eastern Studies della New York University¹¹³.

-16/09/2020: “Blackness in the Middle East”, organizzato dall'University of Pennsylvania¹¹⁴.

24/09/2020-18/02/2021: “MELA Social Justice Lecture Series: Stories and Silences: Research on Race in the Middle East”, organizzata dalla Middle East Librarians Association¹¹⁵.

-20/10/2020-21/04/2022: serie di webinar “Racialization and Racism in the Middle East and its Diasporas”, organizzata dal Center for Middle East Studies (Cmes) della Brown University¹¹⁶.

-26/10/2020: "Anti-Black Racism in the Middle East", organizzato dal King Fahd Center for Middle East Studies dell'Arkansas University.

-30/10/2020 – “Racialization & Racism in the Middle East: Historical Perspectives”, organizzato dal Center for Middle East Studies (Cmes) della Brown University¹¹⁷.

¹¹⁰ <https://mizna.org/mizna-news/webinar-series-anti-black-racism-in-swana-diaspora/>

¹¹¹ <https://www.facebook.com/MasmiytichAzzi/videos>

¹¹² <https://youtu.be/FFKvIOrHeZg>

¹¹³ <https://www.youtube.com/watch?v=kU0YD8j3av8>

¹¹⁴ <https://drive.google.com/file/d/1t2V10yoOTRrXWbJpaW-KYeRAwtMtap4b/view>

¹¹⁵ <https://www.youtube.com/playlist?list=PLCU27D1VyU-ibnr32AqnF78Hrye1urr2R>

¹¹⁶ <https://watson.brown.edu/cmesevents/series/racialization-and-racism-middle-east-and-its-diasporas>

¹¹⁷ https://www.youtube.com/watch?v=YItbkQ_I5IM

-24/11/2020: “Anti-Black Racism in the Arab Region: Historical Roots and Current Struggles”, organizzato dall’Arab American Cultural Center dell’University of Illinois in Chicago¹¹⁸.

-23/01/2021: “Le vécu noir”, organizzato dall’Institut Français di Tunisi¹¹⁹.

-22/02/2021: “Racializations: MENA & US Perspectives”, organizzato nell’ambito del Middle East and North African Studies Program della Northwestern University¹²⁰.

-19/04/2021: “Roundtable Discussion: Conceptualizations of Race, Blackness, and Identity in North Africa”, organizzato da UNC Center for Middle East and Islamic Studies e la Duke University.

-06/07/2021: “Être noir-e au Maghreb entre racisme, déni et reconnaissance”, organizzato dal Centre arabe de recherches et d’études politiques de Paris (CAREP Paris)¹²¹.

-24/09/2021: “Race and Racism as Lived Experiences in North Africa”, organizzato dal Center for Maghrib Studies all’Arizona State University.

-19/05-21/05/2022: “Conference: Minorities in the Maghrib”, organizzata dal Center for Maghrib Studies all’Arizona State University.

-03/06/2022: “Journée d’étude: le Maroc noir”, organizzata dal Centre Jacques Berques di Rabat.

-26/09/2022: “Journée d’étude: du racisme anti-Noirs en Tunisie”, organizzata dal Centre arabe de recherches et d’études politiques de Paris (CAREP Paris) in collaborazione con la Fondation Frantz Fanon et l’Institut de recherche sur le Maghreb contemporain (IRMC)¹²².

-30/09-01/10/2022: “Conference: Race and Ethnicity in Africa and Europe”, organizzata dal Center for Maghrib Studies all’Arizona State University.

-28/10/2022: “Maghreb Noir: The Militant-Artists of North Africa and the Struggle for a Pan-African, Postcolonial Future”, organizzata dal Center for Maghrib Studies all’Arizona State University.

Si può notare che si tratta per lo più di eventi organizzati da università e centri di ricerca americani o francesi, i quali hanno però cercato di dare voce a ricercatori, attivisti e artisti (spesso Neri) originari dell’area Mena. Come mettono in evidenza Aidi-Lynch-Mampilly, tra l’altro, già da

¹¹⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=6dIA-eOTd0I>

¹¹⁹ <http://www.institutfrancais-tunisie.com/le-vecu-noir>

¹²⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=Z9IHOZc8jG8>

¹²¹ <https://www.carep-paris.org/evenements/webinaires/webinaire-50-etre-noir-e-au-maghreb-entre-racisme-deni-et-reconnaissance/>

¹²² <https://www.carep-paris.org/evenements/journee-detude/journee-detude-du-racisme-anti-noirs-en-tunisie/>

tempo gli studiosi nordafricani che lavorano negli Usa si sono impegnati in un lavoro di analisi critica della “razza” in Nordafrica, sfidando le politiche razziali nazionali (sia negli Stati Uniti che nei paesi d’origine) (Aidi-Lynch-Mampilly 2020:16).

Un altro spazio di dibattito, riflessione e mobilitazione che si è aperto nel 2020 è legato ai social networks, in particolare a Instagram: si è assistito alla nascita e alla proliferazione di numerosi account che producono contenuti relativi a queste tematiche, alcuni dei quali diventati virali¹²³. Un esempio particolarmente significativo è la pagina *Blacks Arabs Collective*¹²⁴, pensata per essere una piattaforma di dialogo e riflessione sulla “razza” e il razzismo nelle società e nelle famiglie arabo-musulmane. La pagina affronta, dunque, l’argomento da questo punto di vista particolare, esplorando e decostruendo criticamente i significati locali/regionali della “razza”, attraverso la raccolta di testimonianze e la creazione di uno spazio di riflessione collettiva. Essa si ricollega, però, anche a un immaginario globale della *Blackness*, richiamandosi a figure iconiche dell’antirazzismo transnazionale come i più volte citati Angela Davis e James Baldwin (vedi figure 4, 5).

Un altro elemento di rilievo che si è riscontrato dall’osservazione di questo fenomeno è la messa in connessione di diversi movimenti di protesta e liberazione: le lotte di *Black Lives Matter* vengono evocate con la significativa espressione “Intifada americana”. Il riferimento è ovviamente alla cruciale e annosa questione palestinese che tocca le corde più profonde della coscienza arabo-musulmana contemporanea in maniera trasversale e ubiqua. Il pugno, simbolo del Black Power, si riveste così dei colori della bandiera palestinese; l’immagine di George Floyd sul muro che divide Palestina e Israele diventa virale (vedi figure 6, 7, 8, 9). L’analogia tra Palestina e America nera non è comunque una novità legata ai recenti accadimenti ma è un elemento ricorrente che affonda le sue radici nell’“immaginario politico afro-arabo” di epoca postcoloniale (Harrison 2015, Lubin 2014), connotata da numerose forme di solidarietà e mobilità transnazionale (Fischbach 2018). Tra gli anni Sessanta e Settanta, l’internazionalismo nero di matrice marxista, panafricanista e terzomondista stringe infatti numerosi legami in Africa, in Medio Oriente e nel Maghreb: le Pantere Nere hanno il loro quartiere generale ad Algeri, considerata la “capitale della rivoluzione” (Byrne 2019, Mokhtefi 2019), dove incontrano i maggiori leader afro-arabi dell’epoca e dichiarano il proprio sostegno alla causa palestinese.

¹²³ <https://www.instagram.com/p/CA3zLmYDrMw/?igshid=11ccl2ko9kuai>

¹²⁴ <https://www.instagram.com/blackarabscollective/?hl=it>

Alla luce delle recenti mobilitazioni transnazionali, il linguaggio (contro)visuale e social tende così a riattualizzare questo immaginario, connotato storicamente da una convergenza di visioni e intenti.

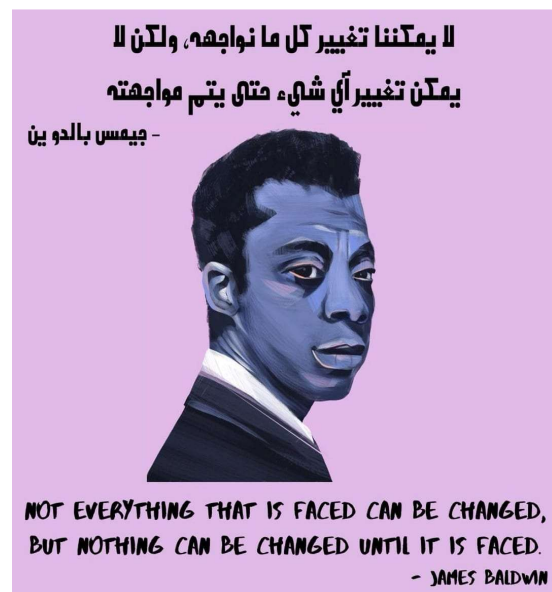
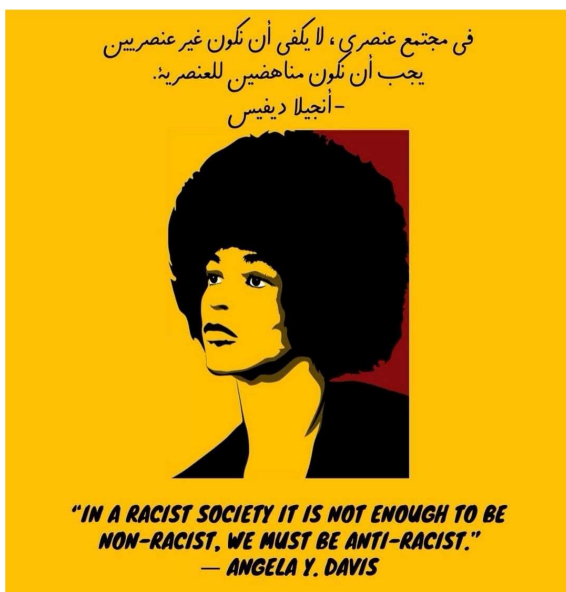


Figure 2-3-4-5: Alcuni post condivisi sulla pagina Instagram di Black Arabs Collective (2020-2021) (fonte: <https://www.instagram.com/blackarabscollective/?hl=it>).

IN SOLIDARITY WITH THE AMERICAN INTIFADA

@INTERLINKBOOKS



ARABS FOR BLACK LIVES



Figure 6-7-8-9: Post condivisi e diventati virali su Instagram con l'hashtag #arabsforblacklives (2020-2021) (fonte: Instagram).

In conclusione di questo paragrafo, possiamo riassumere brevemente il senso del nostro discorso: la schiavitù e il razzismo contro i Neri non sono un'invenzione dell'Occidente, anche se la modernità occidentale ha dato un impulso decisivo per l'intensificazione e la trasformazione di tali fenomeni, rendendoli un elemento-chiave dell'espansione capitalistica globale. Tuttavia, sono esistite ed esistono in Africa e in Medio Oriente diverse configurazioni e idee di "razza" che storicamente hanno dato luogo a varie "formazioni razziali"¹²⁵, antecedenti all'arrivo degli Europei. Nonostante la parola "razza" non abbia un vero e proprio corrispettivo in arabo (viene spesso tradotta con il termine *irq* che significa letteralmente "radice"), possiamo rintracciare nel mondo arabo-musulmano varie e articolate forme di pensiero razziale. Come vedremo, il Marocco costituisce in tal senso un esempio emblematico. Nel contesto islamico, il discorso della "razza" ha però una sua specificità in quanto la "linea del colore" si interseca con altre dimensioni come lo status religioso e socio-economico, la discendenza e la genealogia. La dialettica Bianchezza/Nerezza non è un mero dato biologico ma si riveste di un significato religioso e sociale che va oltre il colore della pelle in sé: "Bianchezza" significa appartenere a un lignaggio (patrilineare) riconosciuto, caratterizzato da connessioni genealogiche con importanti figure del pantheon arabo-islamico; "Nerezza" è la mancanza di tali connessioni, l'assenza di un'origine nota. Con lo sviluppo della tratta transahariana, si stabilisce tuttavia una maggiore associazione tra schiavitù e Nerezza: il colore della pelle diventa così un marcatore sociale sempre più diffuso, generando una cittadinanza stratificata. La Nerezza, che viene spiegata attraverso varie teorie (da quella climatica a quella "biblica", collegata alla "maledizione di Cam"), viene percepita sempre più spesso come un segno di inferiorità e alterità rispetto al corpo della nazione. Nel periodo coloniale (con la sua *politique des races*) e nella fase postcoloniale (con le sue ideologie nazionaliste), sono state introdotte nella regione "nuove" idee razziali che hanno interagito e interagiscono dialetticamente con le "vecchie" formazioni discorsive. Oggigiorno, in uno scenario globale connotato da un'intensificazione di scambi e flussi transnazionali, gli immaginari della "razza" circolano e si intrecciano più frequentemente, dando vita a configurazioni inedite in cui la "razza" non è solo un dispositivo di potere ma è anche una performance visuale ed estetica, una

¹²⁵ Traggio l'espressione "formazioni razziali" dal fondamentale contributo di Omi-Winant 1986. Per un'analisi di tale concetto in riferimento al Medio Oriente e Africa si vedano Aidi-Lynch-Mampilly 2021, Ozcelik 2021.

forma di rivendicazione e mobilitazione socio-politica, una strategia identitaria, uno strumento di analisi critica.

2.3. Il “Marocco Nero” tra configurazioni locali e dinamiche (inter)continentali. Una rassegna bibliografica

Come abbiamo già detto, il Marocco rappresenta un terreno fecondo per approcciarsi al tema della “razza” e della Nerezza al di là dell’Occidente. Questo argomento ha attirato l’attenzione degli studiosi sin dall’epoca coloniale e imperiale (Delafosse 1923 e 1924, Stirling 1870). Tuttavia in tempi recenti, l’interesse per queste questioni è aumentato vertiginosamente, andando a incrementare e sostanziare in modo notevole la letteratura a riguardo.

Dal punto di vista bibliografico, il primo riferimento fondamentale è costituito indubbiamente dal fortunato e influente libro dello storico americano di origine marocchina Chouki El Hamel: “Black Morocco. A History of Slavery, Race and Islam” (2013) ha innescato sin dalla sua pubblicazione molteplici dibattiti e riflessioni nel mondo accademico e nell’opinione pubblica¹²⁶. Esso, inoltre, ha goduto di un’ampia diffusione anche in area maghrebina e francofona, grazie alla recente traduzione francese (El Hamel 2019). Il volume, sulla cui tesi principale torneremo in maniera più approfondita nel capitolo 4 (in particolare nel paragrafo 4.3) si pone l’obiettivo di infrangere la “cultura del silenzio” che ammantava temi ancora considerati tabù in Marocco come la schiavitù e il razzismo. El Hamel affronta tali tematiche dal punto di vista storiografico, analizzando attraverso lo studio di fonti inedite il rapporto tra “razza” e schiavitù in Marocco dal XVI° all’inizio del XX° secolo. In questo periodo viene progressivamente costruita la categoria sociale di “Nero” associato allo status servile, in opposizione alle prescrizioni islamiche che vietano di ridurre in schiavitù i credenti (di qualsiasi colore siano). El Hamel si concentra in particolar modo sul progetto del sultano Moulay Ismā‘īl il quale, con l’obiettivo di creare un potente esercito personale, alla fine del Seicento ordina la schiavizzazione di tutti i Neri presenti nel Regno, compresi i musulmani liberi. Tale progetto, fortemente controverso e osteggiato dalle autorità religiose, si configura come un unicum nell’area Mena e rappresenta un *turning point* nella storia politica, sociale e razziale del

¹²⁶ Ad esempio, nella stampa nazionale e internazionale (Zamane, Tel Quel, Al Jazeera, etc) si è iniziato a parlare maggiormente di tali tematiche. Si vedano: Aidi 2016, Boukhari 2013, Ferhat 2021, Hamdani 2013, Oudrhiri 2019. Il libro ha attirato anche numerose critiche: si veda McDougall 2018 e soprattutto il corrosivo saggio di Aidi (2023).

Marocco: nell'immaginario comune la Nerezza diventa inscindibile dallo status servile, come se quest'ultimo fosse insito nella natura dei Neri.

Apportando elementi originali e inediti, il libro si inserisce così nel filone bibliografico principalmente di taglio storico-antropologico (a cui attingeremo frequentemente nei prossimi capitoli), che comprende gli studi dedicati alla storia della schiavitù in Marocco (Aouad Badoual 2004, Chlyeh 2007, Dakhli 2012, Dieste 2021, El Hamel 2010, Ennaji 1999, Errazzouki 2021, Meyers 1977 e 1983, Thomson 2005, Wright 2002) e alla sua eredità nella società contemporanea in termini di "razza", razzismo e costruzione della *Blackness* marocchina (Becker 2002 e 2020, El Miri 2018, Ensel 1999, Hahonou 2021, King 2021, Marouan 1999, Menin 2015, Sadai 2021).

Bouazza Benachir, un altro riferimento essenziale per l'analisi di queste tematiche, le approccia invece da una prospettiva filosofica e psicoanalitica: in "Négritudes du Maroc et du Maghreb" (2001), per concettualizzare il rapporto tra Marocco e Africa nera, mobilita la nozione lacaniana di forclusione, la quale indica la cancellazione di un determinato evento dalla memoria psichica che può causare forme di psicosi e alienazione. Per Benachir, l'Africa è l'inconscio rimosso del Marocco: la ferita della schiavitù che infesta gli scambi tra le due rive del Sahara è stata risucchiata dalla "tentazione dell'oblio", resa tabù, rimossa dalla coscienza collettiva. Quest'"Africa fantasma" trova però il modo di riemergere ed esprimersi nei riti di trance e possessione, nelle pratiche cultu(r)ali ed estetiche delle confraternite religiose maghrebine, in particolare degli Gnawa. Nel quadro dei culti "meticci" di trance e possessione, facenti parte di una vasta geografia che attraversa verticalmente e orizzontalmente il continente, si ricompono la frattura dissociativa tra il Marocco e l'Africa subsahariana. Tale relazione intensa però non si limita al patrimonio culturale e culturale gnawa ma si estende alla totalità sociale del Marocco: l'autore sottolinea l'importanza culturale e politica dei Neri marocchini nel corso della storia del paese. I soldati Neri e le loro famiglie, installati nelle principali città del Regno, per esempio, hanno profondamente influenzato i processi socio-politici alla base del Marocco contemporaneo. Per Benachir è dunque impossibile pensare il Marocco al di fuori delle sue radici africane, dei millenari movimenti storico-antropologici transahariani e della sua componente Nera.

In un volume successivo dal titolo "Esclavage, diaspora et communautés noires du Maroc" (2005), Benachir mette in evidenza la profonda compenetrazione – carnale, sensibile, visibile - tra Marocco e Africa subsahariana, nonostante la questione cicatriziale della schiavitù. Tale legame costituisce una "bussola per il futuro" in quanto permette, attingendo all'immaginario delle Afriche, di

elaborare una diversa “geofilosofia”, un progetto geopolitico alternativo rispetto alla configurazione euromediterranea. Riconnettere il Marocco alle sue radici africane e alla Nerezza si configura in tal senso come una strategia filosofica ed estetica, atta a collocarlo nell’orizzonte globale della *Blackness* e delle culture della diaspora Nera. Ciò avviene soprattutto attraverso la musica: i ritmi afro-marocchini si dipanano come una membrana sonora pervasiva che permea la cultura orale del Marocco, nonostante i vari dispositivi discorsivi e politici che occultano l’esistenza dei *métissages* transahariani e rimuovono la matrice africana del paese. Per Benachir, il “blues afro-marocchino” ha dunque una valenza politica, culturale ed estetica, inseparabile dai riti di trance e possessione che appartengono a un vasto sistema diffuso in Africa e nelle diaspore nere del Nuovo Continente.

Un altro riferimento bibliografico cruciale è costituito dal recente libro dell’antropologa e storica dell’arte Cynthia Becker: in “Blackness in Morocco. Gnawa Identity through Music and Visual Culture” (Becker 2020), la studiosa prende in esame la Nerezza in Marocco attraverso il prisma della cultura gnawa. Come argosteremo meglio nel quinto capitolo, “Gnawa” è un termine polisemico che indica innanzitutto una comunità spirituale e artistica composta *ab origine* da discendenti di schiavi Neri, dedita a riti di trance e possessione in cui la musica gioca un ruolo centrale. Negli ultimi decenni, la musica gnawa, staccandosi dal contesto rituale, è entrata a far parte dei circuiti globali della *world music*: da pratica marginale, è diventata patrimonio nazionale ma soprattutto si è convertita in uno stile estetico (che va oltre la musica e investe le arti visive, la moda, il design, etc) apprezzato e adottato da molti giovani marocchini (e non). Combinando ricerca d’archivio (con specifico riferimento alle fotografie e alle cartoline di epoca coloniale) e lavoro di campo, Becker mostra come “Gnawa” sia una categoria storicamente costruita e messa in relazione con la Nerezza in quanto significante di marginalità e alterità rispetto al corpo della nazione, alla “comunità immaginata” marocchina. Tuttavia, la *Blackness* degli Gnawa può assumere anche un carattere positivo perché viene vista anche come l’espressione di un potere spirituale, una forma di resistenza in quanto identità oppositiva e contro-culturale, una performance culturale ed estetica di successo incorporata e praticata da tanti marocchini “Bianchi” (cfr. capitolo 5).

La monografia di Becker, oltre a partecipare in modo fondamentale alla riflessione sulla “razza” e la *Blackness* in Marocco, fornisce un prezioso contributo alla letteratura storico-antropologica dedicata agli Gnawa. Si tratta di un corpus di studi consolidato che ha iniziato a prendere forma a

partire dagli anni Sessanta grazie all'attività pionieristica di due ricercatori di origine francese: Viviana Pâques e Georges Lapassade.

L'antropologa Viviana Pâques, allieva di Griaule, ha studiato per trent'anni "la religione degli schiavi", ovvero le pratiche rituali della comunità gnawa che, a dispetto dei pregiudizi, sono in grado di esprimere una raffinata cosmogonia (Pâques 1991). Per Pâques, gli Gnawa fanno parte di un insieme culturale e spirituale che comprende tutte le società dell'Africa occidentale. Lo studio di tale sistema mostra, infatti, come questa regione del mondo (incluso il Maghreb) sia connotata da una profonda unità filosofica e spirituale che, al di là delle differenze superficiali, emerge attraverso le danze, i gesti, le musiche, i riti e le credenze.

Anche il sociologo Georges Lapassade sottolinea le radici africane dell'universo gnawa ma si spinge oltre in quanto lo mette in relazione con il mondo delle "Americhe Nere" (Bastide 2017). In quest'ottica, le pratiche degli Gnawa marocchini vengono collocate all'interno delle espressioni culturali e rituali della diaspora africana che, a loro volta, possono essere raggruppate in due grandi insiemi: l'insieme afroamericano, il quale abbraccia i Caraibi (santeria cubana e vodu haitiano), il Brasile (macumba e candomblé) e altre zone dell'America Latina; l'insieme afromaghrebino che comprende il Marocco (*lila de derdeba*, il rituale principale degli Gnawa), la Tunisia (*stambali*), l'Algeria (*diwan*) (Lapassade 2009).

Se Pâques si concentra sulla dimensione simbolica e cosmologica delle pratiche cultu(r)ali degli Gnawa, Lapassade (maggiormente sensibile allo "spirito del tempo" e vicino ai movimenti contro-culturali degli anni Sessanta e Settanta) le interpreta in chiave-storico-politica. In tal senso, esse vengono associate ai culti afroamericani non solo per la comune origine africana, ma in quanto, in entrambi i casi, si tratta di culture della diaspora Nera, elaborate a partire dall'esperienza sconvolgente dello sradicamento e della schiavitù. La lila degli Gnawa (come il candomblé o la macumba in Brasile o il vodu ad Haiti) è la religione della "gente dell'ombra": i Neri, gli ex schiavi ma anche gli altri oppressi, i poveri, i marginali, etc. In questo contesto, i riti di possessione e trance diventano un mezzo per sfuggire (almeno per un po') alla precarietà dell'esistenza ma anche per ricomporre il legame sociale e costruire una memoria e un'identità collettiva in senso contro-culturale (Lapassade 2007).

In tempi più recenti, altri studiosi si sono dedicati all'analisi minuziosa dei rituali gnawa nella loro dimensione storica, simbolica, religiosa (Chlyeh 1999, Hell 2002). Diversi ricercatori e ricercatrici si sono occupati, invece, delle trasformazioni che hanno investito la comunità gnawa, indagando i

processi di spettacolarizzazione, estetizzazione, commercializzazione, patrimonializzazione della “cultura nera” marocchina (Becker 2011, Kapchan 2007, Majdouli 2007, Schaefer 2009, Witulski 2018).

In tale scenario contemporaneo, l’universo musicale e culturale gnawa è stato interpretato in rapporto alla storia e all’identità nazionali: da questo punto di vista, esso può configurarsi come l’espressione della memoria storica della schiavitù (El Hamel 2019:441-484.; Goodman-Singh 2002) e/o come la dimostrazione tangibile e visibile dell’africanità del Marocco (Bentahar 2010). Altri studiosi si sono invece concentrati sulle sue caratteristiche transnazionali e diasporiche: nel suo notevole libro “Rebel Music: Race, Empire, and the New Muslim Youth Culture”, Hicham Aidi mette in connessione la cultura gnawa con le reti globali dell’hip-hop, del jazz, del reggae, evidenziando la profonda interazione tra la *global Blackness* e le culture giovanili musulmane, all’intersezione tra estetica e politica (Aidi 2014). Nell’articolo “Moroccan Multiplicities. Performing Transnationalism and Alternative Nationalism in the Contemporary Music Scene”, Nadia Kiwan legge la musica gnawa attraverso il framework teorico dell’“Atlantico Nero”: l’universo gnawa si ricollega all’immaginario diasporico e contro-culturale della *Blackness*. La *nouvelle scène* della musica marocchina contemporanea riprende questo aspetto e lo integra in un quadro di “transmarocanité”, ovvero di un’identità culturale e artistica che si vuole presentare come multipla, meticcica, plurale (Kiwan 2014).

L’analisi della relazione tra musica e *Blackness* in Marocco non riguarda solo il genere gnawa. Cristina Moreno Almeida, ad esempio, ha esplorato i significati attribuiti alla “razza” e alla Nerezza nel rap marocchino, mostrando come gli artisti locali ricorrano alla *Blackness* in quanto linguaggio transnazionale della marginalità e stile estetico globale (Moreno-Almeida 2016).

Per quanto riguarda le arti visive, invece, oltre al già citato libro di Becker (2020), un riferimento essenziale è il numero monografico (su cui torneremo in maniera più approfondita nel prossimo paragrafo) della rivista *Critical Interventions* dedicato alla cultura visuale nordafricana (Winegar-Pierczak 2009), in particolare i contributi che si concentrano sul Marocco e il suo rapporto con l’africanità e la *Blackness* (Becker 2009, Biemann 2009, Kapchan 2009, McCarren 2009). Abdelkader Mana, invece, affronta questo tema, analizzando le connessioni tra la cultura gnawa e la produzione visuale di Mohamed Tabal e degli “artisti singolari di Essaouira” (Mana 1998): si tratta di un gruppo di creatori autodidatti e “naïf”, provenienti dagli strati popolari, “scoperti” e immessi nel mercato dell’arte dal gallerista danese Frédéric Damgaard. Nelle loro tele sgarbanti e

dallo stile inconfondibile, questi artisti locali riproducono e rielaborano in maniera originale la ricchezza simbolica dell'immaginario collettivo della città, che si nutre certamente di molteplici apporti (berberi, arabi, ebrei, andalusi, europei, etc.), ma in cui la cultura “Nera” degli Gnawa occupa, senza dubbio, un posto centrale (cfr. capitolo 5) (Damgaard 1998). In tempi più recenti, nell'alveo dell'arte africana contemporanea, la questione è emersa con maggior vigore, dando impulso a una corposa serie di iniziative (mostre, fiere, musei, etc).

Torneremo su questo argomento nell'ultimo capitolo della tesi ma qui voglio citare almeno brevemente l'opera di due “addetti ai lavori”: il curatore Omar Berrada che ha posto al centro della sua attività curatoriale il tema della Nerezza e dell'africanità del/in Marocco (Berrada 2016a, 2016b, 2017) e l'artista M'barek Bouhchichi, il più importante interprete della *Blackness* marocchina. Una sua recente intervista dal titolo paradigmatico “The Invisibility of Black Moroccans. A Conversation with M'barek Bouhchichi on Art, Race, and Deconstruction” è diventata virale sui social network in seguito all'interesse globale per questi argomenti, innescato da *Black Lives Matter* (Alaoui Soulimani 2020).

Per ciò che concerne la settima arte, si sono articolate interessanti riflessioni attorno alle “presenze nere” nel cinema marocchino: Jamal Bahmad, ad esempio, ha analizzato il modo in cui la questione delle migrazioni subsahariane è stata trattata dai cineasti locali negli anni Duemila (Bahmad 2015); Ali Essafi, invece, si è occupato del posto dei Neri marocchini nel paesaggio visuale nazionale, focalizzandosi sulla storia del cinema coloniale e postcoloniale in Marocco (Essafi 2016).

Nell'ambito del teatro e delle arti performative, segnaliamo le attività, analizzate da Sara Borrillo in suo recente articolo dedicato alla pratiche di “attivismo” in Marocco (Borrillo 2021), del Teatro dell'oppresso di Casablanca¹²⁷. La compagnia, nel quadro dei progetti “Mix City” e “Bhal Bhal”, dal 2015 mette in scena spettacoli pubblici e partecipativi, coinvolgendo spettatori (marocchini e stranieri) e attori (marocchini o di origine subsahariana) per sensibilizzare la popolazione riguardo la questione del razzismo contro i Neri¹²⁸. I possibili risvolti sociali e politici di queste pièce teatrali hanno fatto sì che alcune rappresentazioni fossero espressamente vietate dalle autorità (ad esempio, a Tangeri, hub fondamentale della migrazione subsahariana in Marocco)¹²⁹.

Anche nel campo della letteratura e della critica letteraria, la questione della “razza” e della Nerezza in Marocco viene affrontata con maggiore attenzione e frequenza: un caso emblematico è il recente

¹²⁷ <https://www.facebook.com/Masra7Lme7gour/>

¹²⁸ <https://www.racines-aisbl.org/fr/projets/mix-city>

¹²⁹ <https://www.racines-aisbl.org/fr/node/772>

romanzo “Le mariage de plaisir” del famoso scrittore Tahar Ben Jelloun in cui si narra la storia di un “matrimonio misto”¹³⁰ tra un commerciante marocchino e una giovane senegalese che danno alla luce due gemelli (uno Bianco e uno Nero), i quali percorrono traiettorie di vita diverse proprio a causa di questa differenza cromatica (Ben Jelloun 2016).

Oltre a Ben Jelloun, vi sono altri autori marocchini (di espressione araba o francese) che hanno trattato nelle loro opere il tema delle identità razziali e delle connessioni transahariane (Goikolea Amiano-Simour 2022).

Inoltre, si assiste all’emergere di una giovane generazione di autori originari dell’Africa subsahariana e residenti in Marocco (come il camerunese Marc-Alexandre Oho Bambe, autore di “Les Lumières d’Oujda” o il congolese Koli Jean Bofane, autore di “La Belle de Casa”) che affrontano tali tematiche dal loro particolare e prezioso punto di vista (Bofane 2020, Oho Bambe 2020). Se Valerie Orlando parla già da tempo di una tendenza *afropolitan* della letteratura marocchina contemporanea (Orlando 2013), in riferimento a questa nuova costellazione di opere letterarie Brahim El Guabli osserva un vero e proprio *subsaharan turn* nella letteratura marocchina, in sintonia con un processo di “re-africanizzazione” del paese (El Guabli 2021).

Questa riflessione ci conduce a una questione centrale del Marocco contemporaneo: le migrazioni provenienti da Sud (Bensaad 2009). Come abbiamo detto nel precedente paragrafo, il Maghreb rappresenta un’importante zona di passaggio e di transito (ma anche di arrivo) per le cosiddette “migrazioni subsahariane”. In questo scenario, il Marocco si configura come uno snodo fondamentale in quanto ospita all’interno del proprio territorio l’unica frontiera terrestre tra Africa ed Europa, in corrispondenza delle enclaves spagnole di Ceuta e Melilla nel Nord del paese. Inoltre, le coste del Marocco sono le più vicine all’Europa: Tangeri dista solo 14 chilometri da Tarifa. Tali caratteristiche fisiche del Regno lo hanno reso un hub fondamentale per i flussi migratori provenienti dall’Africa subsahariana. Questa situazione ha innescato varie dinamiche di razzializzazione in cui si intersecano discorsi di diversa matrice: da un lato, le retoriche e le politiche di confine dell’Unione Europea in cui la “razza” funge da dispositivo-chiave per la gestione della popolazione migrante in termini disciplinari, securitari, produttivi (nell’ottica di una precisa strutturazione del mercato del lavoro a basso costo, legata a un processo di illegalizzazione dei migranti); dall’altra, la riattivazione e l’intensificazione di un immaginario razziale locale,

¹³⁰ Per un’analisi scientifica delle “unioni miste” e delle loro implicazioni in termini di “razza”, classe, religione e nazionalità si rimanda all’articolo di Therrien 2020.

ereditato dal periodo della schiavitù, che associa la Nerezza a uno status sociale inferiore. Come annota Laura Menin oggi, così, “oltre alle forme di stigmatizzazione dell’uomo ‘nero’ legate alla memoria della schiavitù, le attuali dinamiche di potere fra Europa e Nord Africa, così come il ruolo del Marocco nelle politiche di controllo dei confini, sembrano rafforzare una visione dicotomica fra ‘bianchezza’, associata all’immaginario di un ‘Nord’ ricco e tecnologicamente avanzato, e ‘nerezza’, associata all’immaginario di un ‘Sud’ dove predominano scenari di povertà, malattia e arretratezza” (Menin 2015).

Le difficili condizioni dei migranti subsahariani in Marocco - spesso vittime di atti razzisti e di politiche discriminatorie messe in campo dal paese maghrebino nel suo ruolo di “sentinella” della “Fortezza Europa” - hanno innescato varie reazioni da parte della società civile, incentivando la nascita e lo sviluppo di associazioni, iniziative sul territorio, campagne sociali (cfr. capitolo 6). Il tema delle migrazioni, nel suo complesso intreccio tra dinamiche locali e transnazionali, ha suscitato inoltre l’interesse di artisti (come abbiamo visto in precedenza e come vedremo in seguito) e ricercatori che hanno esplorato vari nodi tematici: le caratteristiche e le traiettorie delle migrazioni subsahariane in Marocco (Alioua 2007 e 2020, Bachelet 2016, Collyer 2007, Péraldi 2011), il legame tra Nerezza e religione (Timéra 2011), il razzismo e i processi di razzializzazione in relazione al colore, al genere e alla classe (Alexander 2019, El Miri 2018, Gazzotti 2021, Gross-Wyrtzen 2019, King 2021, Menin 2020, Sadai 2021), le nuove forme di attivismo e cosmopolitismo (Hahonou 2021, Khrouz-Lanza 2015), il rapporto tra migrazioni e pratiche creative (Bachelet-Jeffery 2019)¹³¹.

Come abbiamo già accennato nel precedente paragrafo, negli ultimi anni, inoltre, anche in Marocco è emerso con forza il tema della “minoranza Nera” del paese, per lungo tempo invisibile. Questo fenomeno si inserisce in una configurazione discorsiva e politica peculiare in cui convergono la questione delle migrazioni subsahariane, le mobilitazioni sociali a partire dalla Primavera araba, l’effervescenza culturale e artistica del Marocco contemporaneo, la politica africana di Mohamed VI. Nell’ultimo decennio, il Re marocchino ha infatti incentivato una politica di *re-branchement* del Marocco all’Africa che a livello nazionale promuove la valorizzazione di elementi culturali “berberi” e “africani”: l’introduzione dello studio della lingua *tamazight* nelle scuole, la creazione

¹³¹ In merito a quest’ultimo argomento si segnalano due interessanti progetti di ricerca diretti da Mariangela Palladino e Laure Jeffery e promossi dall’Università di Edimburgo: “Arts for Advocacy: Creative Engagement with Forced Displacement in Morocco” (2016-2018) e “Maram: Mobilising Access to Rights for Artists in Morocco”. Per approfondire: <https://artsforadvocacy.org/>

dell'Istituto Reale per la cultura berbera, la celebrazione e la patrimonializzazione della cultura gnawa costituiscono esempi emblematici di tale politica. Sul piano internazionale, il Re ambisce a riposizionare il paese nello scacchiere continentale attraverso lo sviluppo di partnership commerciali e di azioni diplomatiche che sono sfociate nel cruciale ritorno del Marocco nell'Unione Africana (2017). L'impegno diplomatico del paese in Africa è accompagnato, inoltre, da una serie di iniziative di soft power che coinvolgono l'arte e la religione: la promozione dell'arte africana contemporanea e la propagazione di un "Islam moderno e tollerante", attraverso la mobilitazione delle reti transnazionali delle confraternite sufi (Otayek 2014), devono essere dunque lette in relazione alla *politique africaine* di Mohamed VI.

Il recente *branchement* all'Africa non viene, però, solo "dall'alto" ma scaturisce anche "dal basso", dai movimenti sociali, culturali e artistici che contestano l'ideologia nazionalista araba e rivendicano un'identità afro-berbera. In questo scenario, sono emersi discorsi e movimenti antirazzisti che parlano apertamente di "razza" e razzismo in Marocco, in riferimento sia ai migranti subsahariani che ai Neri marocchini.

In seguito all'impatto mediatico globale delle proteste di *Black Lives Matter*, questa tendenza si è rafforzata e ampliata: oggi, anche attraverso i social networks e il ricorso al linguaggio visuale (Alaoui Soulimani 2020), attivisti, accademici e artisti interrogano criticamente la "connessione africana" del Marocco, portando in superficie argomenti scomodi come i pregiudizi razziali nei confronti dei neri e l'eredità della schiavitù nella società marocchina. Come osserva Aidi, dunque, i movimenti amazigh e antirazzisti sfruttano la rinnovata centralità dell'Africa nel discorso politico marocchino per stabilire inedite connessioni transnazionali, affrontare temi considerati tabù come il razzismo e la schiavitù, contestare gli assunti del nazionalismo arabo e proporre una nuova idea di Marocco, capace di oltrepassare consolidate frontiere mentali e materiali (Aidi 2020).

A tal proposito, Stéphanie Pouessel annota acutamente: "iscritto in una globalizzazione caratterizzata da rivendicazioni identitarie ed etniche ma anche da una politicizzazione della questione razziale, il Maghreb, da poco introdotto in un nuovo contesto migratorio e politico, si interroga sulla percezione che ha di sé, a livello individuale e istituzionale" (Pouessel 2012b:16, traduzione mia).

2.4. Oltre il *Saharan Divide*: riconnettere il Maghreb all’Africa

L’opera di Simohammed Fettaka riproduce la sagoma inconfondibile del continente africano, delineata con l’inchiostro nero, che si staglia in modo nitido sullo sfondo bianco. A uno sguardo più attento, però, si può notare come vi sia una parte mancante: la mappa non comprende la parte settentrionale del continente. Al centro dell’immagine troviamo due scritte, stampate in bianco: una in inglese ‘Africa as They Like It’ che corrisponde al titolo dell’opera, seguita dalla traduzione in arabo della suddetta frase. Il lavoro è accompagnato, inoltre, da un testo in francese che racconta un significativo episodio d’infanzia:

«Quand j’étais petit, il y avait à coté de chez nous une station essence. De temps en temps, à l’occasion de fêtes notamment, mon père apportait à manger aux travailleurs de la station. Un des employés portait un blouson avec l’inscription ‘Afrique’, illustrée par une carte. Un jour, j’ai demandé à mon père ‘qu’est que c’est l’Afrique?’ Il m’a répondu que c’était un continent et que le Maroc en fait partie. Je n’ai pas compris le mot ‘continent’, je connaissais juste la carte du Maroc. Personne ne parle jamais de l’Afrique et cette réponse est restée totalement incompréhensible pour moi»¹³².

Scrissi questa breve nota nel febbraio del 2019 durante un rapido viaggio di ricognizione di quello che doveva essere il mio principale campo di ricerca, Marrakech: colsi l’occasione per partecipare alla seconda edizione di 1:54, la fiera di arte contemporanea africana da poco sbarcata nella città marocchina dopo le riuscite edizioni di Londra e New York. *Africa as They Like It*, fu l’opera che mi colpì maggiormente in quanto Simohammed Fettaka¹³³ vi trattava in modo “semplice” ma visivamente potente il tema controverso (e a me molto caro) dell’africanità del Maghreb e del rapporto tra le due “Afriche” (vedi figura 10)¹³⁴.

¹³² Nota di campo, 10/02/2019.

¹³³ Simohammed Fettaka (1981) è un artista multidisciplinare nativo di Tangeri, il cui percorso creativo si caratterizza per una costante e articolata riflessione sulla memoria collettiva nel proprio paese d’origine. Per ulteriori informazioni si vedano: <https://lecube-art.com/artiste/simohammed-fettaka/>, <https://simofettaka.com/>

¹³⁴ Si veda anche l’analisi dell’opera da parte del curatore Omar Berrada (Berrada 2017).



Figura 10: “Africa as They Like It”, Simohammed Fettaka (2009) (fonte: Diptyk Magazine).

Sia nel pensiero comune che in quello *savant*, il continente africano appare spesso diviso in due entità distinte. Nel discorso accademico, l’Africa viene suddivisa in due aree culturali e geopolitiche: la parte settentrionale (l’“Africa mediterranea”) e la parte meridionale (l’“Africa subsahariana”) (Bentahar 2011, Lydon 2015). Secondo il paradigma degli *Area Studies*, la prima fa parte dell’area Mena (*Middle East and North Africa*)¹³⁵ e rientra nel campo degli studi sull’Islam, il Mediterraneo e il Medio Oriente (ciò che un tempo veniva denominato “orientalistica”), mentre la seconda è territorio di ricerca dell’africanistica (Amory 1997, Lockman 2016).

Come sottolineano opportunamente Aidi-Lynch-Mampilly, lo sviluppo degli *Area Studies* nelle università statunitensi a partire dagli anni Cinquanta si intreccia strettamente con la policy della Guerra Fredda (Aidi-Lynch-Mampilly 2020:11). Negli anni Sessanta e Settanta, tale “politica del sapere” (Szantan 2004) viene fortemente criticata sia fuori che dentro l’accademia, da gruppi e associazioni come la Historically Black Colleges and Universities (HCBU) e le Black Panthers che

¹³⁵ Sul ruolo dell’antropologia nella costruzione dell’area Mena (in particolare nel periodo post-Guerra Fredda) si veda Deeb-Winegar 2016. Per una prospettiva critica sugli *Area Studies* dopo il *mobility turn* si veda Mielke-Hornidge 2017.

contestano l'assenza del Nord negli *African Studies*. Tuttavia, negli anni Ottanta, la crisi della visione panafricanista e terzomondista fa emergere e consolidare posizioni neoconservatrici o afrocentriste che tendono a escludere il Nordafrica dagli “studi africani” (Aidi-Lynch-Mampilly 2020:12-14). Negli anni successivi, si sono sollevate varie voci critiche di intellettuali (come Said, Mazrui, Amin, Mbembe, Mamdani, etc) che hanno messo in discussione la “frattura sahariana”, così come sono sorte varie iniziative accademiche e artistiche nel continente e altrove (ad esempio l'Institut d'études africaines a Rabat, les Ateliers de la Pensée a Dakar, Invisible borders: the Trans-African Project), atte a ricucire e a oltrepassare tale separazione. Ciononostante, il *Saharan Divide* rimane un elemento consolidato e istituzionalizzato sia nell'accademia che nelle relazioni internazionali.

Anche nell'ambito delle arti visive (musei, collezioni, fiere, mostre, etc) tale frattura si riproduce di frequente. Quando si parla di “arte africana”, per esempio, si fa implicitamente e convenzionalmente riferimento alla produzione estetica dell'Africa subsahariana (Bargna 2003, Kasfir 2007). Il concetto di “arte africana”, nato all'inizio del Novecento sotto l'impulso “primitivista” delle avanguardie artistiche europee, non comprende dunque la parte nord del continente. Questa distinzione, che trascura il legame intenso tra le due “rive” del Sahara intessuto di contatti e scambi secolari, affonda le sue radici in un immaginario antico (che risale addirittura a Erodoto) ma è stata reificata e legittimata in epoca coloniale: tra Ottocento e Novecento i francesi, in base al principio strategico del *divide et impera* combinato all'implementazione di una “politica razziale” e alla promozione di un'estetica orientalista applicata al Maghreb (Benjamin 2003), alimentano l'opposizione tra *Afrique Blanche* e *Afrique Noire* (ma anche tra *Islam maure* e *Islam noir* e tra “Arabi” e “Berberi”), ponendo i due termini in un rapporto di classificazione gerarchica lungo una “linea del colore” rappresentata dal Sahara. Queste dicotomie coloniali hanno fatto sì che il continente “perdesse il Nord” (El Qadery 2010), come se questa regione non facesse parte dell'“Africa vera e propria”¹³⁶ (Amrani 2015).

Il cosiddetto “Saharan Divide” non è, però, unicamente il frutto di uno sguardo “esterno” sul continente; è altresì il prodotto di lunga storia “interna”, caratterizzata da innumerevoli connessioni ma anche da profonde fratture come la schiavitù. In tal senso, il Marocco è stato la più grande potenza schiavista del Maghreb. Fino al Seicento, la schiavitù non viene collegata necessariamente

¹³⁶ Si tratta di un'espressione di matrice hegeliana: il filosofo tedesco, infatti, distingue tra “Africa Europea” (il Nordafrica) e “Africa vera e propria” (l'“Africa Nera”). Quest'ultima viene posta al gradino più basso della civiltà. Si veda Aidi-Lynch-Mampilly 2020:9.

a un'etnia in particolare (all'epoca vi sono in Marocco, infatti, molti schiavi "Bianchi" catturati durante le incursioni delle navi corsare nel Mediterraneo) ma con l'intensificazione della tratta transahariana, tuttavia, la condizione servile inizia a essere strettamente associata alla Nerezza (El Hamel 2013). Ciò ha concorso a diffondere la percezione di una netta differenza tra Nord e Sud del Sahara, favorendo il consolidamento di una gerarchia razziale (che non è mai stata però ufficialmente istituzionalizzata e in cui il colore si intreccia ad altri aspetti come la discendenza e lo status sociale) e il rafforzamento di pregiudizi nei confronti dei Neri, tuttora persistenti nell'immaginario collettivo, nella vita e nel linguaggio quotidiani del Maghreb (Menin 2015). Dopo l'indipendenza, a parte un breve periodo in cui la visione panafricanista ha avuto una certa influenza, le élite postcoloniali del Maghreb hanno sovente contribuito ad alimentare tale "frattura", valorizzando l'identità arabo-musulmana, a discapito delle componenti berbere e africane. Oggi, nonostante vi sia un ravvicinamento tra le "due Afriche" soprattutto in ambito culturale e artistico (come dimostrano il fenomeno musicale afro-gnawa e lo sviluppo dell'arte africana contemporanea in Marocco), tale separazione permane.

L'opera di Fettaka, in modo diretto e ficcante, mette in scena la frattura – al contempo storica, politica, estetica ed epistemologica – tra le due Afriche, assumendo una distanza critica rispetto ad essa. A tal proposito, è emblematico l'utilizzo nel titolo del pronome *they* che esprime una netta presa di posizione, una sorta di *j'accuse*: quel "loro" comprende lo sguardo europeo che si è posato sul continente creando confini e distinzioni, ma anche un certo immaginario collettivo maghrebino che, negando la propria africanità, coltiva forti pregiudizi nei confronti dei Neri, degli "Africani" percepiti come "altro da sé" (Barlet 1998, Bennafla 2010, Trabelsi 2019).

La regista e scrittrice egiziana Jihane el-Tahri, in suo intervento per il progetto editoriale "Why Africa?" di Doppiozero¹³⁷, ragiona anch'ella sul "grand partage" che divide il Nord e il Sud del continente: tale frattura confluisce nelle strutture di finanziamento del mondo della ricerca e in quello dell'arte. Ricercatori e artisti si devono misurare con tale scissione e el-Tahri si chiede a tal proposito: "dobbiamo per forza rinunciare alla complessità, alla diversità, alle molteplici stratificazioni nell'essere africani? Io sono anglofona, francofona e arabofona. Sono musulmana e sono totalmente laica. Sono araba e, senza ombra di dubbio, sono africana. Chi l'ha detto che devo scegliere? Chi l'ha detto che non posso essere entrambe le cose, visto che lo sono?" (El Tahri 2017).

¹³⁷ <https://www.doppiozero.com/speciali/why-africa>

Sin dall'inizio della mia ricerca, mi sono trovata a disagio con l'approccio degli *Area Studies* e dei suoi "compartimenti stagni": pur ritenendo fondamentale studiare e analizzare la letteratura d'area per riuscire a interpretare al meglio il linguaggio locale/regionale della "razza", ho cercato di andare oltre tale impostazione teoretica che poggia fundamentalmente su un costrutto razzialista (la distinzione tra Africa Bianca e Africa Nera). Adottando una prospettiva ispirata ai *Critical Race Studies*, la messa in discussione di tale costrutto si è palesata così come una priorità assoluta. D'altra parte, l'acronimo stesso "Mena" (area geopolitica e di studio in cui solitamente viene inserito il Marocco) è altamente problematico: si tratta infatti di una costruzione coloniale ed eurocentrica, intrisa di orientalismo. Alcuni studiosi e attivisti decoloniali hanno proposto di sostituire tale espressione con l'acronimo SWANA (South West Asia and North Africa) (El Zein 2021)¹³⁸. Tuttavia, dal mio punto di vista, questo non basta.

L'artista marocchina Batoul S'Himi¹³⁹, nella sua serie "The World under Pressure" (2008-2015), riproduce la sagoma del Medio Oriente su una pentola a pressione. Ho interpretato quest'opera, che visivamente fa quasi da contraltare alla creazione di Fettaka, come un invito a metaforicamente "far saltare per aria" e smontare gli assunti epistemologici che diamo per scontati.



Figura 11: "The World Under Pressure", Batoul S'Himi (2012- 2014) (fonte: Islamic Arts Magazine).

¹³⁸ <https://swanaalliance.com/about>

¹³⁹ Batoul S'Himi (1974), nativa di Asilah, nella sua pratica artistica è solita rielaborare oggetti di uso quotidiano per proporre un nuovo senso di azione trasformativa della realtà sociale. Per saperne di più: <http://www.appartement22.com/spip.php?article174>

Ho così cercato di “scongiurare la maledizione del Sahara” (Fauvelle 2020b:16) e “disconnettere” (*décrocher*) il Marocco dall’area geoculturale in cui normalmente viene inserito e riconnetterlo alla dimensione africana, sahariana e atlantica, troppo spesso trascurate. Questo cambiamento di rotta si è rivelato particolarmente fecondo in quanto ha aperto nuovi scenari e ha suggerito interessanti e inedite prospettive comparative per lo studio della “razza” e della *Blackness*.

In questa direzione, in prima battuta ho adottato un approccio teorico fondato sui *Transaharan Studies*, un prolifico filone di ricerca che non si limita ad esplorare i rapporti tra il mondo arabo/maghrebino e l’Africa subsahariana (Bennafla-Abis 2014, Coulon 1988, Grégoire-Schmitz 2000) ma, mettendo in discussione il paradigma degli *Area Studies*, si concentra sull’analisi storico-antropologica delle connessioni transahariane, concepite sia come oggetto di studio sia come prospettiva metodologica capace di andare oltre il *Saharan Divide* (Lecocq 2015, Lydon 2005, Marfaing-Wippel 2003, McDougall-Scheele 2012)¹⁴⁰.

Le ricerche svolte nell’alveo dei *Transaharan Studies* toccano molteplici temi, correlati tra di loro: l’Islam nei suoi vari aspetti (Austen 2010, Krätli-Lydon 2010, Lydon 2009, Scheele 2012), la schiavitù (Wright 2007), le migrazioni subsahariane in Nordafrica (Bensaad 2009, Peraldi 2011), gli scambi culturali e artistici (Deubel-Youngstedt-Tissières 2014, Tissières 2002). In relazione a quest’ultimo argomento si è dato spazio soprattutto alla musica (Goodman-Singh 2002, Kapchan 2007, Kiwan 2014), alla letteratura (Bentahar 2011, Tissières 2007) e in misura minore alle arti visive (Bahmad 2015).

Un riferimento fondamentale, in tal senso, è costituito dal numero monografico della rivista “Critical Interventions”, dedicato al rapporto tra africanità e cultura visuale nordafricana (Winegar-Pieprzak 2009). Il numero riunisce testi “storici” che affrontano il dibattito sulla relazione tra africanità e *Négritude*¹⁴¹ (Maquet 2009, Moreno 2009a e b, Senghor 2009, Stouky 2009) e contributi recenti di studiosi e artiste che analizzano dinamiche attuali riguardanti le connessioni tra le due rive del Sahara come le migrazioni (Biemann 2009), la produzione artistica contemporanea (Becker 2009, Katchka 2009, Pierprzak 2009), le culture Nere del Marocco

¹⁴⁰ Per un ripensamento del “Saharan Divide” da una prospettiva (sud)africana si veda Benessaiah-Calis 2016.

¹⁴¹ Senghor considera l’africanità una sintesi tra *Négritude* e arabità (Senghor 1967). Seppur questo tentativo del politico e letterato senegalese di costruire un’africanità comune sia molto apprezzabile, la distinzione netta e *tranchante* tra Africa Nera e mondo arabo (in cui viene collocato il Nord del continente) che egli opera è altamente problematica.

(Kapchan 2009, McCarren 2009). La raccolta si pone l'obiettivo di mettere in discussione il *Saharan Divide*, problematizzando l'idea stessa di Africa e il suo rapporto con la *Blackness* attraverso una riflessione che parte dall'arte e dalla cultura visuale. In quest'ottica, secondo le curatrici del volume, la nozione di "Africa" assume vari significati, tracciando varie piste di ricerca (Winegar-Pieprzak 2009:5-10):

-“Africa come politica”: bisogna interrogarsi sul modo in cui l’Africa è stata ed è immaginata e messa in scena in quanto pratica visuale e politica transnazionale.

-“Africa come circolazione/Africa in circolazione”: bisogna esplorare e analizzare attentamente gli scambi intracontinentali dal punto di vista della produzione visuale.

-“Africa come performance e merce”: è necessario studiare i modi in cui l’Africa viene performata e commercializzata nelle pratiche di rivendicazione politica e nelle strategie di marketing e di inserimento nel mercato globale dell’arte e della cultura.

In vista di “futuri interventi”, nella loro introduzione ricca di spunti e suggerimenti, Winegar e Pierprzak ritengono inoltre necessario (Winegar-Pieprzak 2009:10-11):

- andare al di là della semplice celebrazione degli scambi intracontinentali per tenere conto delle questioni problematiche in termini di diseguaglianze economiche e socio-politiche (ad esempio per ciò che concerne il tema della mobilità e i confini).

- spingersi oltre il Sahara: le riflessioni sul rapporto tra le due “Afriche” non devono essere necessariamente legate al deserto. Tale relazione è, infatti, molto più complessa, articolata, multidirezionale.

-occuparsi della questione della “razza”, integrando le *Race Critical Theories* nell’analisi della cultura visuale africana così da poter indagare i modi in cui la produzione culturale ed estetica riproduce, rielabora e contesta le gerarchie razziali del *Saharan Divide*.

Nel costruire il mio percorso di ricerca, mi sono sicuramente ispirata a questa *research agenda*: appare evidente, però, che adottando una prospettiva simile, non ci si possa “accontentare” dell’approccio dei *Transaharan Studies*. Nel mio itinerario teorico-metodologico, questi ultimi hanno rappresentato indubbiamente una tappa fondamentale per superare l’impasse degli studi d’area. Tuttavia, ben presto ho deciso di andare oltre, abbracciando una prospettiva più “ampia”, fondata sui *Transregional* e i *Global Studies* (Aidi-Lynch-Mampilly 2020 e 2021), partendo dall’Africa.

2.5. *Africa is No Island*: riconnettere l’Africa al mondo

Nel febbraio del 2018, viene inaugurato a Marrakech il “Museum of African Contemporary Art Al Maaden” (Macaal) ¹⁴²(cfr. paragrafo 6.5). L’ambizioso museo apre le sue porte con una mostra, organizzata in collaborazione con “Afrique in visu” (piattaforma dedicata alla fotografia africana)¹⁴³ dal titolo emblematico: *Africa is no island*, l’Africa non è un’isola (Mercier-De Ville d’Avray-De Colnet 2018). Questa affermazione riassume in breve la vocazione programmatica dell’intero progetto museale che vuole offrire “uno sguardo sull’Africa, in Africa, per l’Africa”.

In linea con l’orientamento globale del mondo dell’arte africana contemporanea¹⁴⁴ e con la tendenza politica nazionale a valorizzare l’africanità del Marocco, il museo aspira a porsi come uno spazio di connessione tra le due rive del Sahara. L’opera che apre il percorso espositivo è in tal senso paradigmatica: si tratta di un ritratto fotografico a grandezza naturale che fa parte del vasto progetto “The Moroccans” (2010-2014)¹⁴⁵ in cui l’artista Leila Alaoui¹⁴⁶, prendendo spunto dal lavoro di alcuni padri della fotografia come Robert Frank e August Sanders, si propone di costruire un archivio visuale del popolo marocchino in tutta l’eterogeneità dei suoi “universi estetici”. L’immagine selezionata per la mostra ritrae una giovane donna del villaggio gnawa di Khamlia nel sud del Marocco (vedi figura). La scelta di aprire la mostra con un ritratto di una donna nera marocchina rivela la volontà di mettere in discussione la distinzione tra *Afrique Blanche* e

¹⁴² <https://macaal.org/>

¹⁴³ <https://www.afriqueinvisu.org/>

¹⁴⁴ Il sistema dell’arte africana contemporanea, emerso a partire dagli anni Ottanta, appare sicuramente più “aperto” e inclusivo (anche per ragioni di mercato) rispetto al canone classico dell’arte africana in quanto comprende anche la produzione estetica del Nordafrica (Enwezor-Chika 2009) e incoraggia, nonostante la difficile mobilità intracontinentale, maggiori interazioni tra Nord e Sud (Katchka 2009). Ciononostante dal punto di vista scientifico questo tema non è ancora stato affrontato in maniera sistematica, sia perché permane la tendenza ad associare la produzione artistica nordafricana al mondo arabo e islamico (Dakhli 2006), sia perché gli studi storico-antropologici dedicati all’arte africana contemporanea si sviluppano per lo più in due direzioni che non contemplano una “sosta” nel Maghreb: da un lato, la riflessione sul rapporto tra Occidente e produzione artistica dell’Africa “Nera” (Amselle 2007), dall’altro, l’analisi etnografica di “mondi dell’arte” situati nell’area subsahariana (Fillitz 2013, Harney 2004).

¹⁴⁵ Leila Alaoui (1982-2016) è stata un’artista franco-marocchina, purtroppo prematuramente deceduta in un attentato terroristico in Burkina Faso nel 2016. La sua produzione artistica, che si esprime attraverso la fotografia e la videoarte, affronta temi come l’identità, le migrazioni, il razzismo, etc. Per approfondire: <https://www.galleriacontinua.com/artists/leila-alaoui-3/biography>

¹⁴⁶ Il progetto è stato al centro di una mostra organizzata dal Museo Saint Laurent di Marrakech tra il 2018 e 2019 (Bergé 2018). Alcune fotografie di “The Moroccans” sono state selezionate dal padiglione del Marocco per l’Expo 2015. Recentemente il progetto è stato esposto, attraverso un allestimento suggestivo e scenografico, nella mostra “Leila Alaoui. Storie invisibili/Unseen Stories” al Fondaco dei Tedeschi nell’ambito della Biennale di Venezia 2022.

Afrique Noire. Il riferimento alla cultura gnawa, diventata nel corso degli anni simbolo dell'africanità del Marocco (cfr. cap. 5), rende ancora più chiaro l'intento (vedi figure 13-16).



Figura 12: “The Moroccans”, Leila Alaoui (2014) (fonte: Mercier-De Ville d’Avray-De Colnet 2018:25).

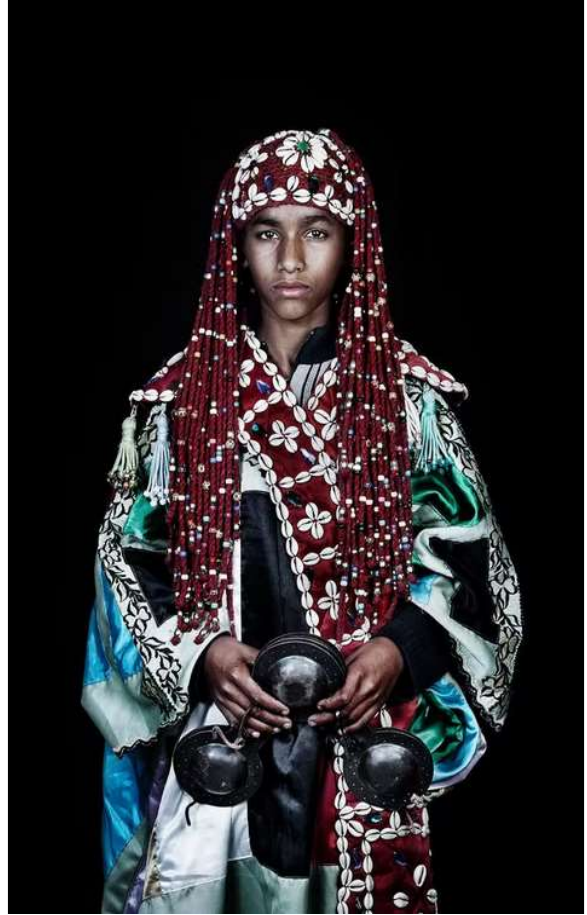
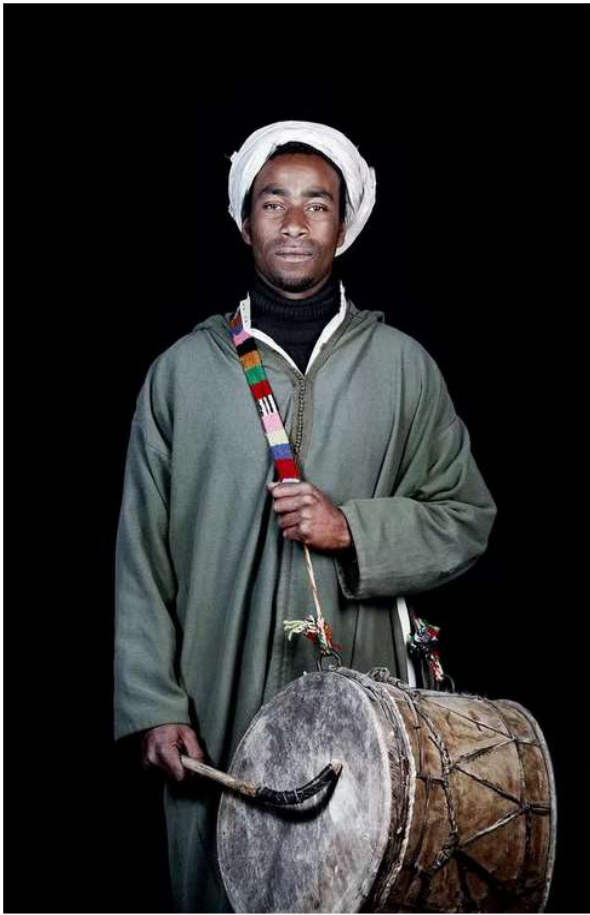


Figure 13-14: “The Moroccans/Les Marocain”, Leila Alaoui (2010-2014) (fonte: Bergé 2018).



Figure 15-16: "The Moroccans/Les Marocain", Leila Alaoui (2010-2014) (fonte: Bergé 2018).

La mostra non si pone solamente l'obiettivo di riconnettere il Marocco all'Africa ma ha anche l'ambizione di ripensare l'idea stessa di "Africa" così come è stata costruita in Occidente. L'Africa viene rappresentata ancora oggi come una regione isolata e remota; "Africa is No Island", già dal titolo, vuole decostruire tale rappresentazione e proporre un'altra immagine del continente, ispirandosi al concetto di *Afrique-monde* (Mbembe-Sarr 2017). Da questo punto di vista, l'opera scelta per chiudere il percorso espositivo è molto significativa: si tratta di un'installazione di Mohamed El Baz¹⁴⁷ in cui il profilo (al neon) dell'Africa viene posto davanti a una finestra "aperta sulla Storia", evocando le molteplici connessioni che collegano il continente con il resto del mondo.

¹⁴⁷ Mohamed El Baz (1967), originario della regione di Beni Mellal, dal 1993 porta avanti un progetto dal nome "Bricoler l'incurable" per il quale realizza articolate installazioni con cui si pone l'obiettivo di interrogare la realtà contemporanea e trasgredire frontiere e categorie. Per saperne di più: <https://lecube-art.com/artiste/mohamed-el-baz/>, <http://www.mohamedelbaz.com/en>



Figura 17: “Love suprême”, Mohamed el Baz (2007) (fonte: Macaal).

Anche Mohamed Arejda¹⁴⁸, in un’installazione presentata nel 2019 alla galleria Comptoir des Mines di Marrakech, riproduce la sagoma dell’Africa: in questo caso, essa è posizionata sul soffitto che viene squarciato, creando così uno spiraglio verso il cielo, verso l’esterno. Tuttavia, l’apertura è attraversata da sbarre, le quali simboleggiano le frontiere mentali e materiali che ostacolano la partecipazione del continente alle “cose del mondo”. Come possiamo notare, la rielaborazione dell’immagine cartografica dell’Africa è un tema ricorrente nella produzione artistica contemporanea marocchina. Indubbiamente il *branchement* all’Africa può essere interpretato come una strategia di mercato e personal branding per posizionarsi all’interno dei circuiti in espansione dell’arte africana contemporanea. È altresì, però, indicativo di una recente tendenza a prendere in

¹⁴⁸ Mohamed Arejda (1984), originario di Guelmim nel Marocco meridionale, utilizza i linguaggi della performance, della fotografia, dell’installazione per esplorare i territori della memoria e dell’identità nel Sud marocchino. Per approfondire: <https://cmgmarrakech.com/mohamed-arejda/>

considerazione queste tematiche, un'esigenza di riflessione comune che, come abbiamo visto in precedenza, si esprime secondo diverse modalità e finalità.



Figura 18: “*Qui tiendra l'Afrique tiendra le ciel*” 2, Mohamed Arejda (2019) (fonte: Diptyk Magazine).

La produzione di molti artisti contemporanei marocchini e le attività del Macaal si inscrivono così in un progetto transnazionale di rilettura e rielaborazione delle immagini e degli immaginari relativi al continente africano.

Per secoli, l’Africa è stata rappresentata come un luogo ancestrale, primitivo, fuori dalla Storia¹⁴⁹. Lo studioso Joseph Ki-Zerbo osserva: “molti considerano l’Africa un continente immobile, una sorta di palude stagnante. Pensano che sia stata sempre la stessa, che non abbia inventato nulla e non abbia registrato alcun progresso; che sia vissuta sempre isolata da tutto e da tutti e non abbia mai portato alcun contributo alla storia dell’umanità” (Ki-Zerbo 2002:10). Tale visione stereotipata e peggiorativa del continente, frutto di un programma epistemologico di “invenzione dell’Africa”

¹⁴⁹ Lo scrittore keniano Binyavanga Wainaina, in un articolo diventato virale, si è preso gioco con amara ironia di questo modo di percepire e descrivere l’Africa (Wainaina 2019). Su questo tema si veda anche la piattaforma “Africa is a country”: <https://africasacountry.com/>

da parte dell'Occidente (Mudimbe 2017), continua a perpetrarsi nonostante i processi di decolonizzazione e globalizzazione. Basti pensare che ancora nel 2007, in un controverso discorso pronunciato all'Università Cheikh Anta Diop di Dakar, l'ex presidente francese Nicholas Sarkozy affermava: "la tragedia dell'Africa è che l'africano non ha ancora fatto veramente ingresso nella storia". L'"affaire Sarkozy" è un esempio emblematico del pervicace e perdurante atteggiamento di diniego della storia africana, ancora molto diffuso in Occidente (Fauvelle 2020a:13-14). Questa idea dell'Africa come continente immobile, isolato, privo di storia (o entrato nella "Storia" solo con la colonizzazione) è stata smentita da numerose ricerche storiche e storiografiche che si muovono nel solco della *Global/World History* (Feierman 1995, Gilbert-Reynolds 2011, Harms 2018, Manning 2003 e 2013 e 2016, Mitchell 2005, Northrup 2017)¹⁵⁰. Tali studi hanno mostrato "la realtà di un continente che è inscritta pienamente, anticamente, incontestabilmente nella storia umana" (Coquery Vidrovitch 2017:4). L'Africa è così connotata da una storia densa, multipla, mobile, interconnessa, contraddistinta da vari regimi di connettività (Fauvelle 2022) e da una pluralità di traiettorie (Fauvelle 2020b:6). È fondamentale dunque riannodare i fili della storia e riconnettere l'Africa al mondo (Fauvelle-Lafont 2022). In tale direzione, diventa urgente non solo pensare il globale *con* l'Africa ma anche *dall'*Africa (Fauvelle 2022:16).

"Leggere il mondo dall'Africa" è un progetto intellettuale e politico ormai consolidato e pienamente legittimo che coinvolge una nutrita schiera di accademici, attivisti e artisti (Fouquet 2014:5-6). Nel corso dell'ultimo secolo, esso ha assunto varie forme (che abbiamo trattato nel capitolo precedente), reinventando l'Africa in diversi modi (Mazrui 2005): la Negritudine, il panafricanismo, l'afrocentrismo, l'afropolitismo (Awondo 2014), l'afrofuturismo (Mbembe 2014), etc. Oggi tale progetto poggia su due capisaldi: il superamento della separazione tra Nord e Sud del continente e la messa in connessione dell'Africa con le sue diaspore globali. In quest'ottica, esso ha ispirato l'elaborazione di concetti e approcci teorici di grande spessore: dall'"Atlantico Nero" di Gilroy (di cui abbiamo ampiamente parlato nel capitolo precedente) (Gilroy 2019) all'"Afrotopia" di Felwine Sarr (Sarr 2016), dalla "poetica della relazione" e il "Tutto-Mondo" di Édouard Glissant (Glissant 2020) all' "Afrique-Monde" di Sarr e Mbembe (Mbembe-Sarr 2017) e al "Maghreb plurale" di Abdelkébir Khatibi (Hiddlestone-Lyamlahy 2020, Khatibi 2019, Orlando 2013). Tali prospettive pongono l'accento sugli elementi di fluidità, pluralità, movimento ed

¹⁵⁰ Anche in questo caso Du Bois ha fatto da precursore, dedicando un suo libro al rapporto tra Africa e storia globale (Du Bois 1947).

“estroversione” che contraddistinguono storicamente il continente africano (Bayart 1999, Dozon 2015, Mbembe 2018). Porsi in questa visuale significa innanzitutto rivedere le macrocategorie crono-culturali (Medioevo, Modernità, etc) alla luce di una storia africana capace di “sorprendere e ‘disturbare’ i mondi passati” (Fauvelle 2020b:4). È possibile, inoltre, rileggere il presente e il futuro dal punto di vista del *Global South*: in “Teoria dal Sud del mondo”, Comaroff e Comaroff affermano che l’Africa è in grado di anticipare, sotto molti aspetti, lo svolgimento della storia del Nord globale (Comaroff-Comaroff 2019). Come scrive Chambers: “la sfida a questo punto è quella di prendere lezioni dall’altrove, di apprendere dall’Africa e dal sud, dalle sue città e dalle loro pratiche artistiche che circolano in un mondo che non è solo nostro” (Chambers 2020:120). I linguaggi artistici e visuali africani contemporanei (non senza ambiguità e criticità) delineano infatti altre storie, nuove mappe, inediti itinerari che fanno dell’Africa uno spazio critico cruciale, un luogo di produzione, contestazione e negoziazione del senso del mondo.

Da tale angolatura, l’arte africana contemporanea è certamente molto spesso un’etichetta di comodo, dietro la quale si celano ragioni di marketing, interessi di mercato, strategie di *soft power*. Può essere anche vista come uno spazio di rigenerazione (*friche*) per un Occidente in declino, un serbatoio di alterità per l’arte e la cultura occidentali: “di fronte alla vecchia Europa, diventata una sorta di museo, sorgerebbe nella sua freschezza, primitiva e al contempo postcoloniale, un Sud della *friche* selvaggia in grado di offrire un modello urbanistico alternativo, addirittura capace di ridare vigore all’esaurito mondo del Nord” (Amselle 2007:24). Essa, inoltre, si configura come un sistema controverso che, al di là delle retoriche autocelebrative, riproduce dinamiche di disuguaglianza, gerarchizzazione e stratificazione sociale lungo linee di “razza”, classe e genere. Si delinea, però altresì come un campo che ha aperto nuovi orizzonti di creatività, dibattito e riflessione critica, all’interno del quale si ripensano e si rinegoziano le immagini e gli immaginari dell’Africa e l’idea stessa di “Africa”, nelle sue molteplici configurazioni e ramificazioni, nei suoi posizionamenti in rapporto a un ordine estetico, economico e politico dominante (Doering 2002, Eulisse 2003, Gallagher 2015, Fischer-Pinther-Nzewi 2015, Landau-Kaspin 2002).

È in quest’ottica che possiamo ripensare la relazione tra Africa, “razza” e Nerezza. L’antropologa Jemima Pierre, nella sua magistrale monografia “The Predicament of Blackness” dedicata alle politiche razziali nel Ghana coloniale e postcoloniale (Pierre 2014), afferma che lo studio della “razza” in Africa è spesso un punto cieco della ricerca accademica: da un lato gli *African Diaspora Studies* si occupano di “razza” e *Blackness* al di fuori dell’Africa; dall’altro gli *African Studies* si

occupano di Africa ma raramente si interessano alla “razza”. Questa situazione è alquanto assurda in quanto l’Africa è il sito della differenza razziale per eccellenza, è il continente che più di tutti ha subito un vasto e profondo processo di razzializzazione in quanto è stato associato al significante “Nero”, specificazione primaria della “razza”. Scrive Pierre: “l’Africa rappresenta la ‘razza’, eppure paradossalmente la ‘razza’ sembra non esistere in Africa” (Pierre 2014:XII-XIII) in quanto viene spesso vista come una nozione occidentale, importata dall’esterno. Per la studiosa, è fondamentale colmare questo gap e indagare, dal punto di vista storico ed etnografico, le dinamiche di razzializzazione e *racecraft* che coinvolgono il continente, tenendo conto delle formazioni razziali locali precoloniali, dell’eredità del colonialismo e delle attuali configurazioni globali di potere e identità in cui la *Blackness* viene continuamente risignificata attraverso molteplici pratiche politiche, culturali ed estetiche.

Thomas Fouquet ritiene sia necessario a tal proposito un “rovesciamento euristico” per pensare e costruire la *Blackness* dall’Africa: da questo punto di vista, la Nerezza è un prisma attraverso il quale guardare alcuni aspetti della storia e dell’attualità del continente, consentendoci di indagare le “modalità cromatiche di significazione del potere e del dominio” nell’intreccio tra locale e globale, tra cultura e controcultura (Fouquet 2014). In quest’ottica, Fouquet interpreta l’adozione da parte di giovani africani di stili culturali ed estetici della Americhe Nere come l’espressione di un “desiderio dell’altrove”, un modo di captare e incorporare la potenza irradiata dagli Usa ma anche come una scelta politica ispirata a un’idea di cosmopolitismo Nero, a un’estetica transnazionale del subalterno che si collega alle geografie immaginarie e diasporiche della *Blackness*. Per lo studioso, è così fondamentale incrociare due prospettive di ricerca, facendo dialogare i *Diaspora Studies* e gli *African Studies*: da un lato, bisogna interrogare il referente africano nelle società diasporiche Nere, ponendosi una serie di cruciali domande: chi rivendica radici africane? Da quale posizione? In quali termini? Per quali obiettivi?; dall’altro, è necessario esplorare il referente *Black* diasporico nelle società africane, chiedendosi: chi assume un’identità Nera? Per quali ragioni? In che modo esprime la sua *Blackness*?

Nell’interessante quadro teorico delineato da Fouquet, a mio avviso, manca tuttavia una dimensione: la parte Nord del continente. Assumere una “visuale nordafricana” per indagare tali questioni aggiunge complessità e profondità alla riflessione teorica in quanto permette di mettere in discussione in maniera più vasta e critica il nesso tra Africa, “razza” e Nerezza.

La nozione di “Africa” ha una sua storicità: nel mondo classico, tale toponimo viene utilizzato per indicare una limitata porzione di territorio, posta tra le attuali Algeria e Tunisia. Il termine è poi migrato sempre più verso sud, al di sotto del Sahara: con l’invenzione del “Dark Continent”, l’Africa nella sua totalità subisce un processo di razzializzazione che la associa in maniera indissolubile al referente “Nero” (Brantlinger 1985). L’associazione tra Africa e Nerezza è così *ab origine* un costrutto razzialista che esclude la parte Nord del continente, considerata non abbastanza Nera per essere veramente africana. Tuttavia, la polisemia della “razza” (con i suoi capovolgimenti performativi) fa sì che la relazione tra Africa e *Blackness* possa anche generare uno spazio di soggettivazione, contestazione, analisi critica etc. In tal modo, l’“Africa”, più che un luogo fisico, si configura come un repertorio di simboli e immaginari che si possono mobilitare in senso politico e contro-culturale. È ormai un elemento centrale dell’immaginario planetario, un’entità deterritorializzata che “appartiene alle banlieues francesi così come ai ghetti nordamericani, alle favelas brasiliane e ai villaggi africani” (Amselle 2001a:15). Si tratta infatti di un “concetto a geometria variabile” (Amselle 2001a:15), al quale ci si può connettere (*se brancher*) in una pluralità di modi: per questa ragione spesso oggi si preferisce parlare di “Afriche” piuttosto che di “Africa” (Amselle-Bachir Diagne 2018, Martin-West 1999).

In questa direzione, interrogare le connessioni all’Africa e alla *Blackness* a partire dal Maghreb (e dal Marocco in particolare) può rappresentare un punto di vista fecondo, ancora in gran parte inesplorato (Pouessel 2012b).

2.6. L’“eccezione marocchina”? Un terreno peculiare

Leon Carl Brown, in un articolo precursore del 1967 dedicato al tema della “razza” e del colore nella parte settentrionale del continente africano, scrive: “il Nordafrica è ed è stato nel corso del tempo una grande zona di frontiera dove finisce il bianco e inizia il nero [...]. In Nordafrica, i bianchi nativi e i neri nativi si sono confrontati gli uni con gli altri sin dall’inizio della Storia. Se ci sono lezioni da imparare sui modi in cui uomini di epoche e culture diverse hanno reagito ai differenti colori della pelle, è al Nordafrica che bisogna guardare” (Brown 1967:464, traduzione mia). Questa affermazione presenta alcune criticità in quanto si fonda su una rigida distinzione dicotomica tra “Bianco” e “Nero”. Ciononostante, essa coglie due elementi fondamentali: l’importanza del Maghreb e del Nordafrica come terreni di ricerca in cui studiare le configurazioni

e le figure della “razza” e della *Blackness*; il fatto che queste regioni costituiscano sostanzialmente un *entre-deux*, una zona di confine connessa ma al contempo distinta, connotata da un certo grado di indefinitezza e ambiguità.

Tale peculiarità del Maghreb, che lo rende uno spazio ibrido e “di mezzo”, si ritrova nel linguaggio: una delle espressioni arabe più frequenti per indicare la regione è *Jazīrat al-Maghrib*, letteralmente “l’isola del Maghreb”, una zona a sé stante.



FIGURE 3
NORTH AFRICA (THE MAGHRIB) AS A SERIES OF ISLAND ENVIRONMENTS

Figura 19: *Jazīrat al-Maghrib* (fonte: Brent 2003:98).

In quest’ottica, il Maghreb si configura appunto come un’isola, o meglio un arcipelago circondato da mari (Brent 2003, Roggero 2019:351-442, Vermeren 2002:227-229) (vedi figura 19): il Mar Mediterraneo a Nord, l’Oceano Atlantico a Ovest e il Sahara – “un mare senz’acqua” (Haller-Lichtenberger-Reifeld 2015) – a Sud-Est.

Tale visione, che presenta varie problematicità, è stata recentemente ripresa e rielaborata in senso critico: ispirandosi all’approccio dei *Critical Island Studies*, l’insularità (che non ha niente a che vedere con l’isolamento) viene concettualizzata come uno strumento teoretico e metodologico utile per indagare proficuamente le specificità storiche e culturali della regione, così come le connessioni che da essa si sviluppano e si ramificano in molteplici direzioni (Kitlas 2019). Pur guardando con interesse a questa impostazione teorica, in modo particolare in riferimento al tema della “razza” e della Nerezza (Alexander 2019), personalmente penso al Maghreb non tanto in termini di insularità,

ma di liminalità¹⁵¹. Da questa prospettiva, il Maghreb si delinea come *in-between*, una zona di confine, di contatto, di frizione (Bhabha 1994, Pratt 1991, Tsing 2005) ovvero uno spazio fluido e stratificato, attraversato da una pluralità di corpi, discorsi, pratiche e relazioni. In quanto tale, come hanno teorizzato Mignolo (*border thinking*) (Mignolo 2000) e Mezzadra-Nielson (*border as method*) (Mezzadra-Nielson 2013), il confine si delinea anche come un luogo di apertura radicale, riflessione critica, messa in discussione.

Nel contesto maghrebino, poi, il Marocco costituisce un caso particolare in quanto presenta caratteristiche storiche e sociali uniche che lo rendono al contempo una realtà a sé stante e un “concentrato emblematico del Maghreb” (Rivet 2012:13)¹⁵². Rispetto agli altri paesi dell’area, sin dall’antichità il Marocco ha percorso una traiettoria storica peculiare: è stato il paese meno romanizzato in antichità, capace di dar vita a potenti imperi berberi nel Medioevo, libero dall’influenza turca nell’età moderna, colpito in misura minore dall’impatto devastante del colonialismo (a differenza della vicina Algeria), in grado di mantenere in epoca postcoloniale un assetto politico stabile legato al persistere dell’istituzione monarchica che si è posta l’obiettivo di promuovere un principio di unità territoriale, sociale e religiosa (contro ogni forma di estremismo). Queste peculiarità hanno incentivato l’emergere e il consolidarsi di una pervasiva retorica nazionale connessa all’idea di “eccezione marocchina”. Tale formazione discorsiva va trattata con cautela e letta criticamente ma è indubbio che il Marocco presenti delle caratteristiche particolari che andremo a esplorare nelle pagine seguenti, fermo restando che, se il paese è sicuramente dotato di una personalità ben definita, è altresì connotato da un alto grado di porosità. Il Marocco, infatti, non è mai stato isolato ma ha sempre interagito ampiamente con l’esterno: come vedremo, per secoli ha costituito un tassello fondamentale dell’economia-mondo e ha svolto storicamente un ruolo di mediazione tra l’Europa e l’Africa subsahariana.

Questi caratteri peculiari, uniti alla stabilità politica e alla stimolante varietà del paesaggio ambientale e culturale (ma anche legati agli interessi geopolitici di potenze come la Francia e gli Stati Uniti), hanno fatto del Marocco un terreno d’elezione per una nutrita schiera di antropologi

¹⁵¹ Liminalità è un concetto antropologico introdotto da Van Gennep nel celebre “Riti di passaggio” e ripreso poi da Victor Turner in “Antropologia della performance”: nei riti, la fase liminale indica il momento di transizione, di attraversamento. Per Turner, il liminale può rappresentare anche un contesto di ibridazione sociale e culturale, una zona di confine in cui potenzialmente possono scaturire nuovi modelli e paradigmi (Turner 2009).

¹⁵² Per Rivet , il Marocco è simultaneamente il più africano (per via del suo rapporto costitutivo con l’Africa subsahariana), il più europeo (per il legame fondamentale con l’Andalusia) e il più maghrebino dei paesi del Maghreb (Rivet 2002:157).

(Hassan 2012 e 2016, Mouna-Therrien-Bouasria 2018), rendendolo un luogo-chiave per lo sviluppo della disciplina stessa (Crawford-Newcomb 2013), in particolare dei suoi orientamenti più riflessivi e postmoderni (basti pensare al lavoro di Clifford Geertz, Kevin Dwyer, Paul Rabinow) (Dwyer 1982, Geertz 1995, Rabinow 1977). In quest'ottica, il Marocco - in quanto spazio di confine - rappresenta un angolo visuale "marginale" ma fecondo di osservazione e (auto)analisi, di possibilità e apertura per una disciplina come l'antropologia che è essa stessa un sapere della/sulla frontiera, situata ai bordi del pensiero occidentale (Fabietti 2005:178). Esso si configura, inoltre, come un punto di vista fertile per le pratiche e le sperimentazioni artistiche. L'artista franco-marocchina Yto Barrada¹⁵³, ad esempio, ha messo al centro della sua riflessione poetica e visuale la liminalità del Marocco e in particolare di una delle sue città-simbolo, Tangeri, metonimia dell'intero paese (vedi figura 20) (Turchetti 2019).

Per ciò che riguarda la questione della "razza" e della Nerezza, il Marocco si configura come un *borderland* complesso in cui si intrecciano vari immaginari, discorsi, pratiche. Pensare la "razza" e la Nerezza dal punto di vista della "frontiera maghrebina" si delinea così come una sfida intellettualmente complicata ma stimolante in quanto permette di assumere una prospettiva in larga parte inedita che aggiunge complessità in quanto il Maghreb è uno spazio al contempo postcoloniale e *postslavery*, nel senso che ha subito il colonialismo e praticato la schiavitù (Pouessel 2012b). L'articolazione Nord-Sud si carica qui di altri significati in cui dinamiche globali si intersecano con pratiche e linguaggi locali/regionali, riflettendosi sul campo estetico, culturale e politico e schiudendo nuovi possibili scenari.

¹⁵³ Yto Barrada (1971) è una delle artiste marocchine più note a livello internazionale, vincitrice di numerosi premi. Originaria di Tangeri, si è formata in scienze politiche e arti visive tra Parigi e New York. Attualmente vive nella sua città di origine dove ha fondato la Cinémathèque de Tanger, un vivace centro culturale dedicato al cinema e alle arti visive. Artista pluridisciplinare (usa la fotografia, la scultura, la videoarte, l'installazione), il suo lavoro indaga le narrazioni della storia e delle identità del Marocco nel suo rapporto con il passato coloniale e postcoloniale. Per approfondire: <http://www.ytobarrada.com/>



Figura 20: “Le Déroit Tangier”, A Life Full of Holes, Yto Barrada (2000) (fonte: Cabinet Magazine).

SECONDA PARTE: SEDIMENTAZIONI
STORICHE

3. PRESENZE NERE E CONNESSIONI TRANSAHARIANE : UN EXCURSUS STORICO DALL'ANTICHITÀ ALL'ETÀ MODERNA

“Les mots (l’histoire) et les choses (la géographie) racontent l’entretien infini
qui unit le Maroc à la rive australe du Sahara”.

Bouazza Benachir¹⁵⁴

“Des Noirs fameux et des Noirs anonymes avaient toujours vécu dans ce pays,
prisonnier d’une sorte de déni ou d’amnésie”.

Tahar Ben Jelloun¹⁵⁵

3.1. “Siamo qui da sempre”: i Neri nel Maghreb

In un ventoso giorno di maggio del 2016, poco prima dell’inaugurazione ufficiale della XIX° edizione del Festival Gnaoua et Musiques du Monde, mi trovavo in un caffè sul lungomare di Essaouira a conversare con il maestro gnawi Abdellah. Con il termine Gnawa, come argomenteremo meglio nel quinto capitolo, si indicano in modo convenzionale (e alquanto riduttivo) i discendenti degli schiavi Neri dediti a pratiche rituali di trance e possessione in cui la musica riveste un ruolo centrale e ha acquisito nel corso del tempo una sua autonomia, inserendosi nei circuiti globali della *world music*. Stavo sottoponendo all’attenzione del *maâlem* la suggestiva interpretazione desunta dalla letteratura secondo cui il suono delle *qarqaba* (nacchere di ferro, strumenti-simbolo della musica gnawa) richiamasse il rumore delle catene portate dagli schiavi durante il lungo trasferimento dall’Africa subsahariana al Marocco. Il maestro mi interruppe bruscamente, esclamando “ma perché voi ‘professori’ dovete sempre dire che gli Gnawa sono discendenti di schiavi? Noi Neri marocchini siamo qui da sempre, ancor prima degli Arabi”¹⁵⁶.

Le parole del *maâlem* continuano a risuonare nella mia mente come un monito a non dare nulla per scontato, a mettere costantemente in discussione i propri assunti. Questo rapido scambio di battute fu per me all’epoca una sorta di “epifania” che mi fece capire quanto, nonostante lo sforzo critico di decostruire la dicotomia *Afrique Blanche/Afrique Noire*, tale distinzione fosse ancora radicata

¹⁵⁴ Benachir 2005:156.

¹⁵⁵ Ben Jelloun 2016:201.

¹⁵⁶ Conversazione con il maestro Abdellah, 12/05/2016.

nel mio inconscio tanto da continuare a percepire la Nerezza come una componente “esterna”, minoritaria, tutto sommato marginale nella storia del paese maghrebino.

La presenza Nera, che non è riconducibile unicamente alla schiavitù, è invece parte integrante, autoctona, costitutiva del Marocco sin dai tempi più antichi: la permanenza millenaria dei contatti tra le due rive del Sahara ha continuamente fornito nel corso del tempo elementi Neri alla popolazione locale, soprattutto nella parte meridionale del paese (Benachir 2001:93).

Per queste ragioni l’artista e attivista M’barek Bouchichi, esploratore e interprete della *Blackness* marocchina, si rifiuta di parlare di “minoranza Nera” e afferma: “il problema è dire che qualsiasi Nero presente in Marocco provenga dall’Africa subsahariana. È qui che si commette un errore. Io vengo da qui. Io sono qui” (Alaoui Soulimani 2020, in conversazione con M’barek Bouchichi, traduzione mia).

La genealogia delle popolazioni Nere del Maghreb è dunque molteplice: molti Neri marocchini sono discendenti di schiavi portati nel paese attraverso la tratta transahariana, altri sono discendenti dei gruppi Neri che abitano il Marocco da millenni, altri ancora hanno origini più recenti (come i discendenti dei *tirailleurs* senegalesi di stanza nel paese maghrebino durante la prima guerra mondiale), etc. Il lessico rispecchia tale eterogeneità: Fulani, Ganga, Haratin, Ikbline, Ism Khan, Gnawa, ‘Abīd, Ignawen etc sono solo alcuni dei termini con cui vengono designati i Neri marocchini¹⁵⁷. Non si può dunque pensare il Marocco senza considerare la sua componente Nera e la centralità dei movimenti storico-antropologici transahariani che affondano le proprie radici in un tempo antico, remoto (Benachir 2001:23).

Nell’immaginario occidentale, il Sahara ha assunto spesso la forma di una barriera invalicabile e imperitura, di un luogo vuoto e inquietante, di una rigida “linea del colore”. In realtà il Sahara è (ed è sempre stato) uno spazio di vibranti interazioni, configurandosi come un costrutto storico dinamico (McDougall-Scheele 2012:55)¹⁵⁸. Il deserto per antonomasia, infatti, non è sempre stato tale (Ki-Zerbo 1989:251-263, Salama 1981). Nel corso della storia, ha mutato più volte aspetto e natura, alternando varie fasi: a un lungo ciclo verdeggianti, succede tra i 20.000 e i 15.000 a. C. il

¹⁵⁷ Per un’analisi più approfondita dei vari termini utilizzati per identificare i Neri marocchini si rimanda a Benachir 2001: 127-132.

¹⁵⁸ McDougall e Scheele evidenziano come il Sahara rimanga spesso escluso dalle principali aree di studio (*African studies/Mena studies*) oppure venga chiamato in causa essenzialmente come zona di passaggio (*Transaharan studies*): merita tuttavia di essere studiato come “oggetto” in sé, considerando le sue caratteristiche storiche, sociali, culturali (McDougall-Scheele 2012). In questa direzione, Becker vede nel Sahara una zona culturale autonoma, dotata di una sua peculiare estetica (Becker 2019).

periodo del Grande Arido (*Big Dry*). Poi, prima che il Sahara torni a essere il deserto che conosciamo, c'è un prolungato intermezzo umido situato tra il Pleistocene superiore e l'Olocene, più o meno tra i 16.000 e i 4000 a.C. Il Periodo Umido Africano tocca il suo culmine tra i 10.000 e i 4000 a.C. (la fase del “Sahara verde”). Il “Sahara verde” è “un patchwork di steppe e di savane attraversato da corsi d'acqua, teatro in quel periodo di una ricca vita sociale” (Bon-Ménard 2020:369). Nella Preistoria recente, dunque, il Sahara ha costituito un ambiente di vita eccezionalmente favorevole, molto diverso da quello odierno ed è stato abitato da popolazioni di varie origini, capaci di creare un vero e proprio *melting pot* umano (Desanges 1982).

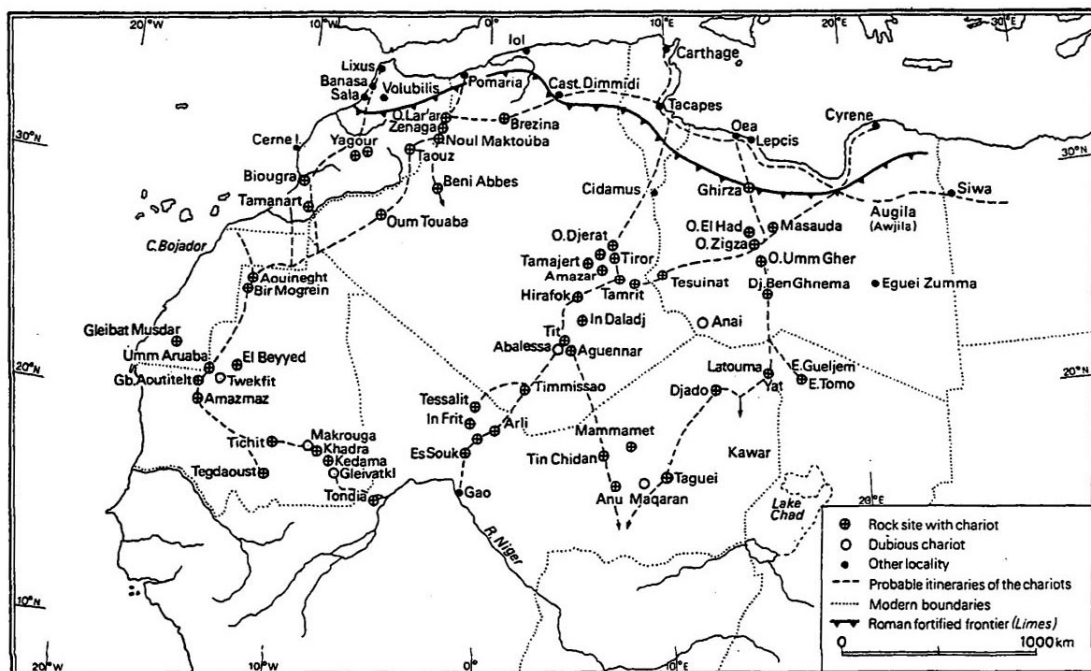
La regione è storicamente connotata da molteplici movimenti di popolazione e dalla coesistenza e l'ibridazione di diversi “tipi razziali” (Austen 2010:8), formando così “una complessa trama culturale di reti sociali interdipendenti” (Becker 2019:103).

In questo contesto, si sviluppa enormemente l'arte rupestre e il Sahara diventa il più grande “museo” del mondo, una galleria en plein air con migliaia di incisioni e dipinti disseminati tra il Maghreb e il Sahel (Barbaza 2020, Ki-Zerbo 1989:284-296). Anche dopo il “ritorno del deserto”, l'arte rupestre continua a fiorire: uno dei motivi iconici più ricorrenti è il “carretto” trainato da cavalli (vedi figura 21).



Figura 21: Rappresentazione del “carretto sahariano” ritrovata nel fondamentale sito rupestre di Tassili n'Ajjer (nell'odierna Algeria) (10.000-6000 a.C. circa) (fonte: African Rock Art Image Project, British Museum).

Le rappresentazioni parietali dei “carretti”¹⁵⁹, diffuse e dislocate lungo le piste transahariane, sono state interpretate da vari studiosi come prove iconografiche di assidui contatti e scambi tra le due rive del Sahara ancor prima dell’introduzione del cammello¹⁶⁰ e dell’arrivo degli Arabi nella regione (Fentress 2011, Law 1967:181-182, Mattingly 2017, Mauny 1947 e 1978). Le numerose pitture rupestri dei “carretti”, che coprono un vasto periodo cronologico (dal VI° a. C. al V° secolo d. C. circa), delineano due principali rotte: una occidentale che passa dal Sud-est del Marocco per giungere in Africa occidentale (Mauny 1947) e una centrale dalla Libia al Niger e al Mali (vedi figura 22).



38 The concentration of rock sites with chariot drawings along two main axes: Morocco-Niger in the west; in the east, Tripoli-Gao via Ahaggar, and lesser ones to Tibesti and Air.

Figura 22: Mappa dei siti rupestri in cui appaiono i “carri”. Si notano i possibili itinerari delineati dai “carretti” (fonte: Mattingly et alii 2017:23).

¹⁵⁹ Per approfondire e visionare ulteriori immagini dei “carri sahariani” si rimanda alla pagina del progetto del British Museum “African Rock Art Image Project”: <https://africanrockart.britishmuseum.org/thematic/chariots-in-the-sahara/>

¹⁶⁰ L’introduzione del cammello in Nordafrica risale circa al I° secolo d. C. quando inizia ad apparire nell’arte rupestre: si parla infatti del periodo paleo-berbero “Camelino” che succede al “Cavallino” (Barbaza 2020:413). È molto probabile, però, che il cammello non venga utilizzato estensivamente per le traversate transahariane fino al V° secolo d. C. o addirittura fino alla conquista araba (VII° secolo d. C.). Come abbiamo detto, era comunque possibile attraversare il Sahara anche prima dell’introduzione del cammello. Tuttavia, essa ha costituito una vera e propria “rivoluzione dromologica” facilitando e intensificando i passaggi e gli scambi (Benachir 2001:93).

Tali prove iconografiche¹⁶¹ sono state incrociate con altri fonti di rilevanza storiografica (testi scritti, cultura materiale, numismatica, scoperte archeologiche, etc). Nelle Storie (440-430 a.C), ad esempio, Erodoto (Erodoto 2013:659-660) fornisce la “più antica descrizione del commercio transahariano” (Liverani 2000:497), tracciando in modo preciso e dettagliato un itinerario che corrisponde in larga parte alla *route des chariots* centrale (Carpenter 1956, Liverani 2000).

La presenza (a partire almeno dal III° secolo d. C.) di monete d’oro nel Maghreb e nel Mediterraneo rivela inoltre che il commercio del metallo più prezioso si è diffuso ben prima dell’arrivo degli Arabi nella regione (Dowler-Galvin 2011, Garrard 1982).

Infine le decisive scoperte nell’area del Fezzan (regione meridionale della Libia), frutto di importanti spedizioni archeologiche come il “Fezzan Project” (1996-2001) e il “Desert Migrations Project” (2007-2011), dimostrano la presenza in loco di un’antica civiltà berbera, artefice di un potente regno tra il 500 a. C. e il 500 d. C. circa: i Garamanti, citati anche da Erodoto (2013:658, 660). Secondo i rilievi archeologici, essi hanno avuto regolari e intense relazioni con l’Africa subsahariana, fungendo da pionieri del commercio transahariano e da intermediari tra il Sud e il Nord (Liverani 2003, Mattingly 2011 e 2017, Mitchell 2005:140-143, Schörle 2012:66-70).

Rispetto all’area libica, ci sono pochi studi riguardanti la rotta occidentale e il Marocco antico¹⁶²: sappiamo però con certezza che la regione del Maghreb occidentale ha ospitato anch’essa a partire dal V° secolo a. C. un importante regno berbero, alleatosi poi con i Romani e diventato “regno cliente” nel 25 a. C. In quella data, Giuba II, figlio del sovrano berbero Giuba I ma cresciuto a Roma (dove viene portato in seguito alla morte del padre sconfitto da Cesare nel corso della guerra contro Pompeo e i suoi alleati), è nominato re di Numidia e Mauretania e si trasferisce nella capitale Volubilis con la moglie Cleopatra Selene, figlia di Marco Antonio e della celebre regina d’Egitto Cleopatra. Giuba II è anche un letterato e uno studioso prolifico, con una vasta produzione (di cui ci sono giunti solo pochi frammenti) che ha ispirato molti autori successivi (Roller 2003). Di particolare rilievo sono i suoi scritti riguardanti l’Africa centrale e occidentale che hanno costituito

¹⁶¹ È da rilevare che non tutti gli studiosi condividono questa interpretazione: Gutierrez, ad esempio, ritiene che le rappresentazioni rupestri dei “carri” non siano necessariamente la prova di un attraversamento fisico del deserto. Esse possono tracciare un viaggio stilistico in cui sono più che altro le idee, i motivi figurativi a circolare, ad attraversare territori (Gutierrez 2017:36-37).

¹⁶² Sul Marocco e il Maghreb nell’antichità si rimanda ad Abitbol 2009:13-25, Fage 1979:87-209, Rivet 2012:63-73, Mokhtar 1981:423-532. Per una prospettiva “interna” della storia della regione si rimanda a Laroui 2016:27-79. Si consiglia altresì l’ascolto del podcast “Histoire” di Radio Maarif (in francese) che ospita eminenti studiosi marocchini, in particolare gli episodi “Juba, Rome et nous” e “La Mauretanie de l’époque romaine” (entrambi con il professor Mustapha Quadery), “Volubilis” e “Les Rois Maures” (con l’archeologo Omar Akerraz).

per secoli una delle fonti primarie a cui attingere per far luce su quel mondo misterioso e sconosciuto agli Europei. Tale conoscenza approfondita non è solo il risultato della straordinaria erudizione del “re moro” ma è molto probabilmente anche il frutto di un sapere sedimentato, legato ai contatti e agli scambi tra le popolazioni berbere locali, il Sahara e la regione subsahariana.

A partire dal 146 a. C. i Romani si lanciano dunque alla conquista del Nordafrica, concentrandosi inizialmente sull’odierna Tunisia (che diventa provincia romana con il nome di Africa proconsolare) e la Libia (province della Tripolitania e della Numidia), per poi spingersi verso ovest, inglobando anche l’Algeria (la *Mauretania Cesariense*) e infine il Marocco che prende il nome di *Mauretania Tingitana* (da *Tingis*, Tangeri) (Raven 2012).

I Romani giungono così a controllare l’intera area nordafricana (dall’Egitto al Marocco) ma non riusciranno mai a superare la barriera del deserto per allargare la loro zona di influenza: il Sahara rappresenterà sempre l’estrema frontiera oltre il limes meridionale dell’impero¹⁶³. Ciononostante durante i cinquecento anni di dominazione romana del Nordafrica, il traffico transahariano non si interrompe, anzi sembra prendere vigore: dopo un periodo di rivalità e conflittualità, i Romani si alleano con i Garamanti che gestiscono gli scambi con il Sud, dando vita a una rete interconnessa e ramificata di commercio a corta, media e lunga distanza (Wilson 2012). Tra le merci al centro degli scambi figurano l’oro, l’avorio, gli animali esotici, le pietre semi-preziose e gli schiavi, venduti ai Romani (e forse ancor prima ai Fenici e ai Greci) ma molto probabilmente impiegati anche a livello locale nei complessi sistemi di irrigazione costruiti dai Garamanti (Law 1967:188). Non si tratta certamente di un flusso consistente e continuo¹⁶⁴ (né tantomeno tale flusso è accompagnato da un’ideologia razziale) ma già in questo periodo ci sono tracce di un commercio di schiavi Neri.

La presenza di schiavi Neri nel Mediterraneo antico sembra essere attestata infatti da fonti scritte e iconografiche (Desanges 2010, Fentress 2011)¹⁶⁵, anche se va sottolineato che nel mondo romano

¹⁶³ A partire dal I° secolo a. C., è probabile tuttavia che i Romani, grazie all’aiuto degli alleati locali (in primis i Garamanti nel Maghreb centrale), organizzino varie spedizioni transahariane sia attraverso la rotta centrale che quella occidentale. Giuba II, inoltre, predispone varie esplorazioni marittime lungo la costa atlantica dell’attuale Mauritania e le isole Canarie (Desanges 1975:397-398).

¹⁶⁴ Wilson ritiene possibile, per contro, che il commercio transahariano antico abbia avuto addirittura un’ampiezza maggiore rispetto al volume degli scambi sviluppatosi in epoca medievale e islamica (Wilson 2012:432-435).

¹⁶⁵ Desanges mette in evidenza, tuttavia, quanto queste fonti iconografiche siano scarse (sono solo una decina) e di controversa interpretazione: già nell’antichità, infatti, la Nerezza può essere utilizzata come un attributo simbolico e allegorico. Ciononostante, lo studioso afferma che la presenza di Neri nel Nordafrica antico è irrefutabile, fondata su solide prove letterarie ed epigrafiche (Desanges 2010:270-274). Per una panoramica più vasta dell’iconografia dei Neri nel mondo antico si rimanda a Snowden 2010.

lo status sociale non è determinato dai colore della pelle: la maggior parte degli schiavi presenti nell'Impero è formata da “Bianchi”. Molti “Neri” che si trovano nelle province periferiche (ma anche nell'Urbe) sono invece liberi cittadini e operano come atleti, soldati, artisti, etc (Desanges 1975:408).

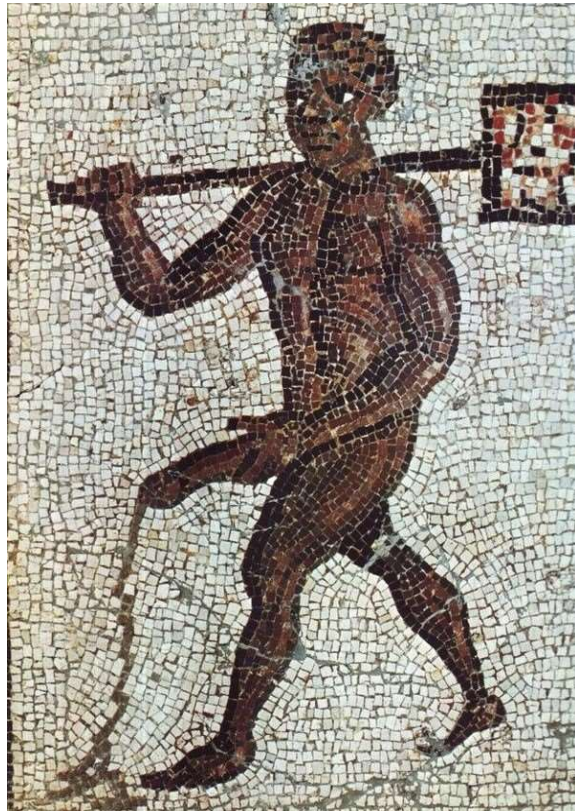


Figura 23: Rappresentazione in mosaico di un addetto (probabilmente di status servile) alle terme di Timgad, nell'odierna Algeria (II-VII sec.d.C. circa) (fonte: Desanges 2010:259).

Nella regione nordafricana, inoltre, anche gli autoctoni possono essere Neri. I Garamanti stessi vengono spesso descritti come *Aethiopes* (termine utilizzato nell'antichità per indicare la persone con la pelle nera) (Desanges 2010:251, Snowden 1983:112).

Per quanto riguarda il Marocco, nel Periplo di Annone (che narra il viaggio dell'esploratore cartaginese lungo la costa atlantica dell'Africa nord-occidentale) si afferma che in loco i Cartaginesi hanno regolari rapporti commerciali con gli “Etiopi”. Siccome, diversamente da quello che si è pensato per lungo tempo, i rilievi archeologici attestano che i cartaginesi non hanno mai raggiunto le coste del Senegal e non si sono spinti oltre il sud del Marocco, è ragionevole pensare

che all'epoca ci fossero già popolazioni Nere in Marocco (gli "Etiopi" menzionati nel resoconto di viaggio) (Mauny 1978:299)¹⁶⁶.

Il Nordafrica antico si presenta dunque come un mosaico di popolazioni connotate da una varietà di origini e colori: non è né solo "Bianco" (come interpretazioni eurocentriche ma anche arabocentriche vorrebbero far pensare), né tutto "Nero" (come ipotizzato da varie teorie afrocentriche) (Desanges 1975:400, Desanges-Camps 1985) (cfr. paragrafo 3.2).

Riassumendo, in riferimento al Maghreb antico, sono due i punti fondamentali da evidenziare:

- il Sahara si configura come uno spazio di connettività *de longue durée*, intensa ma anche fluttuante (in quanto essa varia a seconda delle condizioni ecologiche e sociopolitiche) (Dowler-Galvin 2011:3). In ogni caso, i contatti tra le due rive del Sahara sono antichissimi e caratterizzati da molteplici movimenti, migrazioni, mescolamenti sin dalla Preistoria (Lagamma 2020:49). Convenzionalmente l'inizio del commercio transahariano viene collocato dopo la conquista araba del Nordafrica (VII° secolo d. C.). Molti studiosi africanisti tuttora condividono e veicolano tale interpretazione storica (Austen 2010, Botte 2011, Brett 2006, Lydon 2009, Wright 2007). Tuttavia, sulla base dello studio incrociato delle fonti precedentemente citate, è ragionevole pensare che gli scambi commerciali transahariani siano molto antecedenti all'arrivo degli Arabi nella regione e risalgano all'epoca preislamica, se non addirittura all'epoca preromana¹⁶⁷. Come già annotava Delafosse nel 1924 (Delafosse 1924:153), così, i rapporti tra Marocco e Africa subsahariana non possono essere visti semplicemente come una conseguenza del processo di arabizzazione e di islamizzazione del Nordafrica ma si dispiegano lungo una più vasta e profonda cronologia storica.

- il Marocco è abitato sin dall'antichità da popolazioni Nere, presenti soprattutto nelle regioni meridionali (Jacques-Meunié 1982:180-181). Tali popolazioni, identificate nell'antichità con l'espressione *Aethiopes Hesperii* ("Etiopi occidentali") (Desanges-Camps 1985:5) e successivamente con l'etnonimo Haratin (El Hamel 2019:181-187), hanno vissuto liberamente nel paese per secoli, interagendo (e spesso mescolandosi) con gruppi di altre origini (Benachir

¹⁶⁶ Per ulteriori fonti sulla presenza degli "Etiopi" in Marocco si rimanda a Desanges-Camps 1985:5-6.

¹⁶⁷ È da sottolineare, comunque, che l'effettiva presenza del commercio transahariano nell'antichità è al centro di una diatriba storiografica tra alcuni studiosi che la danno per assodata come Liverani (2000), Mattingly (2017), McDonald (2011) e ancor prima Mauny (1978) e Garrard (1982) e altri accademici che mettono in dubbio tale assunto: per Austen non esistono prove certe ma solo labili indizi e in ogni caso si tratterebbe di contatti sporadici, non certo di un traffico regolare (Austen 2010:16). Anche Laroui mostra un discreto scetticismo a riguardo (Laroui 2016:70-72). Per Swanson (1975) e Magnavita (2013 e 2018) è addirittura solo un mito privo di fondamenta.

2001:93). Non c'è dunque nell'antichità un'associazione stretta tra schiavitù e Nerezza, anche se è molto probabile che la tratta schiavistica sia iniziata prima dell'arrivo degli Arabi (almeno nel Maghreb centrale e nel Mediterraneo). Questo commercio di esseri umani è comunque molto limitato rispetto all'ampiezza che prenderà in seguito. In quest'epoca, inoltre, non viene fatta una distinzione netta tra Africa "Bianca" e Africa "Nera" e il Sahara ancora non funge da linea del colore, anche perché la percezione stessa del colore/della "razza" è molto diversa da quella odierna (Kennedy 2017). Tuttavia, per questa fase storica non abbiamo fonti dirette delle popolazioni autoctone del Nordafrica che ci possano far capire chiaramente la loro visione del mondo a riguardo: dobbiamo affidarci alla mediazione dello sguardo greco-romano (Kennedy-Roy-Goldman 2013).

3.2. *Black or White?: immagini moderne del Marocco antico*

Nella visione greco-romana, il Sahara rappresenta la frontiera della civiltà, oltre la quale si estende un universo sconosciuto, esotico, popolato da creature misteriose o selvagge (*hic sunt leones*). Nella tarda antichità, con la diffusione del Cristianesimo, il deserto assume però anche una connotazione positiva: è terra di asceti, profeti e mistici. Nell'immaginario comune, si configura in ogni caso come un mondo ostile e impenetrabile (Merrills 2004).

Il Marocco, pur essendo un luogo noto al di sopra della frontiera sahariana, viene percepito anch'esso come una terra remota, un luogo di confine, patria di miti e di leggende. Esso avrebbe ospitato infatti una delle due colonne d'Ercole (l'altra è collocata a Gibilterra), segnando il limite estremo del mondo conosciuto. Inoltre, il lembo occidentale del Nordafrica sarebbe stato il rifugio del mitico popolo di Atlantide, i cui re avrebbero avuto origini divine in quanto figli del dio Oceano. Secondo il racconto mitologico, il popolo atlantideo non è scomparso del tutto ma ha lasciato dietro di sé alcuni discendenti dagli occhi azzurri e i capelli biondi (tratti somatici presenti in alcune tribù berbere marocchine) (Abitbol 2009:13).

Questo mito ci riporta alla controversa questione dell'origine dei primi abitanti del Marocco: chi sono? Da dove provengono? Come sono?

In epoca coloniale, per enfatizzare il *clivage* Arabi/Berberi in una prospettiva di *divide et impera*, si fa strada la teoria di un'origine europea dei "Berberi autoctoni", etnicamente differenti dagli

“invasori arabi”. In contrasto, nel periodo postcoloniale, riprendendo alcune tesi islamiche precoloniali, i nazionalisti arabi ipotizzano un’origine mediorientale del popolo amazigh.

In entrambi i casi, sono due le caratteristiche principali attribuite agli abitanti autoctoni del Maghreb: la “Bianchezza” e l’esteriorità rispetto al continente africano. Secondo tale interpretazione, il Nordafrica sarebbe stato così popolato *ab origine* da gruppi “Bianchi” di origine mediorientale o europea “venuti da fuori”, rendendo la regione radicalmente “altra” rispetto al resto del continente.

Come abbiamo argomentato nel paragrafo precedente, tuttavia, la realtà storica è molto più complessa e sfumata: il Maghreb antico è stato abitato e attraversato da popolazioni di varie provenienze e diversi colori.

La presenza di Neri in Nordafrica, attestata da molteplici fonti letterarie ed epigrafiche antiche e comprovata da recenti studi archeologici e paleoantropologici, ha dato poi impulso allo sviluppo di teorie “afrocentriche”, sicuramente opinabili sotto il profilo scientifico (tanto quanto quelle “eurocentriche” e “arabocentriche”) ma molto rilevanti nell’ottica di un’antropologia delle immagini e degli immaginari. Con “afrocentrismo” si intende un movimento culturale-politico, sviluppatosi nel contesto delle lotte anticoloniali e dei *Black movements* americani, che vuole “mettere l’Africa al centro”, rileggendo la Storia dal punto di vista dei Neri in modo che essi se ne possano riappropriare¹⁶⁸. L’intellettuale senegalese Cheikh Anta Diop, figura di spicco dell’afrocentrismo, nel suo influente libro “Nations nègres et culture” afferma in tal senso che l’antica civiltà egizia sia stata sostanzialmente Nera¹⁶⁹: la sua matrice Nera e africana è però stata deliberatamente occultata dagli egittologi europei in quanto, sulla base dell’ideologia coloniale, l’Africa doveva apparire come un continente privo di storia e cultura (Anta Diop 2000). Nel celebre e controverso “Black Athena”, lo storico Martin Bernal riprende la tesi di un Egitto Nero, amplificandola e sostenendo che l’antica Grecia fosse una sorta di estensione della civiltà egizia, una sua evoluzione ulteriore. La civiltà classica ellenistica, su cui si basa la moderna identità europea, è stata “sbiancata” per ragioni ideologiche ma in realtà ha marcate origini afro-asiatiche: Atene è Nera, per l’appunto (Bernal 2011). Anche il Maghreb è stato chiamato in causa da teorie afrocentriche, tese a dimostrare che le popolazioni autoctone in origine fossero Nere. Un caso

¹⁶⁸ Per una lettura critica dell’afrocentrismo si rimanda al prezioso libro di Fauvelle-Chretien-Perrot 2010. Si vedano anche Bindman-Gates-Dalton 2010d:1-39, Snowden 1997 e Van Vyk Smith 2009:78-95.

¹⁶⁹ Sul rapporto tra antico Egitto, africanità e Nerezza in una prospettiva non afrocentrica si rimanda a Bindman-Gates-Dalton 2010d: 41-94, 275-290, Fauvelle 2020b:27-48, Van Vyk Smith 2009:63-234.

emblematico è il volume “The Golden Age of the Moor” curato da Ivan van Sertima in cui viene postulata, sulla base di prove letterarie e iconografiche, la Nerezza originaria dei Berberi (Van Sertima 1992). Secondo questa prospettiva, la storiografia orientalista ed eurocentrica di stampo coloniale avrebbe falsificato la storia, rendendo i Berberi “Bianchi” per separarli dagli altri Africani “Neri” (Brunson-Rashidi 1992).

Tale visione “moderna”, fondata sulla dicotomia Africa Bianca/Africa Nera, profondamente radicata nell’immaginario comune così come nel discorso *savant*, è riduttiva e semplicistica. L’interpretazione storica del continente è infatti influenzata da “concezioni cromatiche dell’Africa” (Fauvelle 2022:37) che si sfidano a colpi di *Whitewashing* e *Blackwashing*.

In realtà, quando si parla del popolamento del Marocco e del Maghreb nell’antichità, ci troviamo di fronte a “una situazione di inestricabile complessità” (Desanges-Camps 1985:1). Vale la pena allora tornare per un momento alle fonti antiche: nonostante circolassero già stereotipi e pregiudizi nei confronti dell’“Altro”, il mondo greco-romano non ha mai elaborato una vera e propria ideologia della “razza”¹⁷⁰. Le osservazioni proto-etnografiche degli antichi, per quanto a volte imprecise, sono dunque sicuramente più libere dai condizionamenti ideologici tipici della modernità¹⁷¹.

Le fonti greco-romane utilizzano vari etnonimi per indicare le popolazioni del Nordafrica:

-*Lybies*: termine-ombrello per indicare le diverse popolazioni del Nordafrica. Nella visione greco-romana esistono, infatti, tre continenti: Europa, Asia e Libia (Raaflaub-Talbert 2010:215-216, Van Vyck Smith 2009:294).

-*Afri*: vocabolo maggiormente circoscritto a livello geografico (ma privo di una connotazione di colore) in quanto designa le popolazioni dell’Africa romana, ovvero dell’odierna Tunisia e parte dell’Algeria. Tale regione verrà chiamata dagli Arabi *Ifrīqiya* (traduzione araba del toponimo “Africa”) (Shaw 2014).

¹⁷⁰ Come mette in evidenza Salmon, Roma non è un’entità etnica bensì spirituale e politica che ingloba persone di varie origini. La distinzione tra Romani/Barbari implica una differenza culturale, non etnica (Salmon 1984 e 1994). Nel suo famoso e controverso libro “Before Colore Prejudice”, Frank Snowden postula, con l’ausilio di un ricco apparato iconografico, l’assenza di pregiudizi legati al colore della pelle nell’antichità greco-romana (Snowden 1983). Altri autori hanno però sottolineato come il mondo greco-romano non sia stato esattamente un “eden razziale” e si sia anch’esso caratterizzato per la presenza di pregiudizi e stereotipi di natura morale ed estetica, per quanto non ci sia stato lo sviluppo di una vera e propria ideologia razziale (Thompson 1989). Per Isaac, invece, si tratta di proto-razzismo: in quest’ottica, l’antichità racchiuderebbe già le tracce del razzismo moderno (Isaac 2004).

¹⁷¹ Per Salmon l’approccio greco-romano all’alterità è triplice: mitico (svalutazione/idealizzazione), antropologico (curiosità, studio) e politico (assimilazione, interessi geopolitici). Si veda Salmon 1994:286.

-*Mauri*: etnonimo che fa riferimento agli abitanti della *Mauretania* antica, una regione corrispondente all'odierno Marocco e all'Algeria occidentale. Dal punto di vista etimologico, "Mauri" - da cui deriva il termine "Mori" ampiamente usato nell'età moderna (cfr. 3.6) - significa "scuri di pelle" (Akbari 2009:43, Senghor 1977:533).

-*Aethiopes*: parola con cui si indicano le popolazioni a sud della Libia e dell'Egitto (ma comunque quasi sempre collocate in Nordafrica) (Desanges-Camps 1985, Kennedy 2017, Snowden 1970, Van Vyck Smith 2009). Letteralmente significa "coloro con la pelle bruciata dal sole", ovvero i Neri (chiamati anche *Nigri*). È, però, da sottolineare che nell'antichità la Nerezza e la Bianchezza assumono significati diversi rispetto a quelli che attribuiamo loro oggi: si tratta, infatti, di categorie mobili e variabili a seconda delle coordinate storico-geografiche (Bindman-Gates-Dalton 2010d:XIV, Desanges 1975:409, Senghor 1977).

A tal riguardo, dunque, la visione greco-romana è più sfumata, instabile e ambigua in quanto non compie una netta distinzione dicotomica tra Bianco e Nero, né associa strettamente l'africanità e la Nerezza¹⁷². In questo modo, essa riesce a cogliere maggiormente il carattere complesso e "meticcio"¹⁷³ delle popolazioni antiche del Maghreb e del Mediterraneo (Senghor 1978).

Per Benachir, il *métissage* è il tratto fondamentale del paesaggio antropologico e culturale marocchino: sin dalle origini, il paese si è caratterizzato per un continuo *brassage* di elementi diversi. In questa direzione, le evocative installazioni della serie "Terre" dell'artista contemporaneo M'Barek Bouhchichi¹⁷⁴ sembrano tradurre visivamente la complessità plurale del Marocco, in tutte le sue possibili sfumature (vedi figure 24 e 25).

¹⁷² Ciò non vuole dire che il mondo greco-romano sia *color blind*: l'alterità Nera viene interpretata attraverso una variegata serie di stereotipi sia negativi che positivi, tra svalutazione e idealizzazione. La distinzione tra "Etiopia nobile" ed "Etiopia selvaggia", ereditata dagli antichi egizi, ne è un esempio pregnante (Van Vyck Smith 2009:279-280). Nella tarda antichità e nel Medioevo, l'immaginario stereotipato relativo ai *savage Ethiopians* verrà poi trasferito e riversato sui Mori, sui Saraceni (cfr.3.5) (Bindman-Gates-Dalton 2010d:307, Van Vyck Smith 2009:375-376, 394)

¹⁷³ Sono consapevole della problematicità dell'uso di "meticcio", termine che risale al sistema gerarchico e razzialista delle caste (*castas*) messo in piedi dagli Spagnoli nel Nuovo Mondo dopo la *Conquista*. (per un'analisi della rappresentazione visuale del sistema delle caste si veda Bindman-Gates-Dalton 2011a:246-258). Inoltre, tanto quanto "mulatto", "meticcio" rimanda a un'idea di incrocio biologico che presuppone una purezza razziale originaria (Amselle 1999): sarebbe, dunque, preferibile evitare di utilizzare questi termini. Tuttavia, a differenza di "mulatto", i concetti di "meticcio" e "meticciano" (*métissage*, *mestizaje*) sono stati recuperati e rielaborati criticamente in vari contesti, soprattutto in America Latina (Perez Torres 2006). Anche nel mondo francofono si registrano usi critici di tali nozioni che spostano il focus dal piano biologico a quello culturale (Amselle 1999, Laplantine 2004). Per quanto riguarda il Marocco, l'idea di *métissage* viene ampiamente ripresa e applicata da Bouazza Benachir (autore a cui faccio spesso riferimento) nella sua analisi della società maghrebina (Benachir 2001, 2005).

¹⁷⁴ M'Barek Bouhchichi (1975) è un artista visivo e insegnante d'arte che lavora tra Marrakech e Tahanaout, nel Sud del Marocco. Ha preso parte a numerose mostre sia in Marocco che all'estero. Attraverso installazioni, sculture, dipinti e video, Bouhchichi esplora spesso l'identità marocchina contemporanea, tra riflessioni intime e personali e sistemi sociali, politici e storici più ampi (cfr. paragrafo 6.6.)



Figure 24 e 25: "Terre" (2019-2022), M'barek Bouhchichi (fonte: 1 54).

3.3. Dalla *Mauretania* al *Maghreb al-Aqṣā*: la conquista araba e l’inizio dell’“epoca delle carovane”

Il periodo romano ha lasciato tracce visibili in tutto il Nordafrica in cui sono disseminati numerosi siti archeologici. Il Marocco non fa eccezione e ospita l’importante sito di Volubilis, patrimonio Unesco dell’umanità. Ciononostante, probabilmente per la sua posizione geografica marginale e per la strenua resistenza messa in campo dalle popolazioni berbere locali, il Marocco è stato il territorio nordafricano meno toccato dal processo di romanizzazione (Abitbol 2009:23-24, Benabou 2005, Brent-Frentress 1997, Rivet 2012:63).

La dissoluzione dell’impero romano (476 d. C.) trascina l’intera regione in una spirale di instabilità, frammentazione e caos che conduce all’invasione dei Vandali, a un breve intermezzo bizantino e si protrae anche durante i primi secoli di dominazione islamica (Merrills 2017).

La nascita dell’Islam è un evento di immensa portata storica in quanto la rapida propagazione di questo nuovo sistema politico-religioso innesca profondi cambiamenti negli assetti geopolitici e socioculturali di una vasta porzione di mondo che comprende il Mediterraneo, l’Africa e l’Asia. Per quanto riguarda il Maghreb, la conquista arabo-musulmana inizia convenzionalmente nel 642 con la presa di Tripoli. Sin da subito, gli Arabi non si accontentano di occupare le città costiere ma si spingono nell’entroterra¹⁷⁵: nel caso della Libia si installano nella regione del Fezzan, più tardi in Tunisia fondano la città di Kairouan (670) che funge da base per la spedizione guidata da ‘Uqba ibn Nāfi’, leggendario generale musulmano al servizio dei potenti Omayyadi.

La conquista del Maghreb non è affatto semplice, dura in totale più di settant’anni in quanto gli Arabi avanzano con enorme difficoltà, scontrandosi con la decisa resistenza delle popolazioni berbere locali, riottose e ribelli (Abitbol 2009:36-44, Fage 1979:490-555, Hrbek 1992:118-129, Laroui 2016:79-102, Rivet 2012:74,76). Alla fine, però, ‘Uqba ibn Nāfi’ riesce a compiere l’impresa e a sottomettere l’intera regione, sino alla sua estremità occidentale dove si ferma solamente davanti all’immensità inaccessibile dell’oceano Atlantico. Attorno al 683, la *Mauretania Tingitana* diventa così il *Maghreb al-Aqṣā* (l’“Occidente estremo”), la terra più a ovest del *Dār al-Islām* e del Califfato Omayyade.

Gli Arabi non hanno comunque vita facile: alla conquista seguono secoli turbolenti, caratterizzati da anarchia, scontri e scissioni. L’islamizzazione della popolazione autoctona procede a fatica. Per

¹⁷⁵ Savage parla a tal proposito di un’*inland campaign* (Savage 1992b:358). I conquistatori arabi si spingono anche oltre, organizzando raid in direzione del Sahara (El Hamel 2019: 193, Fauvelle 2013:66-67, Heers 2003:38-39).

sfuggire alla conversione e alla dominazione araba, molti Berberi si spostano verso le regioni sahariane del Sud, andando incontro a un processo di rinomadizzazione (Benachir 2001:116). Inoltre, anche quando si convertono, i Berberi cercano di mantenere un certo grado di autonomia, elaborando una propria versione dell'Islam. Molti di loro si avvicinano al kharijismo, un ramo eterodosso ed "eretico" dell'Islam che si oppone al potere centrale califfale (Abitbol 2009:40-44, Hrbek 1992:131-134, Rivet 2012:76-80, 99-101).

L'esodo verso Sud e la diffusa adesione alle sette kharijite (Ibadi, Sufri, etc) si combinano per innescare due dinamiche fondamentali per ciò che riguarda la storia dei Neri in Marocco e i rapporti tra Maghreb e il *Bilād al-Sūdān* (la "terra dei Neri", espressione con cui gli Arabi per secoli si sono riferiti all'Africa subsahariana).

In primo luogo, le tribù berbere del nord, spostandosi a sud, entrano in conflitto con gli abitanti autoctoni della regione (gli Haratin, Neri berberofoni). Utilizzando il cammello e altre armi efficaci, i Berberi fuggitivi diventano conquistatori, sottomettendo (e probabilmente schiavizzando) le popolazioni locali. Gli Imazighen del Nord si attribuiscono così uno status superiore rispetto ai Neri autoctoni, generando una stratificazione sociale in cui il colore della pelle inizia ad avere una sua importanza (anche se interagisce sempre con altre dimensioni come la religione e lo status economico) (El Hamel 2019:184-187). Tale impalcatura gerarchica della società, di cui i Neri occupano il gradino inferiore, è tuttora presente e pervasiva nel Sud del Marocco in cui la *mixité* tra Berberi e Neri è ancora tabù (El Hamel 2019: 147-158, Ensel 1999).

In secondo luogo, i Berberi kharijiti svolgono un ruolo essenziale nello stabilire le rotte carovaniere e nel dare impulso ai traffici transahariani: siccome le autorità islamiche vietano ai Musulmani ortodossi di commerciare con i Neri infedeli del *Bilād al-Sūdān*, tutto passa per le mani delle sette dissidenti, che fondano importanti città-stato nel Sud maghrebino (Tahert, Tlemcen, Sijilmasa, etc) per meglio gestire i traffici tra le due rive del Sahara (Brett 1983, Fauvelle 2013:69-71, Triaud 2017:136-137, Savage 1992b).

Nel IX° secolo ha così inizio l'epoca della carovane, resa possibile da un lato dall'arrivo dell'Islam che permette di creare un "immenso campo di scambi" (Abitbol 2009:54) e dall'altro dall'introduzione del cammello nella regione che innesca una vera e propria "rivoluzione dromologica" (Benachir 2001:93).



Figura 26: Una carovana nel deserto dipinta dall'orientalista danese Niels Simonsen nel 1848. Il Sahara e le vie carovaniere hanno profondamente affascinato gli artisti europei dell'Ottocento (fonte: Artnet).

L'epoca delle carovane ha una durata impressionante, copre almeno un millennio di storia (dal 800 agli inizi del 1900) e dà vita a un cruciale spazio dell'economia mondiale che connette l'Africa, l'Europa e l'Asia.

Austen individua tre fasi fondamentali del commercio transahariano (Austen 2010:23):

-800-1400: è una delle più importanti rotte commerciali del pianeta, nodo centrale dell'economia-mondo. Inizia l'era del Sahara come "autostrada globale" (Austen 2010:22).

-1500-1800: il suo ruolo si ridimensiona in conseguenza all'arrivo degli Europei, all'apertura atlantica dell'Africa e alla creazione di nuove rotte commerciali ma rimane comunque attivo e essenziale per la regione sahariana. Il commercio transahariano si rivela dunque un sistema flessibile, caratterizzato da un continuo adattamento alla situazione economico-politica e da molteplici rovesciamenti dei rapporti di forza tra le varie configurazioni etniche, religiose e culturali coinvolte (Devisse 1972b, Prange 2006).

-1800-1900: la colonizzazione dell'Africa, che comporta la riorganizzazione dei territori e la costruzione di ferrovie, conduce al declino e alla fine all'epoca della carovane.

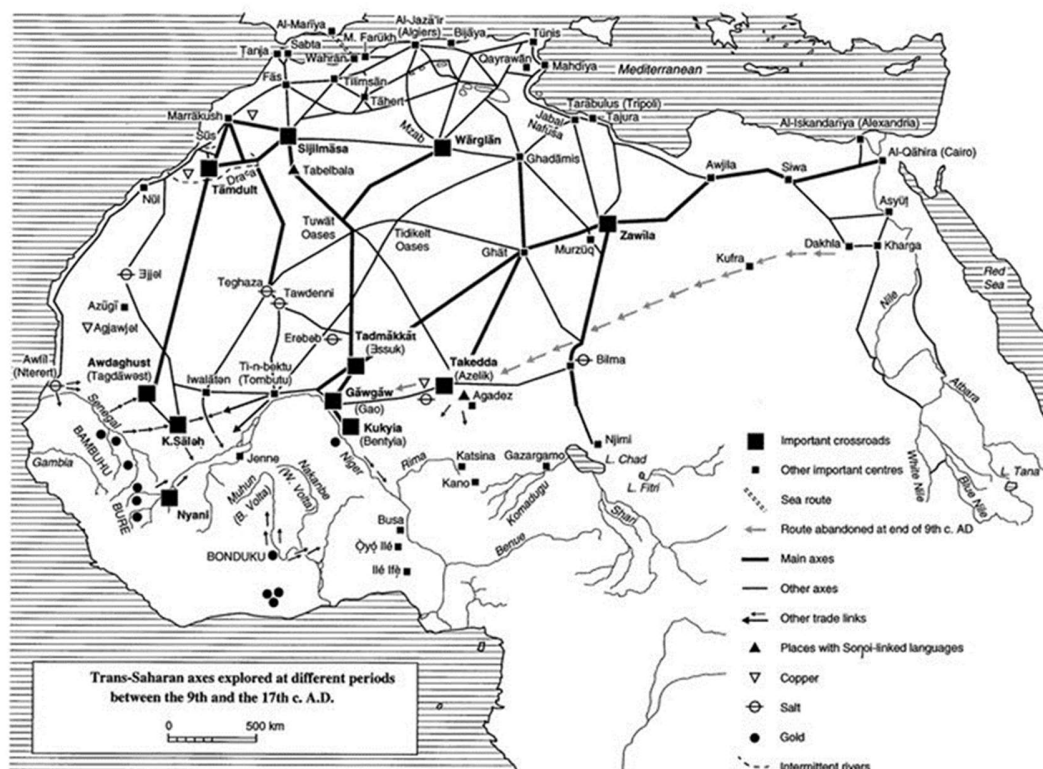


Figura 27: Le principali vie del commercio transahariano nel Medioevo e nella prima Modernità (fonte: *Afriques Openedition* <https://journals.openedition.org/afriques/docannexe/image/1174/img-1.png>)

In aggiunta all'analisi di Austen, Botte suddivide la prima fase in due periodi distinti (Botte 2011): IX°-XI° secolo: *mise en place* delle rotte carovaniere da parte delle sette islamiche dissidenti¹⁷⁶. XI°-XIV° secolo: gli imperi berberi del *Maghreb al-Aqṣā* prendono il controllo dei traffici transahariani (Bennison 2016:177-226). Il Sahara diventa una parte fondamentale dell'economia globale.

Le rotte principali, collegate a una rete di piste locali, sono due e ricalcano le antiche vie dei carri sahariani: la strada del Fezzan nel Maghreb centrale e la rotta occidentale del Marocco che diventa predominante nel corso del tempo (Devisse 1972a:55).

I beni di scambio più rilevanti sono l'oro, l'avorio (l'"oro bianco"), il rame (l'"oro rosso"), (Bickford-Berzock 2019:174-201, 257-267) ma anche gli schiavi (l'"oro nero"), i tessuti, il sale, i cavalli, etc (Conrad 2010:29-32, Fauvelle-Robion Brunner 2017).

¹⁷⁶ Anche gli Ebrei, presenza antica in Marocco, partecipano ai traffici transahariani sin dagli albori dell'epoca delle carovane: nonostante i mercanti ebrei raramente attraversino il deserto, essi si inseriscono presto in questo circuito commerciale, installandosi nelle floride città carovaniere (Abitbol 1979b e 1982)..

L'Islam è essenziale per lo sviluppo del commercio transahariano in quanto fornisce un quadro normativo condiviso, un senso di fiducia dato dalla comune appartenenza al *Dār al-Islām* e soprattutto una lingua franca: l'arabo, il "latino dell'Africa", si diffonde progressivamente nella regione subsahariana, imponendosi come idioma principale degli scambi mercantili ma anche come lingua colta usata da letterati e sapienti (basti pensare ai manoscritti arabi di Timbuctu). (Bickford-Berzock 2019:241-253, Krätli-Lydon 2010, Lagamma 2020:127-129)¹⁷⁷. In Africa occidentale, l'Islam si configura inoltre come un'identità professionale di prestigio (il "mercante musulmano")¹⁷⁸. Questo fenomeno crea nel tempo un'importante stratificazione sociale, particolarmente visibile in ambiente urbano, tra i commercianti nomadi musulmani (con origini berbere e/o arabe) e i sedentari Neri "pagani" (Heers 2003:107).

Questi ultimi, in quanto infedeli, sono considerati schiavizzabili e possono diventare anch'essi merci. In questa fase la schiavitù non è legata tanto al colore della pelle ma alla visione religiosa che si fonda sulla distinzione tra *Dār al-Islām* (la "casa dell'Islam") - ossia lo spazio territoriale e politico soggetto alla legge islamica e abitato dalla *Umma* ("comunità") dei credenti - e *Dār al-Harb* ("la dimora della guerra"), ovvero i territori esterni all'Islam abitati da "infedeli" contro i quali è lecito condurre il *jihād* (la guerra santa) (Alexander 2001:45)¹⁷⁹.

All'inizio dell'espansione araba in Nordafrica, il Maghreb è considerato *Dār al-Harb* e molti Berberi vengono ridotti in schiavitù. Con la conversione (e la ribellione) del popolo amazigh, la situazione cambia rapidamente: i Berberi, che controllano le rotte carovaniere, da schiavi si convertono in schiavisti. Anche se la penetrazione dell'Islam in Africa subsahariana è piuttosto precoce, l'islamizzazione riguarda principalmente i sovrani e i mercanti mentre la maggioranza della popolazione locale rimane "pagana" (El Hamel 2019:2018-219, Fauvelle 2013:101-107, Heers 2003:60-71)¹⁸⁰. Il *Bilād al-Sūdān*, dunque, si profila a partire dal VIII° secolo come un ampio

¹⁷⁷ Come annota Delafosse, la mobilità transahariana non riguarda solo le merci, i mercanti e gli schiavi ma coinvolge anche i sapienti, gli artisti, gli artigiani che fanno circolare differenti linguaggi, idee, stili (Delafosse 1924:158).

¹⁷⁸ In alcuni casi, i commercianti diventano sovrani come nel caso dei re di Gao Sané che hanno avuto stretti rapporti con gli Almoravidi (Hunwick 1994, Lange 1991).

¹⁷⁹ Secondo El Hamel, il *jihād* è ammissibile solo a scopo difensivo: la razzia di schiavi non rientra in questi parametri quindi non sarebbe legittima dal punto di vista religioso (El Hamel 2019:142-143). Inoltre le fonti principali dell'Islam (il Corano e gli *hadīth*) pur non abolendola esplicitamente, scoraggiano la schiavitù (El Hamel 2019:38). Per lo storico di origine marocchina, dunque, vi è sicuramente uno scarto tra il messaggio di uguaglianza sociale contenuto nel Corano e le pratiche storiche, politiche e culturali dei musulmani.

¹⁸⁰ La diffusione dell'Islam in Africa subsahariana non è il risultato di un'operazione militare ma è la storia di una lunga e lenta compenetrazione, tra coesistenza e conflitto (Lagamma 2020:110-113, 255-259). Il commercio transahariano ha giocato un ruolo fondamentale nell'integrazione dell'Africa nel sistema-mondo dell'Islam (Loiseau 2020:98-107). Un ruolo importante viene svolto anche dalle confraternite sufi (Qadiriyya, Tijaniyya, etc) che ancora

serbatoio di potenziali schiavi “legittimi”. Secondo le stime di Wright, tra il 700 e il 1500, attraverso le rotte carovaniere, circa sei milioni di schiavi vengono deportati in Nordafrica (Wright 2007:38-39). Il Marocco è la principale destinazione ma funge anche da *entrepôt* della tratta schiavistica transahariana: gli schiavi Neri vengono venduti nei porti marocchini, giungendo così in Europa attraverso il Mediterraneo. A tal proposito, Wright parla in modo evocativo di un *Mediterranean Middle Passage* (Wright 2007:127).

Da *finis terrae*, il Marocco si trasforma così in un hub fondamentale del commercio transnazionale, svolgendo un ruolo di mediazione tra vari mercati e mondi. Il *Maghreb al-Aqṣā* rimane tuttavia in una posizione defilata rispetto al cuore della civiltà islamica: questa marginalità costante (combinata con lo spirito ribelle degli Imazighen) permette però alla regione di conquistare una precoce autonomia rispetto ai potenti califfati d’Oriente.

Sin dalla fine del VIII° secolo, il Marocco assume i contorni di un’entità storico-geografica ben definita (per quanto variabile, a seconda delle dinastie al potere), indipendente, per secoli libera da ogni ingerenza esterna, fino all’avvento del colonialismo.

3.4. Un impero in movimento: rotte transahariane e schiavitù nel Marocco medievale

Qualche anno fa, nella prestigiosa cornice del Louvre di Parigi, ha trovato spazio una mostra interamente dedicata al Marocco medievale. “Le Maroc médiéval. Un empire de l’Afrique à l’Espagne” (17/10/2014-19/01/2015, Musée du Louvre, Paris), frutto dei solidi rapporti di cooperazione culturale tra la Francia e il paese maghrebino, si proponeva di mettersi sulle tracce di una storia poco nota per far luce sui “secoli d’oro” del Marocco. Il periodo che convenzionalmente chiamiamo “Medioevo”¹⁸¹ si delinea infatti come un momento fondamentale

oggi sono al centro di una rete di relazioni e mobilità tra le due rive del Sahara (Abitbol 2009:311. Secondo Heers, però i mercanti e i sovrani non avrebbero deliberatamente favorito la propagazione dell’Islam per poter mantenere un bacino di schiavi legittimi, approfittando di questo commercio lucrativo (Heers 2003:60-61).

¹⁸¹ Fauvelle propone di concepire il Medioevo non tanto come un periodo della storia europea ma come una geografia globale che mette in connessione varie parti del mondo (Fauvelle 2020a:60). Lo storico ritiene legittimo parlare di Medioevo in riferimento alla storia africana in quanto l’Africa partecipa alle più importanti articolazioni di questa fase storica. Inoltre, il regime documentario di questa “età di mezzo” è originale e diverso rispetto all’epoca antica e moderna (Fauvelle 2013:20-22). La periodizzazione storica (nella sua articolazione “classica” e lineare Antichità/Medioevo/Ètà moderna/Contemporaneità) costituisce tuttavia una questione altamente problematica, soprattutto in riferimento alla storia extra-europea. Per ciò che concerne il Medioevo, si veda Davis-Altschul 2009. Per ciò che riguarda la storia africana si veda Ihediwa 2018.

della storia dell'“Occidente estremo” (e in generale dell'ovest africano). Il Marocco medievale - che comprende l'intervallo di tempo intercorso dalla diffusione dell'Islam nel Maghreb (VII° secolo) all'apertura atlantica dell'Africa con l'arrivo degli Europei sulle coste occidentali del continente (XVI° secolo) - è l'epicentro di una grande civiltà tra Africa, Europa e Oriente. Questa importante fase della storia mondiale, tuttavia, è ancora piuttosto sconosciuta in quanto è stata poco studiata, nonostante la presenza di fonti di vario tipo come i manoscritti arabi, i dati archeologici, le testimonianze iconografiche¹⁸². La mostra vuole colmare questo vuoto di conoscenza e fornisce così un prezioso contributo, corredato da un corposo catalogo, allo studio del Marocco medievale (Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014). L'esposizione, patrocinata dal Re Mohamed VI, è anche un perfetto esempio di soft power e diplomazia culturale: ospitata in uno dei “templi” della cultura occidentale, essa ha rappresentato infatti l'occasione ideale per promuovere l'immagine del Regno come un crocevia di culture, luogo di incontri e co-abitazioni, *trait d'union* tra Africa e Europa. Nell'introduzione alla mostra, Sahija Simou, direttrice degli Archives Royales du Maroc, mette così in evidenza non solo la ricchezza del patrimonio culturale marocchino ma anche la capacità del paese di svolgere storicamente un ruolo di intermediazione tra le varie realtà continentali (Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:23-25). Questa prospettiva si inserisce armoniosamente nella visione geopolitica del Marocco che aspira a presentarsi sullo scacchiere internazionale come un interlocutore stabile, tollerante, moderato (dal punto di vista religioso) e dunque in grado, anche in virtù della configurazione storico-geografica del paese, di ricoprire una posizione di primo piano nel dialogo e nella mediazione intercontinentali.

¹⁸² Tra le fonti principali per lo studio del Marocco medievale figurano in primis i manoscritti arabi dell'epoca ad opera degli agiografi delle dinastie (in particolare in epoca almohade) o dei geografi/viaggiatori come Ibn Hawqal, Al Bakrī, Al Idrīsī, Ibn Khaldūn, Ibn al-Khaṭīb, Ibn Baṭṭūṭa, etc. Per quanto riguarda i rapporti tra Maghreb e Africa subsahariana in epoca medievale si vedano le raccolte di fonti testuali curate da Cuoq (1975), Hopkins- Levtzion (2011), Hunwick (2003). Si veda anche De Castries (1918-1927), Launay 2019. Di centrale importanza è inoltre la ricerca archeologica che si sviluppa a partire dall'epoca coloniale: pur fondate su una visione ideologica di stampo orientalista, le missioni archeologiche francesi hanno dato impulso allo studio del patrimonio storico-culturale marocchino e alla formazione di archivi e collezioni museali nazionali e internazionali (come la collezione dedicata al Marocco medievale di Prosper Ricard e Alexandre Delpy al Musée du Quai Branly). Dopo la fase coloniale, il paese si è dotato di strutture e istituti di ricerca che hanno il compito di interpretare il patrimonio marocchino “in modo indipendente”, affrancandolo da letture di matrice coloniale. Un'altra importante tipologia di fonti è costituita dalle testimonianze iconografiche (dipinti, fotografie, etc) di fine Ottocento e inizio Novecento che danno un'idea, per quanto intrisa di uno sguardo esotizzante e orientalista, dello stato del patrimonio culturale e storico marocchino in quel momento. Per approfondire il tema dell'uso delle fonti nello studio del Marocco medievale si rimanda a Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:31-70. Per una prospettiva più ampia sull'utilizzo delle fonti (comprese quelle linguistiche, orali, genetiche, antropologiche, artistiche) nella ricerca storica dell'Africa medievale si veda Fauvelle 2020b:507-568. Per una prospettiva critica sulla storia e la storiografia del Maghreb si veda Le Gall-Perkins 1997. Per quanto riguarda l'Africa si veda Ki-Zerbo 1989.

L'esposizione partecipa inoltre al tentativo di decolonizzare e ripensare le narrative eurocentriche del Medioevo¹⁸³ che ritroviamo anche in altre due importanti mostre recentemente organizzate negli Stati Uniti: "Caravans of Gold, Fragments in Time. Art, Culture and Exchange across Medieval Saharan Africa" (National Museum of African Art, Smithsonian Institution, Washington, 04/04/20-29/11/20) e "Sahel. Art and Empires on the Shores of the Sahara" (Metropolitan Museum of Art, New York, 30/01/2020-30/05/2020). Tali progetti espositivi, di taglio decisamente più critico e accademico, si ricollegano alla prospettiva teorica della *world art history* e contribuiscono al *global turn* che riguarda la storia dell'arte medievale (Normore-Symes 2018) e la storia del Medioevo tout court¹⁸⁴. Essi mettono così in luce e in scena la ricchezza culturale e artistica dello spazio sahariano medievale, contraddistinto da innumerevoli legami e scambi (Bickford-Berzock 2019, Lagamma 2020). In quest'ottica l'Africa, lungi dall'essere un continente isolato, ha sempre partecipato attivamente alle interconnessioni globali: come scrive Fauvelle "le società africane del passato, tutte le società africane, di qualsiasi passato, sono sempre state contemporanee di altre società, ugualmente e peculiarmente coinvolte nella maglia del tempo e della narrazione" (Fauvelle 2020b:4). In questa fitta trama di relazioni e intrecci, il Marocco ricopre un ruolo centrale: la storia del paese deve essere letta dunque in una prospettiva globale e di *longue durée*, capace di coglierne le molteplici e profonde interconnessioni (Heng 2015). La storia del Marocco medievale – la quale va sempre interpretata in rapporto a ciò che succede nell'Europa cristiana, nell'Oriente musulmano e nell'Africa dei grandi regni medievali¹⁸⁵ – è connotata da una successione di dinastie che hanno

¹⁸³ Il Medioevo viene ancora oggi spesso interpretato come una parentesi buia della storia europea, una fase storica "primitiva" a cui succede attraverso una rottura radicale la "civiltà moderna". L'approccio postcoloniale critica questa lettura semplicistica, coloniale, orientalista ed esotizzante del Medioevo, evidenziando un parallelismo tra Medioevo ("the dark side of the history") e Africa ("the dark side of geography") per come sono stati concettualizzati in Occidente, tra colonizzazione del tempo e colonizzazione dello spazio (Dagenais-Greer 2000:431). Si vedano anche Cohen 2000, Davis-Altschul 2009, Frojmovic-Karkov 2017, Ganim 2006, Heng 2009, Ingham-Warren 2003, Keene 2019.

¹⁸⁴ Sul ruolo dell'arte nel ricostruire la storia dell'Africa antica e medievale si veda il saggio di Claire Bosc-Tiessé in Fauvelle 2020b:549-568. Sul *global turn* negli studi del Medioevo si veda Bickford-Berzock 2019:23.

¹⁸⁵ La storia degli imperi medievali dell'Africa occidentale, ovvero il Ghâna (300-1110 circa), il Mâli (1235-1546) e il Songhay (1468-1591) (Fauvelle 2020c, Lagamma 2020:35-45), è stata ricostruita attraverso l'incrocio di varie fonti: le epiche orali come quella di Sunjata (Conrad 2010:42-45, Gomez 2018:61-82), le fonti scritte arabe (Ibn Khaldūn, Ibn Baṭṭūṭa, Tārīkh al-Sūdān, Tārīkh al-Fettash, etc (Gomez 2018:139-143, Hirsch 2020, Houdas-Delafose 1964, Hunwick 1999 e 2003), la cartografia occidentale (ad esempio le carte maiorchine), le scoperte archeologiche e di cultura materiale (Lagamma 2020). Si tratta di una storia millenaria, caratterizzata da molteplici connessioni e fondamentale per comprendere il sistema dell'economia-mondo prima dell'egemonia europea. Ciononostante è una storia poco conosciuta in Occidente in quanto persiste il pregiudizio negativo che l'Africa sia un continente privo di storicità. Per approfondire si rimanda innanzitutto al fondamentale lavoro di Fauvelle nel ricostruire e pensare la storia dell'Africa (Fauvelle 2013, 2020a, 2020b, 2020c, 2022) e poi ai cataloghi di recenti mostre dedicate a questa fase storica: Bickford Berzock 2019, Coquery-Vidrovitch 2017, Lagamma 2020.

costruito le fondamenta del paese, rendendolo una realtà storico-geografica “singolare”, autonoma e potente.

Nelle pagine che seguono, ripercorreremo dunque brevemente la storia delle principali dinastie marocchine¹⁸⁶, sempre con un focus sui rapporti tra le due rive del Sahara e la questione dei Neri in Marocco. Non si tratta di una storia lineare e pacifica come potrebbe sembrare a uno sguardo superficiale: è caratterizzata da conflitti, vuoti di potere, presenza di altre dinastie poste ai margini dalla storiografia ufficiale¹⁸⁷. Ogni narrazione è infatti il frutto di scelte storiografiche e politiche consolidate nel tempo: deve essere, dunque, accolta e letta con spirito critico.



Figura 28: Cartina dei principali regni medievali dell’Africa nord-occidentale (fonte: Bickford-Berzock 2019, frontespizio)

¹⁸⁶ Nella sua monumentale antologia della Muqadima, il grande pensatore maghrebino Ibn Khaldūn (1332-1406), considerato un precursore della sociologia e dell’antropologia moderne, elabora un innovativo metodo storiografico e teorizza il concetto di “storia ciclica” attraverso il quale interpreta la storia delle dinastie (Ibn Khaldūn 2020). Esse si fondano sulla *‘ashabiyya* (la solidarietà tribale, lo spirito di corpo) e hanno un andamento ciclico: la prima generazione è animata da forti ideali e valori morali, la seconda inizia a essere corrotta dal lusso e dal potere, la terza va incontro alla disgregazione e al declino e così via. Per un’analisi più approfondita si rimanda a Brett 1999, Messier 2001.

¹⁸⁷ Si consiglia l’ascolto delle puntate del podcast “Histoire” di Radio Maarif (in francese) dedicate alle dinastie, anche le meno note: “Les dynasties” (con lo storico Mustapha Qadery), “Les Idrissides”, “Les Almoravides” (con il professor Abdallah Fili), “Les Almohades” (con Hamid Triki), “Les Mérinides” (con Hamid Titaw), “Les Wattasides” (con Mustapha Qadery), “Les Berghwatas” (con il professor Fili).

Idrisidi (fine VIII° secolo-metà X° secolo)

Gli Idrisidi (in arabo: الأدارسة, *al-Adārisah*; in berbero: ⵉⴷⵔⵉⵙⵉⵏ, *Idrisiyen*) costituiscono una dinastia “nobile” di iniziale orientamento sciita che si avvicina poi al sunnismo, dando impulso al processo di islamizzazione e arabizzazione del Marocco (Abitbol 2009:45-62, Hrbek 1992:134-136, Laroui 2016:109-112, Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:100-141, Rivet 2012:81-101). Il fondatore Idris I è considerato discendente di Ali, cugino e genero di Maometto. Egli è dunque un “orientale” (originario di Baghdad) che trova rifugio nell’Occidente musulmano, operando la *taghriba* (il viaggio verso Ovest, in direzione opposta rispetto all’*hijra*, il pellegrinaggio verso Oriente e La Mecca). Nella storiografia ufficiale, la dinastia gode di grande prestigio in quanto si configura come il primo grande regno sceriffiano in cui i sovrani possano vantare un lignaggio “carismatico” e una discendenza diretta dal Profeta. Gli Idrisidi sono, inoltre, i fondatori di Fès, una delle città più importanti del Marocco nonché sede di una delle più antiche università del mondo, che diventa prima capitale del paese nel 809 (Abitbol 2009:46-47, Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:118-130). L’epoca idriside coincide con un periodo di prosperità, ricchezza e pace (la cosiddetta *pax idriside*) (Rivet 2012:85-86): nonostante la rivalità con altre dinastie e regni confinanti (gli Omayyadi in Spagna e poi gli Abassidi e i Fatimidi in Tunisia e in Algeria), il *Maghreb al-Aqṣā* va infatti incontro a una considerevole espansione urbana e commerciale, legata a una profonda trasformazione sociopolitica operata dagli Idrisidi che prevede la gestione centralizzata del surplus agricolo e il conseguente sviluppo delle città (Boone-Meyers-Redman 1990:632). In questa congiuntura, il commercio transahariano cresce esponenzialmente e Sijlmasa, porta del Sud e mitica “città dell’oro” fondata nel 757 dalla dinastia berbere kharijita dei Midrariti, diventa un nodo fondamentale di questo sistema di scambi (Abitbol 2009:56-59, Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:134-141, Fauvelle 2013:157-168, Messier-Miller 2015). Fino alla conquista almoravide (1054), Sijlmasa è una città-stato indipendente, il cui primo governatore eletto è il Nero ‘Īsā ibn Mazyad “al-Aswad”. Successivamente, viene inglobata nel territorio dell’impero marocchino: durante tutta l’epoca medievale (dal regno idriside a quello merinide, passando per gli Almoravidi e gli Almohadi), la città attraversa una fase di grande splendore e ricchezza, mantenendo sempre un ruolo cruciale nell’economia sahariana e globale. È la capitale economica del Marocco, la “Casablanca del VIII° secolo”. Non a caso molte fonti (soprattutto arabe ma non solo) nominano questa città del Sud, evidenziandone la vitalità e la prosperità: è il

caso dei geografi Ibn Hawqal (Hopkins-Levtzion 2011:45-49), Al Bakrī (Hopkins-Levtzion 2011:64-66) e Al Idrīsī (Hopkins-Levtzion 2011:107-108). Nel tardo Medioevo poi viene visitata e descritta da famosi viaggiatori come l'esploratore marocchino Ibn Battūta durante la sua spedizione nel *Bilād al-Sūdān* (1352) e il mercante genovese Antonio Malfante, considerato da varie fonti il primo europeo ad aver raggiunto l'Africa subsahariana attraverso il Sahara (1446-1447)¹⁸⁸. La città ricopre un posto importante anche in epoca moderna, per i Sadiani e gli Alawiti¹⁸⁹ ma, con la crisi e la contrazione del commercio transahariano in seguito alle esplorazioni europee e all'apertura di nuovi mercati, va incontro a un lento declino (Bickford-Berzock 2019:107-121, Lightfoot-Miller 1996).

Tornando al suo periodo di massimo splendore, è importante sottolineare che Sijilmassa svolge una funzione fondamentale non solo dal punto di vista economico ma anche religioso in quanto si configura come il principale centro di irradiazione dell'Islam verso sud (Miller 2001). La città, "crocevia della fine del mondo" (Fauvelle 2013:157), fa parte di una fitta e capillare rete di scambi e contatti (di merci, uomini, idee) che la collegano ad altri importanti centri dell'universo transahariano come Tadmekka (Bickford-Berzock 2019:123-137), Gao (Bickford-Berzock 2019:139-151, Lagamma 2020:220-221), Timbuctu (Lagamma 2020:127-129), Taghaza (Fauvelle 2013:242-250), Awdaghust (Conrad 2010:32-35, Fauvelle 2013:75-83), Kumbi Saleh (Capel 2017, Fauvelle 2013:84-94), etc (vedi figura 27). Si tratta di centri multiculturali e cosmopoliti abitati da popolazioni "miste" di varie origini e connotati da un grande dinamismo economico, culturale e artistico. Gli storici medievisti dell'Africa, incrociando varie fonti - gli scritti arabi, gli oggetti di cultura materiale, le scoperte archeologiche, le mappe - sono riusciti a ricostruire la storia di queste città, a lungo tempo sconosciuta in Occidente, e a restituirci un vibrante affresco della regione in epoca medievale, mettendone in luce il carattere dinamico, molteplice, interconnesso.

¹⁸⁸ Il resoconto del viaggio (probabilmente avvenuto tra il 1446 e il 1447) è contenuto in una lettera conservata alla Bibliothèque Nationale de France (Malfante 2008). Malfante sarebbe stato dunque uno dei primi occidentali ad attraversare il deserto del Sahara, vari secoli prima dei celebri esploratori europei come René Caillié che nel 1828 riesce a raggiungere Timbuctu.

¹⁸⁹ La dinastia alawita, attualmente al potere, è originaria della regione di Sijilmassa, nella valle del Draa. Inizialmente gli Alawiti portano avanti un progetto di restaurazione della città ma ben presto la abbandonano perché non è più centrale per gli interessi del Regno (Lightfoot-Miller 1996). Oggi Sijilmassa non esiste più, restano solo macerie dell'antica e prospera città; rimane però un luogo mitico nell'immaginario marocchino, oggi al centro di un importante progetto di ricerca archeologica. Si vedano i podcast di Radio Maarif "Sijilmassa" e "Fouilles à Sijilmassa" con gli studiosi Abdelouahed Ben Ncer et Abdallah Fili.

Almoravidi (1049-1147)

Gli Almoravidi¹⁹⁰ (in berbero: ⵎⵔⴰⵔⵓⵏ, *Imṛabḍen*, in arabo المرابطون, *al-Murābiṭūn*) costituiscono una dinastia amazigh proveniente dall'Adrar mauritano, associata alla tribù dei Lamtūna¹⁹¹ e artefice del primo dei tre grandi imperi berberi della storia del paese (Abitbol 2009:65-82, Buresi-Gourghate 2013:35-46, Bennison 2016, Hrbek 1992:176-189, Laroui 2016:157-173, Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:142-257, Olivier 1979:331-339, Rivet 2012:103-120)¹⁹². Lo storico Daniel Rivet ha così descritto la loro ascesa: “con gli Almoravidi, è il Sud profondo, sahariano senza un briciolo di sedentarietà che fa il suo ingresso dirompente sulla scena storica del Marocco” (Rivet 2012:105, traduzione mia). Anche il celebre antropologo coloniale Maurice Delafosse è stato precocemente in grado di cogliere il significato della loro salita al potere: “questa volta era il Sudan che veniva in Marocco e ci arrivava da dominatore” (Delafosse 1024:158, traduzione mia). Non è un caso che nella quattrocentesca mappa nautica disegnata dal cartografo ebreo maiorchino Meciá da Viladestes, il leader almoravide Abū Bakr Ibn ‘Umar (denominato “Rex Bubacar” nel portolano) venga rappresentato con la pelle nera, sulla sella di un cammello e con gli abiti tipici dei nomadi del deserto (vedi figura 29). Se per tutte le dinastie e in tutte le epoche della storia del Marocco il legame con l’Africa subsahariana è stato fondamentale e costitutivo, ciò è particolarmente vero ed evidente per gli Almoravidi.

Gli Almoravidi si presentano così sulla turbolenta scena marocchina da outsiders (Rivet 2012:103) e si fanno portatori di un progetto di riforma politico-religiosa contraddistinto da un radicale rigorismo connesso al sunnismo di rito malikita e all’ideologia del *jihād* (Lagardere 1999, Messier 2010). Il “sunni revival” almoravide ha un’influenza determinante sulla vita religiosa e sociale del Marocco e dell’Africa subsahariana tanto che il sunnismo di rito malikita è tutt’oggi la corrente prevalente nel Regno e in molti stati dell’Africa musulmana (Austen 2010:86-87).

¹⁹⁰ Letteralmente “quelli del ribat”, ovvero la fortezza, luogo di ritiro per la difesa spirituale e militare dell’Islam. Per un approfondimento etimologico del termine si rimanda a Fisher 1992.

¹⁹¹ I Lamtūna, parte della confederazione dei Ṣanhaja, costituiscono una tribù berbera del Sud del Marocco nota per aver a lungo gestito le vie carovaniere. Una delle principali rotte del commercio transahariano prende per l’appunto il nome di *Ṭarīq Lamtūnī* (la “strada dei Lamtuna”) (Abitbol 2009:60-62). Per una panoramica piuttosto esaustiva della distribuzione territoriale delle tribù berbere nel Marocco medievale si rimanda a Bennison 2016:25.

¹⁹² Per le fonti più antiche si rimanda a Al Bakrī (Hopkins-Levtzion 2011:72-77), Ibn al-Athīr (Hopkins-Levtzion 2011:158-162), Ibn Abī Zar‘ (Hopkins-Levtzion 2011:235-248), Ibn Khaldūn (Hopkins-Levtzion 2011:328-332), Ibn Idhāri (Hopkins-Levtzion 2011:220-232).



Figura 29: Dettaglio della mappa di Mecìà de Viladestes (1413) (fonte: Lagamma 2020:126, 148-149).

Nel 1049, approfittando del caos seguente alla dissoluzione del Califfato Omayyade di Cordoba (1031), essi si lanciano dunque alla conquista del Sud del Marocco, occupano innanzitutto le zone strategiche di Sijilmassa e Awdaghust (nell'odierna Mauritania) e avanzano inesorabilmente verso Nord, assumendo in breve tempo il controllo totale del paese e costruendo un vasto impero connotato da un senso di unità religiosa e politica, anche se non mancano elementi di frammentazione e fragilità (Benhsain-Devisse 2000:11). Tra il 1060 e il 1070 fondano una nuova città, Marrakech, che diventa la capitale dell'impero almoravide (Buresi-Gouirghate 2013:67-76, Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:170-174). Sostenuti dal fervore del *jihād*, si spingono sempre oltre e nel 1086 arrivano a conquistare la Spagna meridionale, in seguito alla vittoriosa battaglia di Zallāqa (Abitbol 2009:72-75, Lagardere 1999). L'esponente principale della dinastia e successore designato di Abū Bakr – Yūsuf ibn Tāshfīn – è infatti un fine stratega militare in grado di organizzare un'armata forte ed efficiente, costituita da Cristiani "rinnegati", Turchi, Berberi, Arabi, Andalusi, Neri e forse addirittura donne (De Costa 1974, Lourie 2000)¹⁹³. Secondo Abitbol,

¹⁹³ È il caso della principessa Fannu che prende le armi, morendo sul campo di battaglia, per difendere la dinastia Almoravide dagli attacchi dei rivali Almohadi. In epoca almoravide, le donne godono infatti di uno status elevato,

l'esercito almoravide è formato da almeno 250 cavalieri ex cristiani e da circa 2000 soldati Neri (Abitbol 2009:70). Per El Hamel, sono 4000 i soldati Neri che ne fanno parte. In ogni caso, gli Almoravidi sono la prima dinastia a reclutare un gran numero di Neri nell'esercito: tale pratica verrà adottata e ampliata dalle dinastie successive (El Hamel 2019:201-202).

Gli schiavi Neri (che gli Almoravidi portano con loro dal *Deep South* nell'avanzata verso Nord) vengono utilizzati anche come guardie nelle truppe dispiegate a protezione delle città strategiche, in particolare di Marrakech (Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:148).

Gli Almoravidi danno vita così a un impero sterminato che si estende dal fiume Ebro (in Spagna) al fiume Senegal e si fonda sul controllo delle vie carovaniere (in particolar modo l'asse Sijilmassa-Marrakech-Fès) e dei nodi urbani legati alle rotte commerciali. È un cambiamento socio-politico rilevante rispetto agli Idrissidi che si erano concentrati soprattutto sullo sviluppo dell'agricoltura (Boone-Meyers-Redman 1990:637). La "rivoluzione almoravide" ha un impatto profondo sull'economia marocchina e africana in quanto mette in connessione lo spazio sahariano con quello marittimo, agevolando lo sviluppo delle città portuali marocchine (Devisse 1972a:56). I traffici transahariani sono dunque la locomotiva dell'impero e la principale fonte di prosperità economica: è soprattutto il commercio dell'oro a fare la fortuna della dinastia tanto che il dinaro almoravide diventa la principale moneta di scambio dell'epoca, dal Sahara al Mediterraneo (Bickford-Berzock 2019:203-211, Messier 1974, Lagamma 2020:118, Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:168-169, 176-181). Il dinamismo economico è accompagnato da un'effervescenza culturale e artistica che si traduce nella fioritura delle arti (la poesia, la musica, l'architettura, etc) e nell'elaborazione di un'estetica raffinata e originale che ancora oggi si ritrova in alcuni motivi decorativi e architettonici "tipicamente marocchini" (Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:190-229).

L'espansionismo almoravide punta non solo verso la Spagna a Nord ma si dirige anche a Sud, verso il Sahel. Per lungo tempo si è pensato che gli Almoravidi avessero conquistato il Ghâna¹⁹⁴, mettendo fine a questo importante impero medievale subsahariano e dando inizio alla diffusione dell'Islam in Africa occidentale. In questa prospettiva, la conquista del Ghâna da parte degli Almoravidi (che si ritrova negli scritti di Ibn Khaldūn, di Leone l'Africano e più recentemente di

occupando posizioni di potere: è il caso di Zaynab al-Nafzāwiyyah, notevole di Aghmat e potente moglie prima di Abū Bakr Ibn 'Umar e poi di Yūsuf ibn Tāshfīn, due dei principali rappresentanti della dinastia almoravide. Per approfondire si veda Mernissi 1990.

¹⁹⁴ Sulla scia di Fauvelle, scrivo Ghâna e Mâli con l'accento circonflesso per riferirmi ai Regni medievali in modo da non confonderli con gli Stati contemporanei dell'Africa occidentale che portano lo stesso nome, il Ghana e il Mali. Si veda Fauvelle 2022:7.

Maurice Delafosse) rappresenterebbe un cruciale *turning point* nella storia del continente. La “conquista del Ghâna” si configura dunque come un tema fondamentale per gli storici medievisti dell’Africa ed è stata al centro di un vivace dibattito storiografico in seguito alla pubblicazione nel 1981 dell’importante volume “Corpus of Early Arabic Sources for West African History” (Hopkins-Levtzion 2011). Sulla base dello studio di queste fonti in gran parte inedite, si è giunti alla conclusione che molto probabilmente tale evento non è mai in realtà accaduto¹⁹⁵ (Burkhalter 1992, Conrad-Fisher 1982 e 1983, Fisher 1982, Lange 1996). Per molto tempo, gli storici occidentali, basandosi su fonti “prestigiose” (come Ibn Khaldūn e Leone l’Africano) e su letture di matrice coloniale, sono stati convinti del contrario e hanno dato per certa l’invasione almoravide nel regno africano. La storiografia ufficiale ha così spesso interpretato e descritto la presunta “conquista del Ghâna” attraverso pregiudizi e stereotipi (basati sulle dicotomie Bianco/Nero, Arabo/Berbero) ereditati innanzitutto dall’epoca coloniale: in questa narrazione gli Almoravidi sono stati dipinti come feroci fanatici che hanno imposto con le armi la loro religione ai Neri, rappresentati come soggetti deboli e passivi, bisognosi di essere salvati dai “barbari” (Bennison 2016:37-38, Masonen-Fisher 1996:213-216).

L’islamizzazione dell’Africa occidentale non è iniziata tuttavia dopo un singolo evento storico (con ogni probabilità mai avvenuto) ma si configura come un fenomeno di acclimatazione, un processo lento e di lunga durata, legato più agli scambi commerciali che alle incursioni militari da Nord (Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:158-160, Loiseau 2020). Nell’immenso spazio transahariano, l’Islam si è infatti essenzialmente propagato per capillarità lungo le vie carovaniere.

Lungi dall’essere barbari fanatici come spesso raffigurati dalla storiografia occidentale (soprattutto iberica) (Bennison 2016:3), gli Almoravidi - “*maîtres de deux rives*” (Abitbol 2009:77) - sono stati dunque in grado di creare un’entità politica transcontinentale vasta e complessa che ha profondamente segnato la storia del Marocco, del Sahel e del loro intenso rapporto (Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:158-160). Per Loiseau “l’intensificazione delle relazioni da una parte all’altra del Sahara, con il riavvicinamento delle due sponde dell’Africa – processo in cui l’avventura almoravide rappresenta un momento decisivo di accelerazione per quanto riguarda il Maghreb – è una delle eredità più significative del millennio medievale” (Loiseau 2020:121).

¹⁹⁵ È da annotare tuttavia che già in precedenza alcuni studiosi avevano avanzato dubbi sulla veridicità di tale evento storico. Si vedano Farias de Moraes 1968, Semonin 1964.

Almohadi (1147-1269)

Gli Almohadi (in berbero: ⵎⵓⵎⵎⵓⵎⵓⵏ, *Imwehḥden*; in arabo: الموحِّدون, *al-Muwahḥidūn*)¹⁹⁶ sono una dinastia di origine berbera, legata alla tribù sedentaria dei Mašmūda, proveniente dalle montagne dell'Atlante (Abitbol 2009:83-132, Bennison 2016, Buresi-Gouirghate 2013:47-68, Ghouirgate 2014, Laroui 2016:174-200, Le Tourneau 1969, Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:258-421, Niane 1984:15-101, Oliver 1979: 339-348, Rivet 2012:120-143). *Ab origine* si presentano come un movimento di riforma politica e religiosa, fondato da Mohamed ibn Tūmart (autoproclamatosi Mahdi), che si discosta dalla dottrina malekita e dallo stile di vita nomade degli Almoravidi, predicando maggior rigore teologico e austerità. Il concetto fondamentale su cui fonda il pensiero almohade è il *tawḥīd* (l'unità divina), principio assoluto che ispira lo sviluppo dell'arte, dell'architettura, della cultura, dell'educazione (Abitbol 2009:84-90, Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:263-264, Rivet 2012:136). Nonostante il rigorismo religioso che porta anche a vari episodi di ostilità e persecuzione nei confronti delle minoranze¹⁹⁷, l'epoca almohade è connotata da una grande effervescenza artistica e culturale.

L'epicentro di tale sviluppo è Marrakech, capitale dell'impero almohade, conquistata nel 1147 dopo vent'anni di guerra agli Almoravidi: i nuovi sovrani fanno costruire giardini, moschee e minareti tra cui la celebre Koutubia, ancora oggi uno dei simboli iconici della città marocchina. Attorno al 1150 fondano una nuova città, Rabat, l'attuale capitale del Marocco: in origine come suggerisce anche l'etimologia del toponimo, Rabat funge da monastero-fortezza in cui si riuniscono i soldati prima di partire per il *jihād* in *Al-Andalus*. In seguito alla vittoria nella battaglia di Alarcos/al-Arak (1195) a cui partecipano anche soldati Neri (El Hamel 2019:205-206), gli Almohadi impongono il proprio dominio nella Spagna meridionale (Abitbol 2009:105-108, Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:292-296). Siviglia diventa la terza capitale dell'impero almohade, con Marrakech e Rabat: in tutte queste città vengono realizzate importanti opere architettoniche, manifestazioni simboliche della potenza imperiale.

Al contempo, la dinastia si espande anche verso Est, conquistando il Maghreb centrale e orientale, fino a Tripoli e oltre. Per la prima volta, l'area maghrebina si trova raggruppata in un'unica entità

¹⁹⁶ Letteralmente "gli unitari", "gli attestatori dell'unicità di Dio": già nel nome della dinastia vi è dunque il riferimento alla dottrina del *tawḥīd*.

¹⁹⁷ Un caso emblematico è l'esilio del grande pensatore ebreo andaluso Maimonide (Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:312-317).

geopolitica. Il principio del *tawhīd* viene qui utilizzato come armatura ideologica per giustificare la conquista e l'unificazione del Maghreb. L'impresa almohade si delinea come un momento cruciale nella costruzione dell'Ovest musulmano come area distinta e autonoma dal punto di vista culturale e politico. L'emergere di questo "primo Occidente" ha un impatto fondamentale nel mondo mediterraneo dell'epoca e mette in discussione le coordinate storico-geografiche attraverso le quali convenzionalmente pensiamo i rapporti tra le due rive del *mare nostrum*, tra la cultura "occidentale" europea e quella "orientale" maghrebina (López Lázaro 2013).

Il secolo almohade è contrassegnato da una marcata vivacità economica e commerciale¹⁹⁸: gli scambi marittimi incrementano considerevolmente mentre i traffici transahariani perdono vigore, anche se sono sempre importanti per l'economia dell'impero come dimostra la floridezza in questo periodo di città meridionali come Sijilmassa e Aghmat (Abitbol 2009:123-124). Ciononostante il centro di gravità dell'impero almohade, che raggiunge il suo apogeo con Ya'qūb al-Manṣūr, è indubbiamente più a Nord, lungo l'asse Marrakech-Siviglia (Bennison 2016:92). Rispetto agli Almoravidi, nella visione geopolitica almohade, il Sud si situa in una posizione decisamente più marginale e meno strategica. La tratta degli schiavi è comunque sempre attiva e l'afflusso di Neri in Marocco rimane costante. La loro presenza, oltre che da testimonianze scritte, è attestata da fonti iconografiche iberiche come le straordinarie miniature contenute nella raccolta delle *Cantigas de Santa Maria*. Si tratta di un corpus di composizioni poetiche e musicali del XIII° secolo che raccontano principalmente i miracoli avvenuti attraverso l'intercessione della Vergine. Nelle *Cantigas*, inoltre, vengono narrati e illustrati anche molti eventi storici come i frequenti scontri militari tra Cristiani e Musulmani. Le varie rappresentazioni dell'armata almohade mostrano la presenza di soldati Neri, elemento costante nella storia degli eserciti marocchini (vedi figure 30, 31, 32, 33).

Dopo molteplici trionfi in terra iberica ((López Lázaro 2013:276), gli Almohadi subiscono una pesante sconfitta a Las Navas de Tolosa/al-'Uqāb (1212). Tale disfatta accelera il declino della dinastia almohade, già minata da una profonda crisi ideologica e religiosa (che porta al rifiuto della dottrina del Mahdi e al ritorno del malikismo).

¹⁹⁸ Nonostante la tradizionale ostilità tra cristiani e musulmani, gli Almohadi stringono rapporti diplomatici e commerciali con altre potenze del Mediterraneo come Pisa e Genova (Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:413-417). Inoltre, mercanti genovesi, pisani, catalani si installano in alcuni avamposti commerciali sul litorale nordafricano (Devisse 1972b:358).



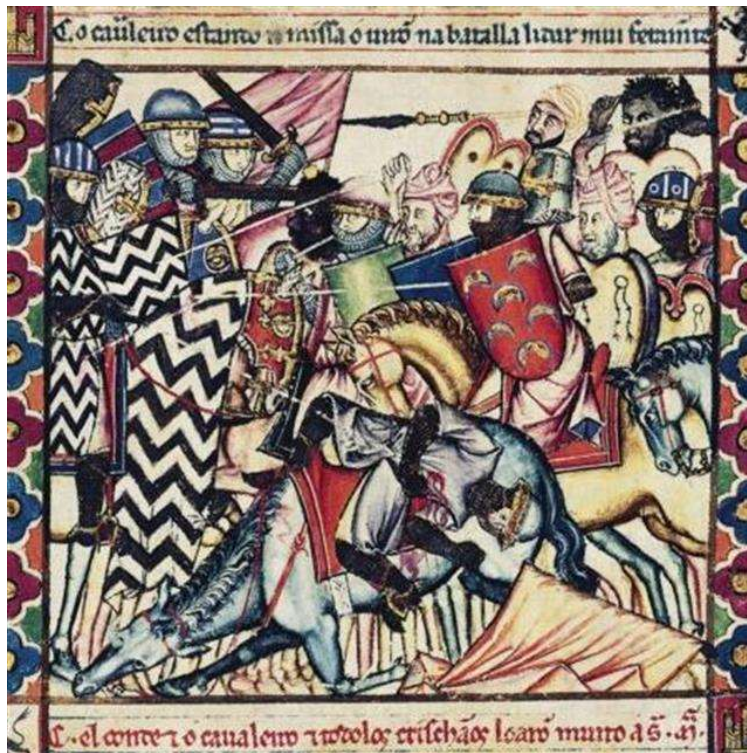


Figure 30,31,32,33: Alcune rappresentazioni dell'esercito almohade tratte dalle Cantigas de Santa Maria (seconda metà del XIII° secolo) (fonte: Biblioteca El Escorial /Wikimedia).

Merinidi (1269-1465)

I Merinidi (in berbero: ⵎⵔⵉⵏⵉⵏⵉⵏ, *Imrinen*, in arabo: مرينيون, *Marīniyyūn*) formano una dinastia berbera appartenente al gruppo dei Banū Zanāta o Banū Mārin, pastori nomadi installati principalmente nella regione di Taza ma anche più a Sud, tra Figuig e Sijilmasa (Abitbol 2009:133-189, Buresi-Gouirghate 2013:105-112, Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:422-559, Niane 1984:102-116, Oliver 1979:354-376, Rivet 2012:146-182, Schatzmiller 1982 e 2000). Essi approfittano della debolezza degli Almohadi dopo la sconfitta di Las Navas de Tolosa per prendere il controllo del Marocco attraverso una politica di alleanze e razzie che sfocia nella conquista di Marrakech nel 1269. A differenza degli Almoravidi e degli Almohadi, la conquista merinide non è accompagnata da un movimento di riforma religiosa. I Merinidi si fanno portatori di una cultura di governo che sostituisce l'ideologia messianica, anche se continuano a ricorrere al principio del *jihād* per portare avanti e giustificare azioni militari. Tale impostazione ideologica, che si profila come la matrice del *makhzen* moderno, ha comunque una base religiosa e si fonda su due assi fondamentali, intrecciati tra di loro: il malikismo e la spiritualità sufi da un lato e il lignaggio carismatico e la genealogia sceriffiana (risalente al Profeta) dall'altro (Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:426-429, Rivet 2012:154). In quest'ottica, per riconnettersi al passato nobile degli Idrisidi, discendenti di Maometto, essi spostano la capitale dell'impero da Marrakech a Fès. La città va incontro a un grande sviluppo culturale e architettonico: la corte di Fès ospita artisti e letterati, la città si arricchisce di nuovi edifici e opere architettoniche come moschee, scuole e fontane (Lintz-Déléry-Tuil Leonetti 2014:473-487). La storia politica "interna" dei Merinidi è comunque molto movimentata, connotata da scontri, tumulti, feroci lotte per il potere e devastanti epidemie di peste che provocano una regressione economica e demografica.

In politica estera, il primo obiettivo dei Merinidi è riconquistare l'Andalusia ma la sconfitta di Rio Salado (1340) cambia i piani: essi rinunciano così alla Spagna per concentrarsi sul Maghreb centrale ed entrano in guerra contro il Regno di Tlemcen (nell'odierna Algeria), contendendosi il controllo delle vie carovaniere (Abitbol 2009:139-144)¹⁹⁹. Il commercio transahariano è sempre cruciale per l'economia dell'impero: anche se la rotta occidentale va incontro a un progressivo declino, il traffico di schiavi Neri aumenta (El Hamel 2019: 206-207), così come quello dell'oro.

¹⁹⁹ Il potente regno del Māli, per massimizzare i profitti e difendere i propri interessi geopolitici, gioca sulla pluralità degli assi transahariani, mettendoli in concorrenza tra di loro (Rivet 2012:147).

In territorio marocchino, il principale asse è quello che collega, passando per Fès, Sijilmassa a Ceuta, importante porto del Mediterraneo in cui stazionano mercanti pisani, genovesi e catalani, etc. Nonostante la “guerra santa”, gli scambi commerciali e diplomatici con l’Europa dunque si intensificano. I Merinidi intrattengono strette relazioni anche con l’Africa subsahariana, in modo particolare con il potente Regno del Mâli. Essi inviano nel *Bilād al-Sūdān* varie delegazioni, una delle quali comprende anche il celebre esploratore Ibn Battuta (tra il 1351 e il 1353), per acquisire maggior conoscenza del territorio e probabilmente per dare nuovo impulso alla rotta occidentale (Devisse 1972b:373, Gomez 2018:118-133)²⁰⁰. Il “Marco Polo marocchino” torna in patria con una carovana di giovani schiave (Wright 2007:31) e molte informazioni che confluiscono nella *Rihla*, il resoconto del suo periplo attorno al mondo (Ibn Baṭṭūṭa 2008:747-779 Hopkins-Levtzion 2011:279-304): la descrizione del regno africano, anche se non è scevra di pregiudizi esotizzanti, è un documento prezioso, ricco di acute osservazioni relative in modo particolare all’organizzazione politica del Mâli (El Hamel 2019: 208-217, Fauvelle 2013:286-296, Fauvelle 2020c:149-150, Gomez 2018:115-117, Hamdun King 1975, Heers 2002:172-174, Launay 2019:52-55)²⁰¹. Il re mâliano ricambia la visita e invia a Fès una delegazione con ricchi doni tra cui una giraffa, generando stupore tra i locali riversatisi nelle strade della medina per assistere al passaggio dell’“esotico” corteo (Abitbol 2009:153). D’altra parte, i sovrani del Mâli conoscono l’arte di suscitare meraviglia: qualche decennio prima (nel 1324), il mitico Mansa Musa organizzava un memorabile pellegrinaggio alla Mecca (Austen 2010:23-25, Conrad 2010:45-49, El Hamel 2019:208-210), passato alla storia per l’opulenza e il lusso messi in scena, attirando l’attenzione degli osservatori europei e arabi del tempo (Al Umari in Hopkins-Levtzion 2011:268-270, Ibn Khaldūn, in Hopkins-Levtzion 2011:322-324). Il viaggio di Musa - con un enorme seguito di circa 60.000 uomini tra cui 12.000 schiavi carichi d’oro accompagnati da migliaia di cammelli e cavalli ornati di seta e staffe d’oro - colpisce l’immaginario comune, alimentando il mito (in parte fondato) dell’“oro del Sudan”, persistente fantasmagoria per Arabi ed Europei (Benachir 2001:55-56, Fauvelle 2013:169-176)²⁰².

²⁰⁰ Fauvelle e Hirsch, tuttavia, avanzano alcuni dubbi sul fatto che il periplo nel *Bilād al-Sūdān* sia realmente avvenuto: a differenza di altre narrazioni di viaggio prodotte da Ibn Baṭṭūṭa, la descrizione del “paese dei Neri” appare meno dettagliata, vivida (Fauvelle-Hirsch 2003).

²⁰¹ Anche il grande pensatore Ibn Khaldūn, per un periodo al servizio dei Merinidi, scrive importanti riflessioni e annotazioni in merito alle relazioni transahariane e ai rapporti diplomatici e politici tra Marocco e Africa subsahariana (Ibn Khaldūn in Hopkins 317-342).

²⁰² Il vivo interesse per l’oro africano spinge gli Europei a cercare nuovi modi per raggiungere l’Africa subsahariana, bypassando la mediazione arabo-berbera: tra i primi a tentare l’impresa nel Quattrocento figurano il già citato Antonio

L'Atlante Catalano (1375), opera magistrale dei rappresentanti della prestigiosa scuola cartografica maiorchina tra cui il "maestro della mappes" Abraham Cresques, contiene una nota rappresentazione di Mansa Musa²⁰³: egli viene ritratto come un personaggio di alto rango, seduto su un trono con uno scettro, una corona dorata e una pepita d'oro in mano e viene descritto come "il signore dei Neri della Guinea, il re più ricco e nobile di tutta questa regione per l'abbondanza di oro che si estrae dalla sua terra" (Bickford-Berzock 2019:24-26, Fauvelle 2013:272-285, Fauvelle 2020b:167-170) (vedi figura 34). Accanto al sovrano māliano, appare un mercante arabo/berbero a dorso di cammello e con gli abiti tipici dei nomadi del deserto: si può immaginare che quest'ultimo abbia attraversato il Sahara e sia pronto a contrattare e scambiare merci prima di riprendere la strada delle vie carovaniere. L'Atlante mette dunque in scena l'incontro tra il Nord e il Sud dell'Africa, il mercante "Bianco" e il re "Nero". Tuttavia, nell'immaginario comune la linea del colore non è così rigida e fissa. La mappa di Meciá de Vilastedes (1413) presenta lo stesso tipo di interazione attraverso un'iconografia molto simile ma i colori sono invertiti: qui è il nomade berbero (come abbiamo anticipato è probabilmente Abū Bakr Ibn 'Umar, il fondatore della dinastia degli Almoravidi) ad avere la pelle nera, mentre il re africano ha una carnagione molto più chiara (vedi figura 35).

In ogni caso, la cartografia medievale mette in evidenza la centralità del commercio transahariano, nel cui sviluppo le dinastie berbere del Marocco svolgono un ruolo fondamentale.

Nel Quattrocento, l'inizio dell'espansionismo europeo (nel 1415 i Portoghesi occupano l'avamposto strategico di Ceuta) e le rivolte interne segnano l'inesorabile declino della dinastia merinide (Abitbol 2009:155-158).

È la fine di un'epoca: i grandi imperi berberi cedono il passo, dopo una fase di caos e frammentazione politica, ai regni sceriffiani di origine araba. Ma non è solo il Marocco ad affrontare una cruciale fase di passaggio, è il mondo intero a trasformarsi: nel giro di qualche decennio, la spinta espansionistica europea stravolge l'assetto geopolitico globale, innescando una serie di processi di enorme impatto e durata.

Malfante, mercante genovese che avrebbe attraversato il Sahara giungendo nel Sahel (Fauvelle 2013:315-328, Malfante 2008), e il navigatore veneziano Alvise da Ca' da Mosto che, per conto della corona portoghese, inizia a esplorare le coste dell'Africa occidentale tra il 1455 e il 1456 (Chouin 2020: 303-305, Crone 2010, Fauvelle 2013:329-338). In questo periodo, sulle coste atlantiche dell'Africa, vi sono anche i primi raid portoghesi per procurarsi schiavi Neri, portati poi a Lisbona (Wright 2017:42-43). Si veda anche Fernández-Armesto 1987.

²⁰³ Per approfondire la figura di Mansa Musa e il "global Mâli" medievale si rimanda a Gomez 2018:83-118.

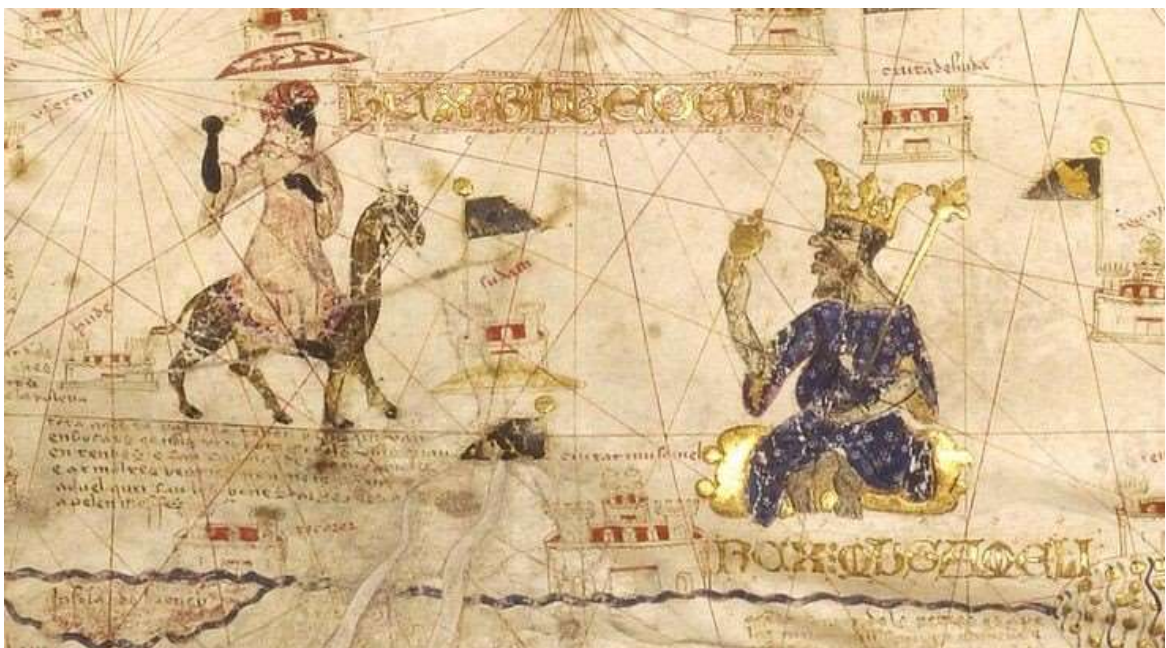
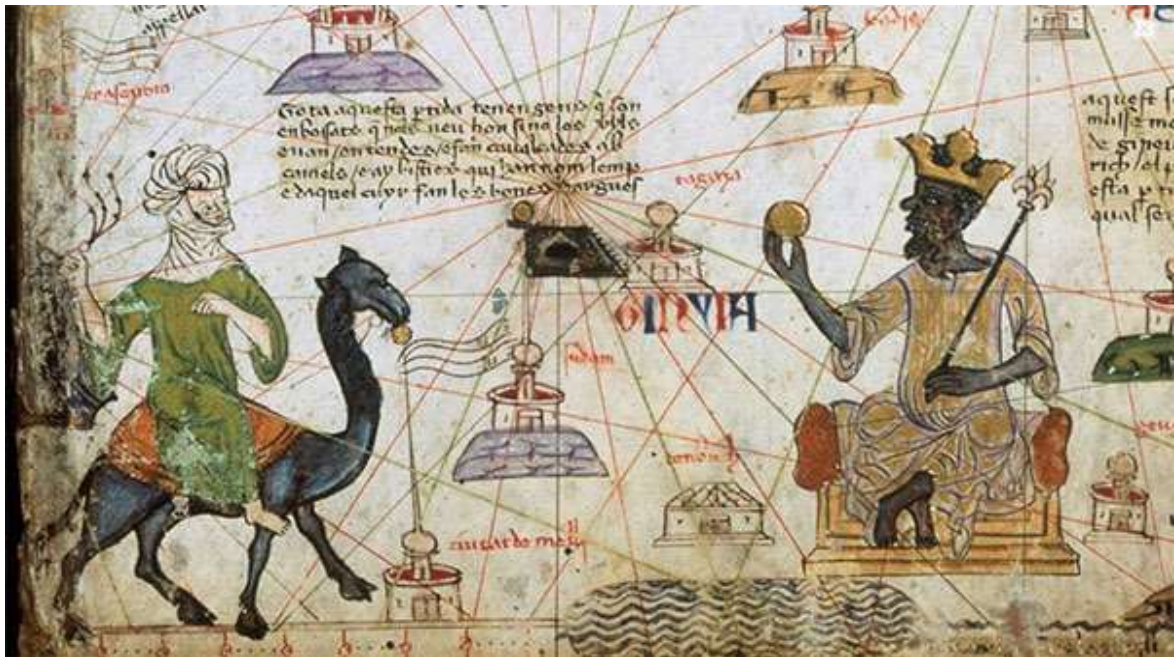


Figure 34 e 35: Un dettaglio dell'Atlante catalano (1375 circa) (in alto) e della mappa di Mecia de Vilastedes (1413)(in basso) (fonte: Lagamma 2020:126, 148-149).

In conclusione, in riferimento al Marocco medievale, sono due i punti fondamentali da mettere in evidenza:

- con l'introduzione del cammello e l'arrivo degli Arabi nella regione, le connessioni e gli scambi tra le due rive del Sahara si intensificano e si consolidano: prende forma una rete di vie carovaniere, controllate da tribù berbere spostatesi a Sud e collegate a città prospere e dinamiche che si trovano nel Maghreb meridionale e nel Sahel (Levtzion 1979). Il commercio transahariano assume un'importanza nevralgica nell'economia-mondo precapitalistica²⁰⁴. In tal senso, il Marocco vive la sua "età dell'oro", svolgendo un ruolo primario di mediazione e messa in relazione di mercati e mondi diversi (Africa, Europa, Asia). I "prodotti" principali e più prestigiosi che circolano nel sistema commerciale transahariano sono due: l'oro e gli schiavi, provenienti dalla riva sud del Sahara. Nell'immaginario arabo-berbero medievale, l'immagine dell'Africa subsahariana è in tal senso ambivalente: da un lato, il *Bilād al-Sūdān* appare come una terra ricca e florida, una sorta di eldorado dove "l'oro spunta come carote" (Fauvelle 2013:169-176), dall'altro, il "paese dei Neri" viene percepito come un luogo selvaggio, popolato da miscredenti (Hunwick 2005).

- nel periodo medievale, la presenza di Neri in Marocco diventa sicuramente più consistente. In generale, però, le loro condizioni di vita sono peggiori rispetto al passato: le popolazioni nere libere presenti da millenni nelle regioni meridionali del paese vengono sovente assoggettate dalle tribù berbere trasferitesi a Sud dopo la conquista araba del Maghreb. I "nuovi" Neri, giunti in Marocco attraverso la tratta schiavistica, si ritrovano anch'essi in una posizione subordinata a causa del loro status servile. Essi tuttavia non sperimentano lo stesso livello di brutalità e segregazione che vivranno gli schiavi africani nel Nuovo Mondo. Come dimostrano le fonti letterarie e iconografiche, gli schiavi Neri in Marocco possono far parte dell'esercito e dell'amministrazione imperiale, arrivando anche a occupare posizioni apicali. Le relazioni miste sono lecite: uomini arabi e/o berberi possono avere relazioni (anche di matrimonio) con donne Nere e i figli, frutto di tali unioni, sono considerati legittimi e liberi.

Per quanto i pregiudizi nei confronti dei Neri siano sempre più solidi e diffusi, in epoca medievale non si sviluppa una vera e propria ideologia razziale e non c'è un nesso univoco tra schiavitù e Nerezza: molti schiavi in Marocco sono Bianchi di origine europea, prigionieri di guerra o dei raid corsari (Heers 2003:11-25). In questa fase storica, dunque, la schiavitù nel Maghreb non è tanto

²⁰⁴ Tuttavia questa importante fase del Medioevo globale è stata poco studiata: basti pensare che Janet Abu Lughod non la prende in considerazione nel suo interessante volume sul sistema-mondo premoderno (Abu Lughod 1989).

una questione di linea del colore ma di frontiera dell'Islam che ruota attorno alla distinzione tra *Dār al-Islām* (terra dell'Islam) e *Dār al-Ḥarb* (terra della miscredenza dove si può fare la “guerra santa”) (Alexander 2001:47, Lovejoy 2019:40-41). Secondo El Hamel, in realtà, nella religione islamica non si trovano giustificazioni alla schiavitù e al razzismo: il messaggio del Corano è universale, *blind color* e orientato a una radicale uguaglianza sociale. Per adattarsi alla realtà culturale ed economica, tuttavia, la giurisprudenza islamica ha ammesso e codificato la schiavitù, rendendola lecita per i miscredenti. La legge islamica non fa, però, alcun riferimento al colore della pelle degli schiavi ma solo al loro status religioso (sono “infedeli”). Ciononostante le società arabo-berbere, intrise di pregiudizi anti-Neri e animate dai propri interessi economici, hanno iniziato ad associare sempre più spesso la schiavitù alla Nerezza (El Hamel 2019:35-102), utilizzando due strategie discorsive principali per giustificare la schiavizzazione dei Neri:

-la costruzione del *Bilād al-Sūdān* come terra della miscredenza: tale elaborazione ideologica, che rappresenta il “paese dei Neri” come il luogo di un’alterità radicale e misteriosa, occulta e/o sottostima la precoce diffusione dell’Islam in Africa subsahariana (Rivet 2012:93). Inoltre essa istituisce una precoce linea del colore rappresentata dal Sahara anche se va ancora una volta sottolineato che nel mondo arabo-islamico medievale, la Nerezza non è solo una categoria biologica, somatica ma si intreccia con altre dimensioni come lo status sociale, la parentela e la religione (Gomez 2018:51-62) .

- la mobilitazione del mito della maledizione di Cam (o Ham) (El Hamel 2019:107-121, Gomez 2018:50-52, Hunwick 2005:120)²⁰⁵: secondo una rielaborazione medievale di un racconto biblico che vede protagonisti Noè e i suoi tre figli (Sem, Jafet e Cam), con l’intenzione di punire il figlio minore per una grave mancanza di rispetto, il patriarca avrebbe pronunciato una maledizione su Cam e sulla sua discendenza. I Camiti, spesso identificati con i Neri africani, sono dunque una “razza maledetta”, inferiore, meritevole di essere ridotta in schiavitù²⁰⁶. Tale mito, che ha profonde ramificazioni storiche e connessioni simboliche nelle tre grandi religioni del Libro, affonda le

²⁰⁵ In questo periodo, vengono avanzate altre ipotesi: per spiegare la Nerezza, Ibn Khaldūn utilizza un argomento climatico. La pelle nera sarebbe dunque il risultato di un clima più caldo, non di una maledizione divina (El Hamel 2015:122-129, Gomez 2018:52, Hunwick 2005:128-129).

²⁰⁶ Nel mondo arabo-musulmano, però, vi sono anche eminenti voci che si alzano per prendere le distanze dai pregiudizi razziali e fornire un’immagine decisamente più positiva dei Neri (El Hamel 2019:144-145, Loiseau 2020:103). Anche nella cultura popolare marocchina, ci sono tentativi creativi di vedere nella pelle nera un segno positivo. Secondo un aneddoto riportato dal El Hamel, gli Haratin del Sud del Marocco si considerano discendenti di Cam e interpretano in questo modo la propria Nerezza: “in origine Cam era bianco ma in un giorno di forte pioggia mise il Corano sul capo per proteggersi. La pioggia fece sciogliere e colare l’inchiostro del libro sacro sul viso di Cam, rendendo la sua pelle nera” (El Hamel 2019:146, traduzione mia).

proprie radici in una visione religiosa ma contiene *in nuce* anche i germi di un pensiero biologizzante (la pelle nera come maledizione divina ereditaria) che si dispiegherà a pieno nell'età moderna (Goldenberg 2003).

3.5. Mori: figure dell'alterità maghrebina tra passato e presente

Nella tarda Antichità e nell'alto Medioevo, in parziale continuità con il mondo classico, in Europa si impone una visione bifronte dell'Africa e della Nerezza che oscilla tra idealizzazione e demonizzazione.

Con la diffusione del Cristianesimo, la Nerezza assume però un maggiore valore simbolico in senso negativo rispetto all'Antichità (Devisse 2010a:43-44): il nero “fa il suo ingresso nella tavolozza del Diavolo” (Pastoureau 2020:65-66), nella letteratura patristica è il colore delle tenebre, dell'inferno, del peccato, della morte (Bindman-Gates-Dalton 2010c:199-214). La pelle scura viene allora interpretata come un segno visibile di malvagità²⁰⁷, di trasgressione, di miscredenza e addirittura di una vera e propria maledizione divina: basti pensare al mito di Cam, radicatosi anche nel mondo cristiano (Goldenberg 2003).

Nella cultura “occidentale”, il nero ha sempre avuto, tuttavia, una natura fortemente polisemica, racchiudendo un insieme eterogeneo di valori morali ed estetici, opposizioni semantiche e visioni molteplici²⁰⁸: la Nerezza è una minaccia demoniaca ma può essere anche l'incarnazione della santità (Bindman-Gates-Dalton 2010c). Nel Medioevo, così, la tendenza universalista insita nel Cristianesimo porta a interrogarsi sulla natura umana e spirituale dei Neri, sulla loro possibilità di

²⁰⁷ Gli esseri demoniaci e i torturatori di Cristo vengono spesso rappresentati con la pelle scura (Devisse 2010a:64-65, Bindman-Gates-Dalton 2010b: 83-90).

²⁰⁸ Nella cultura occidentale, il nero è un colore ambivalente e perturbante, dotato di “un grado iconico molto elevato” (Attimonelli 2020:129): simboleggia la morte, il lutto, il male, le tenebre, il mistero etc ma anche è anche il colore della fertilità (dalla terra nasce la vita), della sobrietà, dell'eleganza, del lusso, dell'erotismo, della rivolta e della ribellione (è il colore dei pirati, degli anarchici, degli hacker, delle Pantere e di alcune controculture urbane legate al punk, al rock, al gotico, etc), etc. Quando indica il colore della pelle, sulla base dell'ideologia razziale che permea storicamente le società occidentali, il nero è spesso associato a uno status sociale inferiore: “l'aggettivo ‘nero’ è diventato per l'umanità intera un aggettivo maledetto, una stigmatizzazione difficile da sradicare” (Badiou 2017:94). Anche in questo caso, però, il nero è polisemico, è “il nero irriducibile della pelle nera che condivide semioticamente uno stato di traduzione e interpretazione sempre in atto, suo malgrado” (Attimonelli 2020:126): la pelle nera può essere considerata attraente in quanto coniuga erotismo ed esotismo; può essere, inoltre, associata a un'idea di *coolness* (la cultura *Black* va di moda). La Nerezza è poi il colore delle diaspore, delle migrazioni, delle marginalità, della subalternità e, in quanto tale, ha un potenziale trasformativo e sovversivo (basti pensare al progetto politico ed estetico del *Black Atlantic*). Per approfondire la riflessione sui significati del nero nell'immaginario occidentale si rimanda a Attimonelli 2020, Badiou 2017, Ogliotti-Canova 2013, Pastoureau 2020)

redenzione e salvezza²⁰⁹: uno dei più significativi temi iconografici e letterari che inizia a svilupparsi riguarda la “conversione dell’Etiopio” (o la “conversione del Moro” dal tardo Medioevo) (Faloppa 2022:49-55). Soprattutto dopo il XIII° secolo c’è spazio, inoltre, per figure nere positive come la “Madonna nera”, la regina di Saba (simbolo di bellezza femminile: Ramey 2014:44-47), il re mago Baldassarre e San Maurizio, il santo africano (Bindman-Gates-Dalton 2010c:139-194, Bindman-Gates-Dalton 2011b:261-306, Ver Ndoye-Fauconnier 2018:38-41,46-49).

Nella geografia escatologica cristiana, l’Africa è una terra incognita popolata da creature misteriose e mostruose ma è anche un luogo puro, incontaminato, frequentato da santi e mistici (Merrills 2004). Nel Medioevo e nella prima modernità, nonostante venga sempre immaginata come un posto selvaggio e pericoloso, permane un’idea di “Etiopia nobile”, di *Africa felix*, una terra mitica colma di ori e ricchezze (Bindman-Gates-Dalton 2011b:329-370). Gli scarsi contatti con il continente, ostacolati dalla presenza musulmana nella parte meridionale del *Mare Nostrum*, portano così a una visione astratta e allegorica dell’Africa e della Nerezza, associate spesso a un immaginario dove topoi come “Africa” e “Oriente” tendono a confondersi (come mostra anche il mito di Prete Gianni). Fino al Tardo Medioevo, la rappresentazione dei Neri e del continente africano è basata così più su considerazioni simboliche che etnologiche (Devisse 2010b:127-128). La percezione dell’Africa settentrionale, invece, muta drasticamente rispetto all’Antichità: in seguito all’islamizzazione della regione, l’accesa rivalità tra Islam e Cristianità – che si traduce in una secolare e permanente Guerra Santa – è causa di una frattura totale tra le due rive del Mediterraneo, anche se ciò non impedisce la creazione di un dinamico sistema di scambi commerciali. In ogni caso, il musulmano diventa il nemico *par excellence*: la sua figura ossessiona l’immaginario europeo e si carica di tutta una serie di stereotipi negativi. Il Saraceno - principale etnonimo usato per nominare il Musulmano nel Medioevo - è feroce, empio, nero (Akbari 2009:155-199, Byron 2002, Cohen 2001, Heng 2018:110-256, Strickland 2003, Tolan 2002).

La Nerezza dei Saraceni non è tuttavia necessariamente un fatto reale - come affermano invece le teorie afrocentriche al fine di dimostrare la Nerezza originaria del Nordafrica e della penisola

²⁰⁹ Nel suo libro, recentemente rieditato e ripubblicato, il linguista Federico Faloppa analizza il topos dello “sbiancamento dell’Etiopio” come esempio di redenzione paradigmatica: lavare via la Nerezza significa purificare l’anima. Tuttavia l’espressione “sbiancare l’Etiopio” (o “sbiancare il Moro”) diventa la metafora di “compiere un’impresa impossibile”, “fare uno sforzo inutile” (Faloppa 2022). Il topos, che affonda le proprie radici nei primi secoli dopo Cristo, si riproduce nel corso dei secoli (cfr. paragrafo 4.5) fino ai giorni nostri.

arabica (Brunson-Rashidi 1992:42-45) - ma è sovente un attributo simbolico negativo (Bindman-Gates-Dalton 2010b:98-99, Byron 2002, Pastoureau 2020:110-112, Ramey 2014): la pelle scura diventa, infatti, il marchio emblematico dell'alterità radicale, il segno visibile della natura malvagia, peccaminosa e pagana dei Saraceni.



Figura 36: Saraceni attaccano un castello in Francia, *Grandes Chroniques de France de Charles* (manoscritto miniato)(1370-1379) (fonte: *Bibliothèque nationale de France/Wikimedia*).

Un esempio particolarmente pregnante è il dipinto contenuto nel “Retablo de San Jorge”, la pala d’altare dell’Iglesia de San Miguel a Teruel, piccola città spagnola situata tra Valencia e Madrid: l’opera celebra la vittoria dell’esercito aragonese a danno degli Almoravidi nella battaglia di Alcoraz (1096). Secondo la leggenda, fu grazie all’intervento divino di San Giorgio che le truppe aragonesi riuscirono a sconfiggere i nemici. Il Santo, infatti, avrebbe mozzato le teste di quattro sovrani almoravidi poi portate “in dono” al re d’Aragona Pietro I. Il dipinto immortalava quest’ultimo momento: anche se, come abbiamo sottolineato in precedenza, gli Almoravidi erano originari del *Sudan*, le teste coronate dei re appaiono di una “Nerezza esasperata” tanto che i tratti del volto sono indistinguibili. La Nerezza dei sovrani almoravidi si fa ancora più simbolica e stilizzata quando

tale iconografia diventa parte dello stemma dell'Aragona, dando origine alla bandiera dei quattro Mori ancora oggi in uso in Sardegna (in quanto eredità del periodo aragonese dell'isola tra il XIII° e il XV° secolo).



Figura 37: particolare del Retablo de San Jorge, Iglesia de la Merced, Teruel Centenar de la Ploma (1517 circa) (fonte:Wikimedia).

Al contempo, però, in Spagna, grazie al contatto diretto con i Musulmani nei campi di battaglia e nei porti del Mediterraneo, la rappresentazione dell'“Altro” maghrebino diventa maggiormente realistica (Devisse 2010b:77-89): ne sono testimonianza le miniature contenute nelle *Cantigas* che mostrano la varietà etnica degli eserciti marocchini (vedi figure 30, 31, 32, 33).

In ogni caso le immagini dell'epoca vanno accolte e lette con cautela e sguardo critico: è necessario, infatti, tener conto dei particolari “regimi scopici” all'interno dei quali vengono prodotte.

Esse sono, infatti, il frutto di una politica visuale²¹⁰ in cui il colore è spesso un attributo simbolico²¹¹. A tal proposito, nel suo importante libro in cui tratta la storia del colore nero, Pastoureau scrive: “(i Saraceni) hanno la pelle bruna, scura, se non addirittura nera, e questo è il tratto distintivo più frequente se non il segno patente della loro *mauvesité*. Più la pelle è scura, più il personaggio è malvagio [...] Questi luoghi comuni sono così ricorrenti che l’aggettivo più usuale per descrivere questo colore della pelle – *mor*, *maure* – finisce per diventare su sostantivo e costituire il termine etnico usato per designarli: i Saraceni diventano Mori. Non solo quelli dell’Africa del Nord come accadeva un tempo nel latino classico (mauri) ma tutti i musulmani, dalla Spagna fino al Medioriente” (Pastoureau 2020:111-112). E anche oltre, possiamo aggiungere. Tra il tardo Medioevo e la prima modernità, a partire dal 1450, si assiste infatti a un importante cambiamento riguardante la terminologia utilizzata per definire l’“Altro” (Akbari 2009:19): “Saraceno” viene progressivamente rimpiazzato da “Turco”, usato soprattutto per indicare i Musulmani “orientali” dell’Impero Ottomano (Harper 2011, Matar 1999, Schwoebel 1967), e da “Moro”²¹², impiegato in primis per riferirsi ai Musulmani del Nordafrica ma non solo (Bartels 1990:434, Bartels 2008:4, Brann 2009, Forbes 2003).

“Moro” è, infatti, un termine vago, ambiguo ed elastico ma molto significativo per esplorare sul lungo periodo gli immaginari della “razza” e della Nerezza tra Africa, Europa e Americhe (Beidler-Taylor 2005). La parola deriva dal latino “Mauro” che, come abbiamo detto precedentemente (cfr. paragrafo 3.2), indica l’abitante della *Mauretania*, una regione corrispondente all’odierno Marocco e all’Algeria occidentale. Etimologicamente, “Mauro” significa “scuro di pelle”. Nella prima età moderna, il termine “Moro” si riferisce, dunque, indubbiamente ai popoli arabo-berberi del Marocco e del Nordafrica ma può essere esteso per definire gli Africani in generale e addirittura,

²¹⁰ Sulla rappresentazione visuale dell’alterità in epoca medievale, rinascimentale e pre-orientalista si rimanda a Akbari 2009, Blanks 1997, Earle-Lowe 2005, Erickson-Hulse 2000, Fracchia 2019, Harper 2011, Mellinkoff 1993, Patton 2016, Peter 1974, Schwoebel 1967, Spicer 2012. Si vedano, inoltre, i primi volumi di “The Image of the Black in Western Art”: Bindman 2010a, 2010b, 2010c; 2011a, 2011b.

²¹¹ Per i teorici dell’afrocentrismo, invece, la Nerezza dei Saraceni e dei Mori corrisponde a realtà. Sarebbe stata poi la storiografia europea post-illuminista e razzista a “sbiancarli”, in quanto essendo fautori di una grande civiltà, non potevano essere rappresentati come Neri. Tutt’oggi, nelle pagine e nei forum online afrocentristi, senza tenere conto del loro carattere simbolico e politico, le immagini del periodo medievale e moderno vengono utilizzate come prove visuali della Nerezza dei Saraceni e dei Mori.

²¹² Sweet rileva una differenza di colore e provenienza tra Saraceni e Mori: i Saraceni sarebbero i Musulmani “Bianchi” provenienti da Est (penisola arabica) mentre i Mori i Musulmani “Neri” provenienti dal Sud (Nordafrica) (Sweet 1997:150). Tale netta distinzione non sembra però corretta in quanto anche i Saraceni vengono descritti e rappresentati come Neri: il riferimento alla Nerezza (spesso attributo simbolico che oscilla tra demonizzazione e attrazione) è riscontrabile anche nelle descrizioni e rappresentazioni dei Saraceni (Cohen 2001).

dopo la “scoperta dell’America”, può comprendere anche gli “indiani” nativi americani e altre popolazioni “scuri” del pianeta²¹³. “Moro” indica spesso una religione (di solito l’Islam), un colore (il “nero”) o un vago amalgama di entrambi. Si configura, dunque, come un termine-ombrello, un “iperonimo per popolazioni considerate estranee alla ‘norma europea del bianco cristiano civilizzato’” (Faloppa 2022:109), una “designazione polivalente” (Bartels 2008:12) per nominare e pensare l’“Altro”, in opposizione alla quale viene costruita l’“identità europea” fondata sulla Cristianità e la “Bianchezza” (Bartlett 1993, Tylor 2005). La Nerezza dei Mori, reale o simbolica che sia, è il segno della loro radicale alterità e, in quanto tale, viene spesso esageratamente sottolineata (Spicer 2012:38-39)²¹⁴. È in primis la Spagna²¹⁵, terra di frontiera connotata da secolari contatti e conflitti, il principale teatro in cui l’opposizione tra *moros y cristianos*²¹⁶ prende forma: la *españolidad*, principio fondante della nazione moderna, si costruisce sull’opposizione tra i Mori (selvaggi, neri, musulmani) e gli Spagnoli (civili, bianchi, cristiani) (Mariscal 1998:9). Tale visione

²¹³ Inizialmente la differenza umana e culturale del Nuovo Mondo viene interpretata e rappresentata attraverso categorie (“Mori”, “Indiani”, etc) già presenti nel lessico e nell’immaginario del Vecchio Mondo. Tuttavia, nelle Americhe l’interpretazione della differenza perde ben presto ogni connotazione religiosa/geografica per basarsi su considerazioni di carattere puramente razziale, biologico, coloristico: emergono nuove categorie per classificare l’umanità (“mulatos”, “mestizos”, etc), fondate sulle diverse sfumature di colore (Greer-Mignolo-Quilligan 2008:319). Sui rimandi e le circolazioni di immagini e immaginari tra Europa, Maghreb/Africa e Americhe (il “triangolo del Rinascimento”, come è stato definito da Matar: Matar 2005:83-107) nella prima età moderna si vedano: Benjamin 2009, Forbes 1993, Fuchs 2001, Neill 1998, Patton 2016, Rubiés 1993.

²¹⁴ Nel suo pregevole studio dedicato alla rappresentazione visuale dei Moriscos nell’età moderna, Borja Franco Llopis rileva che il processo di “annerimento” dell’“Altro” musulmano riguarda anche i Moriscos iberici (anche quelli convertiti al Cristianesimo): nonostante l’apparenza fisica dei Moriscos sia estremamente simile a quella degli Spagnoli cristiani, il loro aspetto reale viene strumentalizzato politicamente con lo scopo di rappresentare il Morisco “come corpo estraneo della società, nero come il carbone, diverso dal *cristiano viejo* e totalmente inassimilabile” (Llopis 2020:191). Per giustificare la loro espulsione, i Moriscos vengono così razzializzati e “anneriti”. Si veda Llopis 2020. Si veda anche Ver Ndoye-Fauconnier 2018:181.

²¹⁵ È alquanto paradossale che, nello stesso periodo, la Spagna sia a sua volta oggetto di un processo di esotizzazione razzializzazione e stereotipizzazione negativa: nel contesto di un nuovo ordine geopolitico in cui la competizione tra il paese iberico e altre potenze europee (in particolare l’Inghilterra) è sfrenata sia nel Mediterraneo che nell’Atlantico, la propaganda anti-spagnola dipinge la Spagna come una nazione esotica, meticciasca, nera, africana (“l’Africa inizia ai Pirenei”) (Fuchs 2009). Secondo la cosiddetta “Leggenda Nera” (Aidi 2006, Mariscal 1998, Greer-Mignolo-Quilligan 2008), il *métissage* biologico, che si è realizzato in Spagna nel corso dei secoli connotati dalla presenza musulmana, ha condotto a una degenerazione morale e politica. Il mito della “purezza di sangue” viene così usato contro gli iberici e gli ispano-discendenti. A tal proposito, Mignolo individua due processi paralleli nella costruzione dell’“Altro” per definire un Sé imperiale, dal Cinquecento in poi: da un lato, il processo di *external imperial difference*, per cui gli Europei (in primis gli Spagnoli, poi gli Inglesi, i Francesi, etc) si distinguono nettamente dagli “Altri” (i Mori, i Turchi, gli Ebrei, etc): dall’altro il processo di *internal imperial difference*, per il quale gli Inglesi e i Nordeuropei vogliono distinguersi dagli Iberici e dagli Europei meridionali, sottoposti così anch’essi a un processo di alterizzazione e razzializzazione (Greer-Mignolo-Quilligan 2008:312-313). Queste dinamiche storiche si riverberano sul presente e influenzano i rapporti, anche in seno all’Unione Europea, tra gli Stati del Nordeuropa e quelli del Sud.

²¹⁶ In molti paesi iberici, si tengono ancora oggi celebrazioni (*fiestas de Moros y Cristianos*) che rievocano la *Reconquista*. *Moros y Cristianos* è, inoltre, un piatto tipico diffuso in Sudamerica (in particolare a Cuba) composto principalmente da riso e fagioli: il nome fa riferimento al contrasto di colore delle pietanze, collegato alla simbologia della *Reconquista* spagnola: i fagioli neri sono i *Moros* mentre i chicchi di riso bianco rappresentano i *Cristianos*.

socio-politica viene rafforzata dall'emergere di un'idea biologica di "razza" contenuta nella dottrina della *limpieza de sangre*, prototipo del razzismo moderno (Mariscal 1998, Sweet 1997). Come abbiamo già detto, la Spagna ricopre un ruolo centrale nella storia del concetto di "razza", soprattutto dopo l'avvio di due processi fondamentali: la *Conquista* oltreoceano e la *Reconquista* dell'Andalusia che comportano un'attenta "gestione della diversità" (dei "selvaggi" nativi americani nelle colonie, dei Moriscos e degli Ebrei in patria). L'ideologia razziale, smarcandosi sempre più da concezioni religiose e poggiando su inediti argomenti biologici, è funzionale a queste nuove esigenze dell'impero. La "razza" si fa così sistema, diventa parte essenziale del telos della modernità, elemento intrinseco dell'espansionismo capitalistico occidentale. Tuttavia, concependo la "razza" come "storia sedimentata" (Ahmed 2015) secondo un approccio *de longue durée* (Heng 2015), è importante sottolineare come non vi sia in questa fase una netta cesura rispetto all'epoca medievale: tra Medioevo e Rinascimento sussistono diversi elementi di continuità (Beidler-Taylor 2005, Eliav Feldon-Isaac-Ziegler 2009). Nel Medioevo prevalgono indubbiamente argomenti religiosi (o climatici) per spiegare la Nerezza e l'alterità (Khanmohamadi 2014, Rubiés 2009); tuttavia alcuni studiosi sostengono che già nel Medioevo siano presenti e operative certe logiche razziali su base biologica (Bartlett, Hahn 2001, Heng 2018, Ramey 2014, Whitaker 2015). Nel Rinascimento, invece, emergono e si diffondono maggiormente teorie biologiche della "razza" che nel corso dei secoli diventeranno predominanti (Mignolo 1995); ciononostante, in questo periodo storico, la diversità viene ancora interpretata attraverso logiche religiose. L'ambiguità e la vaghezza del termine "Moro" ne sono una prova significativa: in "Moro" convergono immaginari eterogenei in cui si intersecano diverse coordinate (Nord/Sud ed Est/Ovest) e si intrecciano e si fondono figure della "razza" (il Moro è nero) e della religione (il Moro è musulmano) (Shohat 2018:158-161). Ciò avviene non solo in Spagna ma anche in Inghilterra, altro luogo-chiave della formazione del moderno concetto di "razza" (Erickson-Hulse 2000, Hall 1995, Iyengar 2005): la figura del *Blackamoor* è ibrida, condensa in sé i tropi dell'"Africa" e dell'"Oriente", "la giungla africana e l'harem orientale" (Shohat 2018) (vedi figura 38). Il *Blackmoor* è l'emblema dell'alterità, in opposizione al quale si forma l'identità inglese moderna che ruota attorno alla Bianchezza in quanto segno di superiorità. Le rappresentazioni del *Blackmoor* sono così fortemente stereotipate, atte a sottolinearne l'inferiorità sociale: viene femminilizzato, ritratto in pose docili e servili (Shohat 2018:178-179). In questo periodo, si registra però anche una visione estetica positiva della Nerezza (Koflin-Schreuder 2008, Spicer 2012:47), per quanto contraddistinta da uno sguardo oggettivante

ed esotizzante/erotizzante del corpo Nero²¹⁷: le “teste di Moro” e le sculture dei *Blackmoors* diventano oggetti decorativi molto popolari nelle dimore dell’alta società in quanto simboli di lusso ed esotismo (Amkpa 2016:12-127). A partire dalla metà del Quattrocento, il nero diviene così di moda, facendo passare in secondo piano alcuni suoi attributi negativi (Bindman-Gates-Dalton 2010b:121-152, 159-176, Pastoureau 2020:109).



Figura 38: “Un Maure”, Karel van Mender III (1640 circa) (fonte: Ver Ndoye-Fauconnier 2018:22).

Nella letteratura e nella cultura popolare inglesi dell’epoca²¹⁸, inoltre, appare spesso la figura del *noble Moor*, il Moro gentiluomo: l’esempio più noto è sicuramente Otello, il Moro di Venezia.

²¹⁷ Sul corpo dell’uomo Nero (ma anche e soprattutto, dall’Ottocento in poi, su quello della donna Nera: Amkpa 2016:137-147, Ver Ndoye-Fauconnier 2008:64-75), gli Europei hanno proiettato e continuano a proiettare molteplici fantasie erotiche legate alla presunta sessualità debordante ed esotica dei Neri. La figura del Moro ha, in tal senso, una particolare declinazione: può incarnare il *galant Moor* che tenta le donne Bianche (Bindman-Gates-Dalton 2011a:104, Bindman-Gates-Dalton 2011b:208-209): tale immagine che dà origine poi al mito del Nero che importuna le donne Bianche, costituendo un pericolo sociale a causa della sua sessualità selvaggia e incontrollabile.

²¹⁸ La figura del Moro appare in molte tragedie inglesi, scritte tra il Cinquecento e il Seicento: *The Battle of Alcazar*, *Tito Andronico*, *Lust’s Dominion*, etc. Per approfondire si rimanda a Bartels 1990, 2007, 2008. Per quanto riguarda

Vari studiosi ritengono che per creare questo personaggio, Shakespeare si sia ispirato al “Ritratto dell’ambasciatore marocchino” (di autore sconosciuto), realizzato nel 1600 durante la visita del diplomatico al-Annuri inviato dal sovrano Aḥmad al-Manṣūr alla corte di Elisabetta I (Garcia Arenal 20009:35, 39, 90, Harris 1958, Matar 2005:13, 26, Spicer 2012:101-103, Vaughan 2009). Il passaggio a Londra dell’“esotico” ambasciatore moro suscita viva curiosità nell’alta società inglese, stimolando l’immaginario di artisti e scrittori. Rispetto al *Moorish Ambassador*, la figura di Otello perde però la connotazione religiosa e geografica e acquisisce una tonalità della pelle decisamente più scura (maggiormente evocativa), pur mantenendo un aspetto nobile, affascinante e “orientaleggiante” (Matar 2005:32-33).



*Figura 39: “Portrait of the Moroccan Ambassador to Queen Elizabeth I”, autore sconosciuto (1600)
(fonte: The University Of Birmingham Research and Cultural Collections/The Guardian
<https://www.theguardian.com/culture/2016/mar/19/moroccan-ambassador-london-1600-real-othello-shakespeare>).*

nello specifico la figura di Otello nella storia della “razza” si vedano Loomba 2002, Neill 1998. Sulla rappresentazione visuale di Otello nella storia dell’arte occidentale si veda: Ver Ndoye-Fauconnier 2018:152-155.

Anche in Spagna, l'immagine del Moro può assumere significati positivi: la "maurofobia" coesiste con varie forme di "maurofilia", l'attrazione e l'interesse per la cultura moresca che si ritrova nella letteratura, nella moda, nella cultura popolare, nelle arti visive (Burshatin 1985, Fuchs 2009, López Lázaro 2013:290).

Nella prima modernità, la rappresentazione della Nerezza, dunque, si contraddistingue per un alto livello di complessità e ambiguità in quanto oscilla tra svalutazione e idealizzazione, tra realtà e allegoria, tra concretezza e stilizzazione (ad esempio nell'araldica, nell'iconografia delle teste di moro: Bindman-Gates-Dalton 2010b:31-82, 237-241): da un lato, il colore nero presenta ancora una forte valenza simbolica soprattutto quando si iscrive in una "poetica del contrasto, in cui il bianco è, implicitamente o tacitamente, comunque presente" (Stoichita 2019:52), ereditata dal mondo classico e soprattutto da quello cristiano medievale. La polarizzazione Bianco/Nero, luce/oscurità plasma ancora i canoni estetici ed etici predominanti (Spicer 2012:37). Dall'altro, a partire dal periodo delle "grandi esplorazioni", il contatto diretto con l'Africa e l'inedita presenza di persone Nere nelle corti e nelle città europee (Bindman-Gates-Dalton 2011b, Ver Ndoye Fauconnier 2018:134-141, 214-217) conducono a un maggior realismo nella rappresentazione (Bindman-Gates-Dalton 2010b:176-184), evidente nell'opera degli artisti del Rinascimento e del Barocco (Bindman-Gates-Dalton 2010a, Koflin-Schreuder 2008). Tuttavia, per lungo tempo, in un quadro di "alterità interconnessa" (Stoichita 2019:32), l'immagine del Nero rimane "confusa" con quella del musulmano, dell'orientale: la figura sincretica del Moro ne è un esempio emblematico.

Con la messa a punto e l'intensificazione della tratta schiavistica transatlantica, però, la figura del Nero subisce un radicale processo di degradazione: viene descritto come selvaggio, biologicamente inferiore, posto sotto la linea dell'umano (o al massimo, nel suo punto più basso). Dalla fine del Seicento, dunque, gli Africani di pelle nera, per secoli chiamati "Mori" o "Etiopi", diventano "Ne*ri" e vengono progressivamente distinti dagli "Orientali" e dai Musulmani, collocati qualche gradino sopra nella gerarchia razziale (Bartels 2008:103, Bindman-Gates-Dalton 2011b:395-399, Forbes 1993:84-85, Pastoureau 2020:224). L'Africa si converte nel *Dark Continent* (Bartels 2008:18), l'associazione tra schiavitù e Nerezza si fa indissolubile. È un passaggio cruciale della storia della "razza" su cui torneremo meglio nel prossimo capitolo: nel momento in cui il "Nero" viene nettamente separato dall'"Arabo", il Sahara inizia ad apparire come una linea del colore²¹⁹ e

²¹⁹ Anche se la percezione di una differenza esisteva già in precedenza (Bartels 1992) tanto che gli scrittori inglese nel XVI° distinguevano tra *White Moors* e *Black Moors* (Faloppa 2022:109), tale distinzione si consolida a tal punto da

una “ragione etnologica” (che si dispiegherà al massimo della sua potenza dalla fine del Settecento) si fa strada, dando forma a una rigida e gerarchica classificazione dell’“Altro” fondata su argomenti pseudoscientifici (Hodgen 1998).

Anche se alcune sue rappresentazioni confluiscono nell’Orientalismo, la figura del Moro passa così in secondo piano e diventa ben presto obsoleta; tuttavia, essa ha ancora oggi molteplici risonanze, caricandosi di inediti significati che mostrano un’altra volta l’intensa e continua circolazione di idee e immaginari tra Africa, Europa e Americhe.

In Spagna, le dinamiche contraddittorie (*maurofobia/maurofilia*) alla base della nazione moderna (Burshatin 1985:93, Fuchs 2009) si ritrovano nel presente²²⁰: da un lato, è in atto una massiccia opera di valorizzazione romanticizzata del patrimonio moresco che, espungendo ogni elemento di conflittualità, ruota attorno al mito di *Al-Andalus* e ne esalta il carattere di armonia e *convivencia de la tres culturas* come fondamento stesso della *españolidad* contemporanea²²¹. Dall’altro, si assiste negli ultimi decenni a un inasprimento del razzismo che si collega alla questione della “migrazione clandestina” (argomento di grande rilievo dopo l’ingresso della Spagna nella UE) e alla “lotta al terrorismo islamico” che dal 2001 si protrae fino ai nostri giorni (con fasi più o meno acute). Il processo di schengenizzazione e militarizzazione del confine ispano-marocchino (cfr. paragrafo 6.1), ricavando legittimazione dalle logiche securitarie connesse alla *Global War on Terror*, ha condotto alla riattivazione di un repertorio sedimentato di stereotipi negativi sull’Islam, l’Africa e il mondo arabo (Aidi 2006). Soprattutto in seguito agli attacchi terroristici di Barcellona nell’agosto 2017, attribuiti a un gruppo di giovani spagnoli di origine marocchina, una nuova ondata di islamofobia e xenofobia ha investito la Spagna: sui muri di molte città iberiche è apparsa

diventare istituzionalizzata nell’Ottocento con la creazione di due campi di studi rigidamente separati (orientalistica/africanistica).

²²⁰ Queste dinamiche contraddittorie hanno un forte impatto sul presente e determinano il modo in cui si considera, dal punto di vista politico e ideologico, la presenza dell’Islam nella storia europea, in particolare con riferimento ad *Al-Andalus*: la Spagna musulmana può essere vista come un momento storico di incontro e scambio tra culture diverse o come un’interferenza rispetto all’Europa Bianca e cristiana. Questa diatriba non riguarda solo la storiografia ma ha una natura fortemente politica e ideologica in quanto si interseca con questioni di grande attualità (le migrazioni nella Ue, il terrorismo, la questione palestinese, il rapporto tra Occidente e mondo arabo, etc). Si veda Aidi 2006.

²²¹ Il mito di *Al-Andalus* è stato mobilitato più volte nel corso della storia spagnola, per diversi fini politici: in epoca coloniale, è servito per giustificare l’occupazione del Nordafrica in nome della “storia comune” che lega la Spagna alla regione; nell’era franchista, il “passato moro” del paese iberico è stato utilizzato strategicamente per creare alleanze con paesi africani e arabi in modo da combattere gli “infedeli” Repubblicani e le potenze occidentali: Franco crea addirittura una “Guardia Mora”, una divisione dell’esercito formata da 30.000 Marocchini (Al Tuma 2018); in fase postfranchista, il richiamo all’Andalusia è servito per giustificare l’ingresso nella Spagna nella Ue in quanto nazione storicamente in grado di tenere fuori i Musulmani dai propri confini e al contempo capace di dialogare con loro grazie alla secolare frequentazione. Si vedano Aidi 2006, Calderwood 2018.

così la scritta “fuera Moros” (“via i Mori”), espressione spesso pronunciata da politici e militanti di destra (Flesler 2008). Tale retorica, che rivendica la fortificazione e la chiusura delle frontiere (fisiche, identitarie, simboliche), attinge all’immaginario della *Reconquista* e mobilita e riattualizza la figura del Moro, in cui oggi convergono – in un “gioco” di intersezioni e stratificazioni - gli spettri del passato e le inquietudini del presente legate alla presenza dei “migranti” (arabi, musulmani, subsahariani) sul suolo iberico.



Figura 40: scritta apparsa sul muro di un’associazione che si occupa di accoglienza a migranti e rifugiati vicino a Valencia (2017) (foto dell’autrice).

Anche nella sponda sud del Mediterraneo, il riferimento alla cultura moresca è piuttosto ricorrente e assume differenti significati politici: la visione mitizzata e idealizzata di *Al-Andalus* è stata adottata non solo dalla Spagna ma anche dal Marocco. Secondo le retoriche politiche dominanti nel paese, il Regno, cogliendo l’eredità andalusa ed esprimendo la propria “eccezionalità”, sarebbe un’oasi di pace, tolleranza e incontro tra culture diverse (cfr. paragrafo 5.2) (Calderwood 2018).

In tempi più recenti, il richiamo al “passato moro” è stato fatto proprio anche da gruppi nazionalisti di estrema destra, molto attivi sui social networks, che formano il cosiddetto “Movimento Moorish” (Moreno Almeida 2021). Questo movimento, emerso nella sfera virtuale a partire dalla metà degli anni Dieci del Duemila, è acefalo, gestito principalmente da anonimi e privo di connessioni con i partiti politici ufficiali; tuttavia, è riuscito a raggiungere un importante numero di utenti

marocchini, creando un forte engagement. Esso ricalca alcuni patterns dell'*alt-right* americana e delle “culture digitali reazionarie” che spopolano su Internet: i contenuti etno-nazionalisti, veicolati soprattutto attraverso i meme, sono molto simili; lo slogan principale “Make Morocco Great Again” mostra evidenti echi trumpiani (Moreno Almeida-Gerbaudo 2021). Con toni nostalgici, i fautori del *Moorish Revival* vorrebbero così riportare il Marocco agli antichi splendori: per questa ragione, hanno adottato la bandiera dei Merinidi, emblema di un’epoca gloriosa per il Marocco. Le pagine riconducibili a questo movimento²²², inoltre, fanno spesso riferimento ad *Al-Andalus* come massima espressione della civiltà moresca e, per questa ragione, inneggiano sovente a una riconquista islamica della penisola iberica in modo da tornare all’unità originaria e far rivivere gli antichi fasti dell’Impero “moro”. Tale retorica, propagata sotto forma di meme ironici, è diventata così virale che, dopo le recenti vittorie del Marocco contro Spagna e Portogallo ai Mondiali di calcio, il web marocchino è stato inondato da immagini e messaggi che chiamano in causa *Al-Andalus* e vedono nel trionfo sportivo marocchino una sorta di rivincita “storica” (Moreno Almeida 2023) (vedi figure 41, 42, 43, 44).



Figura 41: versione marocchina del noto meme “Woman Yelling at a Cat”. La donna bionda (a cui è associata la bandiera spagnola) esclama: “Viva la Spagna!”. Il gatto (associato alla bandiera del Marocco) risponde sornione: “Si chiama Al-Andalus” (2022)(fonte: Twitter).

²²² Si tratta di pagine multilingue (che spaziano dalla *darija* alla *tamazight*, dall’inglese al francese allo spagnolo) che usano diverse piattaforme (Twitter, Facebook, Instagram) e vari linguaggi (meme, video, fotografie, tweet, testi di approfondimento, etc). A titolo esemplificativo possiamo citare: Imperial Morocco Memes, Moorish Times, Moorish Movement, Moroccan Patriotic Memes.



Figure 42 e 43: meme pubblicati da “Moroccan Patriotic Memes”. Nel primo, la sfida calcistica tra Marocco e Spagna viene messa in relazione con la già citata Battaglia di Alarcos, che ha avuto luogo il 18/07/1195, concludendosi con un’importante vittoria per il Marocco (2022) (fonte: Facebook).



Figura 44: meme condiviso da molti utenti marocchini durante la World Cup (2022) (fonte: Twitter).

Nonostante il loro carattere ludico e apparentemente “leggero”, i meme riescono dunque a creare “sfere di risonanza emotiva”, capaci di “mobilitare passioni e tensioni riguardo questioni come identità e rappresentazione, colonialismo e postcolonialismo, sport e politica, appartenenza e affetto” (Moreno Almeida 2023). Utilizzando questo tipo di linguaggio (ma anche forme di comunicazione web più “tradizionali”), il *Moroccan Moorish Movement* si pone l’obiettivo di diffondere tra i giovani marocchini un senso di consapevolezza e orgoglio delle proprio origini, basato sul principio ultranazionalista contenuto nello slogan “Morocco First”. Questo patriottismo esasperato porta, in molti casi, a individuare una serie di nemici: il movimento transnazionale amazigh, la sinistra e i movimenti progressisti per i diritti lgbtqia+, le femministe, i migranti, etc. A tal proposito, è molto interessante analizzare come l’immagine del Moro venga sottoposta a un processo di rilettura e risignificazione in ottica nazionalista e patriarcale da parte degli adepti del *Moorish Movement*: nella loro visione, il Moro è un patriota, maschio, eterosessuale, arabo, musulmano e soprattutto ha la pelle chiara. Il suo scopo è difendere i confini della “marocchinità” dalle minacce esterne come la cultura “fluida” occidentale con le sue istanze progressiste profemministe e lgbt ma anche l’immigrazione “clandestina” subsahariana, rea di aver portato caos e

degrado nel paese. A tal proposito, i toni dei post e dei meme che gravitano attorno alla sfera *Moorish* mostrano spesso un evidente razzismo anti-*Black*. In questo scenario, la figura del Moro viene totalmente epurata della sua complessità stratificata e ambiguità “razziale” per ergersi a simbolo di una differenza radicale tra il Nord e il Sud dell’Africa lungo una “linea del colore” rappresentata dal Sahara (vedi figura 46). Entrando in polemica con le varie letture afrocentriste/panafricaniste (ma anche prendendo le distanze da ogni una prospettiva “dialogica”), per i nazionalisti *Moorish*, la cultura marocchina/moresca non ha niente a che vedere con l’Africa Nera. In un recente meme pubblicato sulla pagina “Moroccan Patriotic Memes” (che conta 100.000 followers su Facebook), tale visione è esplicitata in modo eloquente: un “Subsahariano”, raffigurato in modo stereotipato e caricaturale, afferma “Siamo tutti africani”. La risposta dei “Nordafricani” è lapidaria: “No” (scritto in francese, arabo e *tamazight* qualora non risultasse abbastanza chiaro).



Figure 45 e 46: meme pubblicati sulla pagina “Moroccan Patriotic Memes” (2021)(fonte: Facebook/Instagram).



Figure 47 e 48: meme pubblicati sulla pagina "Imperial Morocco Memes" (2021) (fonte: Facebook).

Il *Moorish Movement* ridefinisce dunque i rapporti sia con il Nord che con il Sud, rivendicando un principio di superiorità dei Marocchini nei confronti degli Europei (in particolare degli Iberici) e soprattutto dei Neri subsahariani. Tale rivendicazione si nutre di un continuo richiamo al passato, all’“epoca gloriosa” del Marocco imperiale di cui si celebrano anche gli aspetti più cruenti come la guerra e la schiavitù (vedi figura 47). Un esempio emblematico: in un meme diventato virale, in cui si mescolano ancora una volta sport e storia, notiamo l’effigie del sovrano saadiano Aḥmad al-Mansūr accanto alle fotografie di due grandi campioni di calcio come il portoghese Cristiano Ronaldo e il francese di origini guineane Paul Pogba (vedi figura 48). Il sultano, rivolgendosi direttamente ai lettori e indicando i giocatori, afferma: “sapete, loro due sono uguali, possono essere entrambi nostri schiavi”. L’autore del meme fa qui riferimento a due episodi storici (la battaglia di Alcazar nel 1578 e quella di Tondibi nel 1591) in cui Aḥmad al-Mansūr riuscì a sconfiggere prima i Portoghesi a Nord e poi l’impero del Songhay a Sud, facendo un gran numero di prigionieri ridotti poi in schiavitù (cfr. paragrafo 4.2).

Se l’insistenza sull’“eccezionalità” marocchina e l’ostentato patriottismo (modellato sulla triade “Dio, patria, re”) avvicinano i *Moorish* alle retoriche governative, il loro feticismo identitario dai toni nostalgici e aggressivi si scontra tuttavia con il paradigma politico predominante che vede nel Marocco una paese multiculturale, incline al dialogo e all’incontro. Il loro evidente razzismo anti-*Black*, inoltre, va controcorrente rispetto all’orientamento ufficiale del Regno che pone al centro delle sue strategie geopolitiche e diplomatiche una “politique africaine” volta ad alimentare la cooperazione con i paesi subsahariani (cfr. paragrafo 5.1).

Il fenomeno *Moorish* reinterpreta dunque la figura del Moro in chiave etno-nazionalista, sottolineandone la Bianchezza (connessa all’arabità) ed escludendo i Neri dalla storia e dal corpo della nazione. Da figura ibrida che può fungere da *trait d’union*, il Moro si trasforma così in un emblema di purezza, posto a difesa dei confini dell’identità etnica e nazionale.

Vi sono, tuttavia, altre configurazioni del rapporto tra *Moorishness*, Nerezza e “Marocchinità” che meritano di essere esplorate: attraversiamo l’Atlantico e sostiamo brevemente negli Stati Uniti. Qui, addirittura dagli inizi del Novecento, esiste un’associazione religiosa musulmana (ma incorpora anche elementi new age, buddhisti, massonici, etc) che prende il nome di “Moorish Science Temple of America”. Il movimento viene fondato da Timothy Drew (chiamato poi Profeta Noble Drew Ali) nel 1913 e ha una rapida espansione tra gli Afroamericani a partire dagli anni Venti, in particolar modo a Chicago (Nance 2002). La nascita del Moorish Temple si ricollega a un

fenomeno socio-religioso ben preciso e ancora attuale: la diffusione dell'Islam presso la comunità afroamericana. L'Islam viene percepito dai Neri americani (ma anche da altri gruppi razzializzati come i *latinos*) come un sistema spirituale e sociale *color blind*, orientato alla giustizia e all'uguaglianza, connesso a un immaginario transnazionale anti-imperialista (Aidi 2006)²²³. Negli Stati Uniti, il più importante "contenitore" di tale fenomeno è la *Nation of Islam*, influente organizzazione fondata negli anni Trenta, a cui aderiranno diversi decenni più tardi due personaggi iconici della cultura afroamericana come Malcolm X e Muhammad Ali. Il *Moorish Temple* si configura come un movimento minore ma altamente significativo in quanto teorizza non solo una conversione religiosa ma anche razziale: uno degli assunti fondamentali dei *Moorish* statunitensi è la credenza che gli Afroamericani di oggi non debbano essere considerati *Blacks*, bensì *Moors* in quanti discendenti dei Mori del Maghreb giunti in America prima di Colombo. Reinventando completamente la loro genealogia storica, i *Moorish* considerano il Marocco una sorta di terra promessa e ne adottano alcuni elementi simbolici: la bandiera rosso-verde con la stella a cinque punte, il fez rosso indossato dagli uomini, il turbante portato dalle donne (Maheo 2022b). I *Moorish* americani rifiutano la *Blackness* in quanto costruzione ideologica e socio-politica connessa alla schiavitù e all'africanità, creata dagli Europei per esercitare al meglio il loro potere nel continente americano. I Neri sono un'invenzione dei Bianchi. Sottostimando a addirittura negando la tratta transatlantica, i *Moorish*, dunque, non si considerano Neri ma ritengono di essere "aborigeni" americani di "razza asiatica" e di nazionalità mora, eredi di una grande civiltà che comprende l'Egitto antico, *Al-Andalus*, i Regni berberi, i grandi imperi precolombiani, etc

²²³ Il politologo Hisham Aidi evidenzia come dopo l'11 settembre, in un clima di "Guerra tra culture", l'Islam venga percepito sempre più spesso come un linguaggio anti-imperialista e contro-culturale: con la fine delle "grandi narrazioni" e delle utopie ideologiche di sinistra, infatti, l'Islam appare oggi, per i popoli del cosiddetto "terzo mondo", in Africa e altrove, come un discorso alternativo, uno strumento per opporsi all'ordine politico mondiale capitalista e "neo-imperialista". Nonostante la deriva violenta e fondamentalista che a volte lo caratterizza, l'Islam sta infatti guadagnando terreno in tutto il mondo, anche in contesti "inaspettati" come l'America latina. In molti paesi del Centro e Sud America si assiste così all'aumento del fenomeno delle conversioni alla religione musulmana o anche "semplicemente" al riemergere di un discorso politico-culturale che alimenta la solidarietà con i paesi arabi e celebra le connessioni storiche con il mondo arabo-musulmano: vari leader sudamericani celebrano *al-Andalus* e rivendicano radici more, come fece già in passato Fidel Castro. Viene, poi, spesso sottolineato come i primi schiavi Neri giunti nelle Americhe fossero musulmani, capaci di dar vita anche a importanti rivolte come quella di Salvador de Bahia nel 1835. Il messaggio di giustizia sociale e uguaglianza razziale, insito nell'Islam, attira infatti sempre più persone, soprattutto appartenenti alle classi popolari e ai gruppi più marginali. L'Islam si pone, così, come la religione degli oppressi, dei "dannati della terra", dei "sommersi" della globalizzazione. Questa contro-cultura islamica si sta diffondendo a macchia d'olio attraverso le reti "tradizionali", ma anche tramite linguaggi non convenzionali, poco ortodossi ma efficaci (e molto seducenti per i più giovani) come, ad esempio, l'hip hop che, nato come cultura underground dei ghetti neri americani, si adatta molto bene a questo "Islam controcorrente", in grado di mettere in connessione diverse epoche storiche e aree geografiche (Aidi 2006).



Figura 49 e 50: meme condivisi dalla pagina pubblica "Moors in America" (2020-2021) (fonte: Facebook).

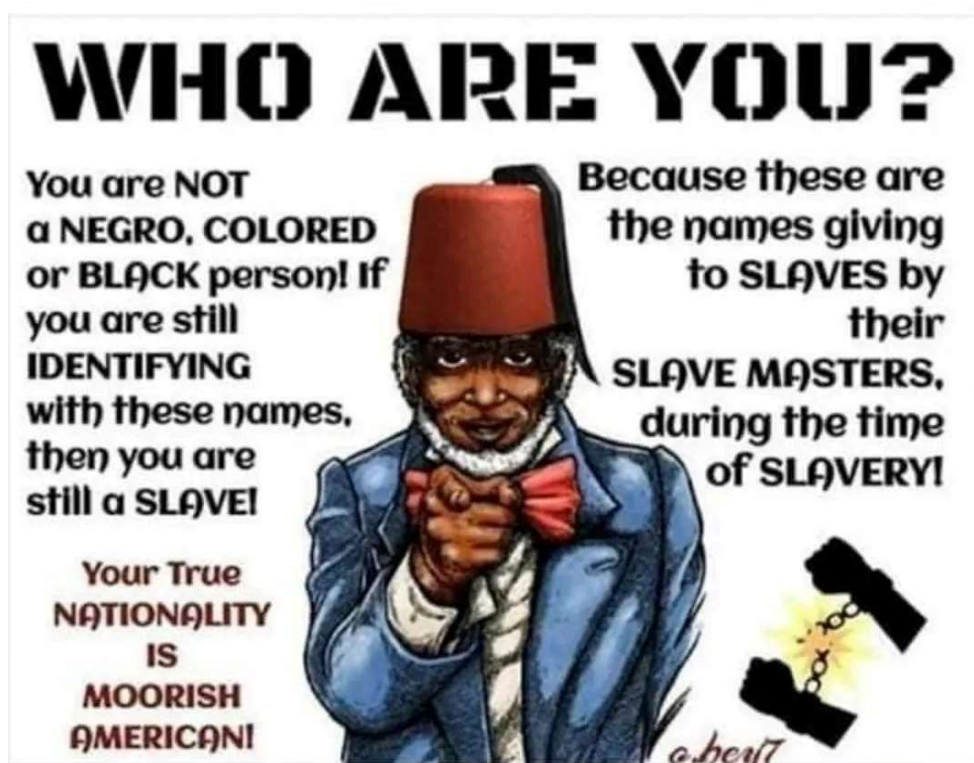


Figure 51: meme condiviso dalla pagina pubblica “Moors in America” (2021) (fonte: Facebook).

Secondo la loro visione, con l’arrivo degli Europei, i Mori americani hanno subito un processo di “ne*rificazione”, attraverso il quale sono stati sottoposti a una sorta di lavaggio di cervello e sono stati convinti di non avere una storia (o una nazione) in quanto giunti in America dall’Africa come schiavi. Ciò ha contribuito a creare una cultura della paura, dell’ignoranza e del vittimismo che attanaglia la comunità Nera. Dinnanzi a questa situazione, i *Moorish* si pongono l’obiettivo di liberare le coscienze, diffondere consapevolezza e permettere alle persone non-bianche (che siano esse afroamericani, latinos, indiani, etc) di riappropriarsi della loro storia, sviluppando un senso di fierezza di Sé in quanto eredi della nobile civiltà mora²²⁴. Essi così rifiutano le etichette “Black” e/o “Afroamericano” in quanto imposte dall’esterno per costruire una “nuova” identità, fondata su una specifica rilettura della storia intrisa di una forma particolare di Orientalismo (Maheo 2022c). I *Moorish* propongono, così, di fatto una sorta di “conversione razziale”, un *passing* collettivo (Maheo 2022a).

²²⁴ Nel corso del XX° secolo, la figura del Moro viene mobilitata, seppur in forma molto diversa rispetto ai *Moorish*, da altri attori del mondo afroamericano come il sociologo W. E. B. Du Bois e lo scrittore Claude McKay. Per un’analisi comparativa del rapporto tra *Moorishness* e *American Blackness* si veda Berman 2012.



Figure 52 e 53: post pubblicati sulla pagina “Moors in America”(2021) (fonte: Facebook).

A sostegno delle loro tesi, i *Moorish* fanno un uso alquanto disinvolto delle fonti, spesso selezionate ad hoc e/o mescolate a riferimenti religiosi e massonici. Tuttavia, in questa sede, non ci preme stabilire la veridicità delle loro credenze né tantomeno di giudicare il loro livello di conoscenza della storia; ciò che ci interessa è analizzare i transiti trans-mediterranei e trans-atlantici di immagini e immaginari della “Nerezza”.

A tal proposito, è importante rilevare che nei loro canali social²²⁵, i *Moorish* utilizzano diverse immagini di cui abbiamo già avuto modo di parlare (le teste di Moro, le statue dei *Blackamoors*, i dipinti “orientalisti” di artisti europei, etc), reinterpretandole e risignificandole completamente: ad esempio, la pagina “Moors in America” ha adottato come proprio simbolo la “testa di Moro” che campeggia sulle bandiere di Corsica e Sardegna. Abbiamo già detto che l’origine di tale immagine stilizzata è legata alle celebrazioni della vittoria degli Aragonesi contro i Mori nella battaglia di Alcoraz: si tratta dunque di un tema iconografico europeo che tende a impossessarsi della figura del Moro, oggettivandolo. Senza tener conto di questo elemento, per i *Moorish* tali immagini (così come le raffigurazioni dei *Blackamoors*) mostrano l’onnipresenza dei Mori nella Storia, la loro nobiltà d’aspetto e il loro essere di pelle scura (ma non Neri).

²²⁵ Oltre ai canali ufficiali del Moorish Temple, cito qui le pagine più significative (presenti su diverse piattaforme come Youtube, Instagram, Twitter, Facebook): Moors in America, Moorish American School, Moorish Lighthouse, The Moorish American National Republic, Cozmoel.

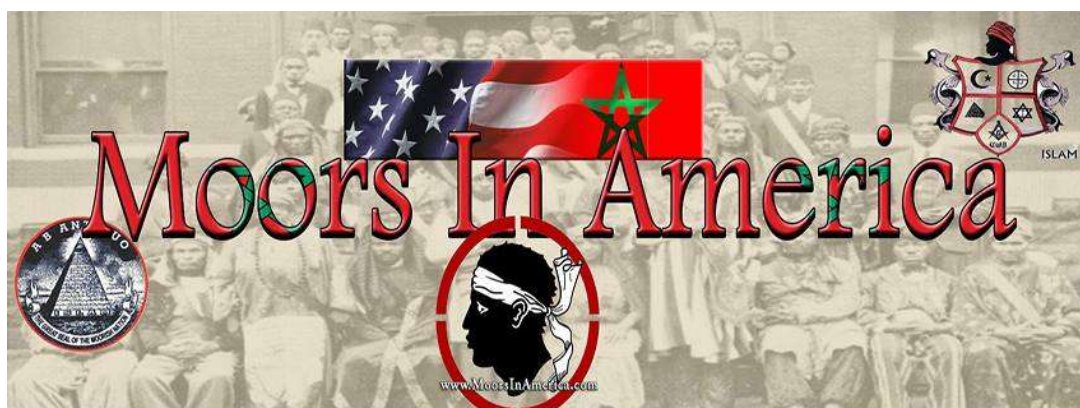


Figura 54: immagine di copertina della pagina “Moors in America”(2020) (fonte: Facebook).

Per propagare le loro tesi, i *Moorish* americani, così come quelli marocchini, fanno ampio ricorso ai meme e agli slogan più celebri, rivisitandoli (vedi figure 55, 56, 57). Tra i due movimenti (che, è bene ricordarlo, condividono il nome ma non risultano essere collegati) sussistono, tuttavia, importanti differenze: politicamente, i *Moorish* americani esprimono spesso posizioni conservatrici e nazionaliste (che comprendono anche elementi complottisti e cospirazionisti tipicamente di destra) ma non si collocano nella galassia di estrema destra e presentano inoltre una componente spirituale e religiosa molto più marcata. In secondo luogo, pur essendo anch’essi estremamente attivi sui social networks, i *Moorish* americani, a differenza di quelli marocchini, hanno un importante radicamento sul territorio, legato alla lunga storia del *Moorish Temple*. Infine, entrambi i movimenti ripensano “creativamente” la figura del Moro e disconnettono il Marocco dall’Africa collocandolo in “Oriente” ma elaborano configurazioni sensibilmente differenti. Per i *Moorish* marocchini, il Moro è un arabo di pelle chiara: il Sahara è così una linea del colore che separa nettamente il Marocco dall’Africa Nera. L’accento posto su questa radicale differenza sfocia spesso in atteggiamenti razzisti nei confronti dei “migranti subsahariani”. Per i *Moorish* americani, invece, il Moro ha la pelle scura ma non è africano, bensì appartiene a un’antica “cultura asiatico-orientale” di cui il Marocco (la “mitica” patria) è espressione. Questi ultimi, dunque, contestano la collocazione del Marocco nel continente africano e rifiutano di essere associati alla Nerezza e all’africanità; ciononostante raramente manifestano posizioni razziste nei confronti dei Neri e degli Africani. Vari gruppi *Moorish*, ad esempio, hanno partecipato alle manifestazioni di *Black Lives Matter* nel 2020, esprimendo solidarietà e vicinanza alla comunità afroamericana pur palesando la loro profonda convinzione: “We are not Black, we are Moors” (vedi figure 58,59).



Figura 55 e 56 e 57: meme condivisi da alcuni Moorish americani sui social (2020-2021) (fonte: Facebook e Twitter).



Figura 58 e 59: alcuni membri del Moorish Temple partecipano alle proteste di Black Lives Matter (2020) (fonte: Morocco World News).

In tempi recenti, la figura del Moro, in tutta la sua complessità stratificata, è stata ripresa e rielaborata non solo da movimenti religiosi e/o politici ma anche da artisti e curatori contemporanei.

Nella mostra “ReSignifications. European Blackamoors, Africana Readings” (Villa La Pietra, Firenze, 28/05-29/08/2015)²²⁶, frutto di un lavoro di ricerca e produzione artistica della durata di sei anni, è stato chiesto a un vasto numero di artisti (provenienti dall’Africa, dalle Americhe, dall’Europa, dall’India) di ripensare la figura del *Blackamoor* (ancora oggi popolare “oggetto decorativo” a Firenze e Venezia) alla luce delle attuali dinamiche culturali e socio-politiche (Amkpa 2016:192-317). Il percorso espositivo finale metteva così in risonanza le opere contemporanee e le statue dei *Blackamoors* di Villa La Pietra a Firenze (sede espositiva) secondo un principio di giustapposizione polifonica e contrappuntistica con l’obiettivo di immaginare molteplicità temporalità (eterocronie) e futuri multipli (eterotopie), proponendo un dialogo visuale tra passato e presente (Amkpa 2016:20). Tra gli artisti presenti in mostra (tra cui nomi di fama internazionale come Omar Victor Diop, Hassan Hajjaj, Zanele Muholi, Fred Wilson), vorrei soffermarmi sul lavoro del giovane angolano Kiluanji Kia Henda: “The Merchant of Venice” è il ritratto di un venditore di borse senegalese, posto sulla base di una colonna in una nicchia dal sapore neoclassico (vedi figura 60). Con un’evidente citazione alla nota installazione “Speak of Me as I am” (verso dell’“Otello”) realizzata da Fred Wilson per la Biennale di Venezia del 2003 (Amkpa 2016:129-135, Petrovich Njegosh-Scacchi 2012:165-185), Kia Henda mette in connessione efficacemente le statue dei *Blackamoors*, l’immaginario di matrice shakespeariana e le attuali precarie condizioni di vita di molti migranti africani in Italia. A partire dagli anni Novanta, i venditori ambulanti (generalmente di origine senegalese) sono diventati parte integrante del paesaggio urbano italiano: essi vengono spesso definiti “vu-cumprà”²²⁷, termine dotato di un significato altamente dispregiativo e inferiorizzante. Un’altra parola utilizzata comunemente per designarli è “Marocchini”, nonostante non siano quasi mai originari del Marocco. Come riporta il sito del progetto “Parlare civile”: “la parola ‘Marocchino’ è usata in Italia per chiamare in modo generico gli immigrati e, in modo specifico, i neri, gli arabi, gli asiatici e i sudamericani, coloro

²²⁶ La mostra ha avuto luogo in concomitanza con l’importante ciclo di conferenze “Black Portraits: Imaging the Black Body and Restaging History” (28/05-31/05/2015). Si veda: <https://lapietra.nyu.edu/project/re-significations/>
L’esposizione è stata poi rielaborata e riproposta a Palermo (Cantieri Culturali alla Zisa, Palermo, 07/06-30/09/2018) per Manifesta 12, la Biennale nomade di arte contemporanea nell’ambito del progetto “ReSignifications: the Black Mediterranean”. Si veda: <https://lapietra.nyu.edu/project/resignifications-2018/>

²²⁷ <https://www.parlarecivile.it/argomenti/immigrazione/vu-cumpra%C3%A0.aspx>

che provengono da paesi poveri”²²⁸. Il ricorso a tale termine ha sovente una connotazione discriminatoria e razzista e tende a privare l’“Altro” della sua storia e della sua individualità, mettendo tutti gli “extracomunitari” (altro vocabolo dal carattere fortemente negativo)²²⁹ in un “unico calderone”. “Marocchino” può fungere così da termine-ombrello per indicare gli “altri”, in opposizione ai quali “noi” forgiamo la “nostra” identità (Bianchi/Non Bianchi, Occidentali/Non Occidentali, etc). Nel linguaggio e nell’immaginario contemporaneo italiano, “Marocchino” sembra raccogliere dunque l’eredità ambigua e stratificata di “Moro”²³⁰.

L’immagine del Moro, nelle sue molteplici articolazioni, condensa così rappresentazioni oggi concettualizzate separatamente nel mondo accademico, sfidando le “cartografie compartimentalizzate dei vari Area Studies” (Shohat 2018:158). Come abbiamo visto, essa si carica continuamente di nuovi significati che interagiscono con visioni premoderne e moderne del Marocco e della sua “Nerezza”: per affrontare tale argomento appare quindi necessario tenere conto delle profonde interconnessioni storiche e geografiche tra epoche e aree diverse. Il rapporto tra Marocco e *Blackness* va pertanto sempre pensato in relazione ai transiti storici di idee e immaginari tra Africa, Europa e Americhe.

²²⁸ <https://www.parlarecivile.it/argomenti/immigrazione/marocchino.aspx>

²²⁹ <https://www.parlarecivile.it/argomenti/immigrazione/extracomunitario.aspx>

²³⁰ A differenza della Spagna dove il termine “Moros” viene tuttora utilizzato per designare i Maghrebini, in Italia tale vocabolo ha quasi totalmente perso la sua connotazione etnica originaria (tranne quando ci si riferisce al “Moro di Venezia”, alle teste di Moro, etc). Tuttavia, la complessità ambigua dell’immagine del Moro non è completamente scomparsa ma sembra essere confluita nell’uso dell’etnonimo “Marocchino” per indicare una vasta gamma di “stranieri”. Dobbiamo, però, rilevare che questa particolare accezione di “Marocchino” è ora meno frequente rispetto agli anni Novanta e Duemila.



Figura 60: "The Merchant of Venice", Kiluanji Kia Henda (2010) (fonte: Amkpa 2016:254).

4. AFRIQUE BLANCHE/AFRIQUE NOIRE: IL SAHARA COME LINEA DEL COLORE

“La production de connaissances devient alors asymétrique :
certains regardent, d’autres sont regardés”.
François-Xavier Fauvelle²³¹

“Tracce di qualcosa si odono sussurrare, strisce di colore svelano significati,
e i pioli di una scala segreta indicano tutta la potenza di un ordine nuovo”.
Valentin Mudimbe²³²

4.1. Dalle carovane alle caravelle: il Sahara, l’Atlantico e il Marocco tra Vecchio e Nuovo mondo

Per buona parte degli storici, il 1492 segna l’avvio della “modernità”. Stabilire una data precisa e ufficiale per definire l’inizio (o la fine) di un periodo storico è sempre un’operazione delicata, controversa e discutibile. Tuttavia, al di là delle comprensibili diatribe storiografiche relative all’annosa questione della periodizzazione e dei suoi significati (Blaut et al. 1992), come abbiamo già notato nel paragrafo precedente in riferimento alle configurazioni discorsive dei movimenti *Moorish*, è palese che il 1492 rappresenti a tutti gli effetti un nodo fondamentale della storia del mondo (Prosperi 2011:10). A tal proposito, Tzvetan Todorov scrive:

«anche se ogni data con la quale si cerchi di separare due epoche è arbitraria, nessuna è più adatta a contrassegnare l’inizio dell’era moderna dell’anno 1492, l’anno in cui Colombo attraversa l’Oceano Atlantico. Noi siamo tutti discendenti diretti di Colombo; con lui ha inizio la nostra genealogia, nella misura in cui la parola inizio ha un senso. Con il 1492 siamo entrati – come scrisse Las Casas – in “questo nostro tempo così nuovo e così diverso da ogni altro”».

(Todorov 1992:7)

L’“anno in cui il mondo è cominciato” (Fernández-Armesto 2010)²³³ si caratterizza, infatti, per almeno due eventi di capitale importanza globale, che hanno avuto un impatto duraturo ed esteso

²³¹ Fauvelle 2020b:36.

²³² Mudimbe 2017:36.

²³³ Da un lato è giusto sottolineare il carattere radicale di rottura innescato dall’impresa del 1492, dall’altro però è necessario anche rilevare una certa continuità con la mentalità e le sensibilità “premoderne”. Nel suo famoso libro sulla

anche sulle dinamiche “interne” ed “esterne” del Marocco, non fosse altro perché il loro epicentro si situa in un paese assai vicino per geografia e storia: la Spagna.

Il più noto tra i due eventi, anticipato dalle parole di Todorov, è sicuramente la “scoperta dell’America” nell’ottobre del 1492: il viaggio di Colombo, per conto dei sovrani iberici Isabella e Ferdinando, inaugura la “gloriosa” stagione delle grandi esplorazioni e dell’espansionismo europeo. Tale “apertura” innesca cambiamenti profondi nello scenario economico-politico globale e nella percezione del mondo stesso in quanto dà avvio a una serie di processi storici che hanno condotto alla nascita del sistema capitalistico e al dominio dell’Europa sul resto del pianeta²³⁴. Grazie alle “scoperte” e alle immense ricchezze trasferite nel Vecchio Continente dalle Americhe si è realizzata infatti una progressiva accumulazione di capitale (in primis materiale ma anche simbolico ed epistemologico) a discapito delle altre realtà geopolitiche e culturali. Come scrive Blaut, dunque, “il 1492 ha dato al mondo un centro e una periferia” (Blaut et al. 1992:2). *The West and the rest*²³⁵.

Secondo la prospettiva degli studi decoloniali latinoamericani, è l’inizio del “sistema-mondo capitalistico/patriarcale/occidentalecentrico/cristianocentrico/coloniale” (Grosfoguel 2017:35).

Questo nuovo assetto, contraddistinto da nuove rotte e interconnessioni planetarie e dallo spostamento del baricentro dei traffici dal Mediterraneo all’Atlantico, comporta un ridimensionamento del commercio transahariano che perde di importanza e centralità rispetto all’epoca medievale, anche se rimane parte attiva e importante dell’economia saheliana e maghrebina (Abitbol 1980, Austen 1990, M’bokolo 2017, Prange 2006)²³⁶. Inoltre, con l’esplorazione delle coste africane da parte degli Europei (dei Portoghesi in particolare che riescono a circumnavigare il continente nel 1497 grazie alla riuscita spedizione di Vasco de Gama) viene meno il cruciale ruolo di mediazione tra mercati e mondi diversi ricoperto nei secoli precedenti dai

conquista dell’America, Todorov descrive Colombo come un uomo del Medioevo, animato da un fervore crociato (Todorov 1992:15). Anche i sovrani di Spagna, nella *Conquista* e nella *Reconquista*, sono spinti da uno spirito crociato, “medievale” che porta Isabella a spingersi oltre e immaginare addirittura l’occupazione del Nordafrica per far trionfare la religione cristiana a danno dei miscredenti saraceni.

²³⁴ Per guardare a tale svolta epocale dal punto di vista africano si rimanda a Northrup 2009.

²³⁵ Lo storico Mehdi Ghouirgate, riprendendo un’espressione di Kenneth Pomeranz, parla di una “grande divergenza” che conduce al dominio dell’“inesorabile Occidente” sul resto del mondo. Si veda la puntata “La grande divergenza” del Podcast “Histoire” di Radio Maarif.

²³⁶ Il commercio transahariano di oro si riduce in modo evidente, a causa della scoperta di riserve aurifere più redditizie nelle Americhe. Il sistema commerciale transahariano si dimostra però flessibile, capace di adattarsi alle nuove circostanze: le principali merci (pelli, piume di struzzo, cuoio, gomma arabica, noci di kola, etc) di epoca moderna sono diverse rispetto al passato ma permettono di mantenere viva la rete di scambi (Abitbol 1980:13-15, Wright 2007:45-46).

commercianti musulmani e maghrebini (Fauvelle 2013:339-348, Lovejoy 2019:71-72). L’“apertura atlantica dell’Africa” (Chouin 2020) sconvolge così progressivamente l’area culturale afro-berbera-arabo-musulmana (Benachir 2001: 78).



Figura 61: esplorazioni europee tra Quattrocento e Cinquecento (fonte: University of Oregon <https://pages.uoregon.edu/dluebke/301ModernEurope/European-exploration.jpg>)

È un duro colpo per il Marocco. Parallelamente, però, il paese acquisisce una posizione strategica inedita, di maggior valore, in grado di suscitare nel corso del tempo un interesse sempre più invadente da parte delle nazioni europee (in prima battuta il Portogallo²³⁷ e la Spagna ma poi anche l’Inghilterra, l’Olanda, la Francia, etc): da zona periferica e marginale, il Regno diventa infatti un

²³⁷ L’espansionismo portoghese in Marocco si manifesta dagli albori del Quattrocento quando viene occupata Ceuta nel 1415. La presa di Ceuta/Sebta segna un *turning point* nella storia del Regno, tanto che per alcuni commentatori è l’evento-cardine che fa entrare il Marocco nella “modernità”. La presenza lusitana ha una durata secolare; è limitata però alle zone costiere: il Portogallo controlla gli avamposti commerciali di Ceuta (dal 1415 al 1640 quando passa alla Spagna), Ksar es-Seghir (dal 1458 al 1550), Tangeri (dal 1471 al 1662 quando viene ceduta all’Inghilterra), Asilah (dal 1471 al 1550), Mazagan/El Jadida (dal 1506 al 1769, tra il 1580 e il 1640 è possesso spagnolo quando il Portogallo viene annesso alla Spagna), Safi (dal 1488 al 1541), Mogador/Essaouira (dal 1506 al 1510), Agadir (dal 1505 al 1541). Si veda Julien 1978. Per approfondire la storia delle relazioni tra Marocco e Portogallo si rimanda a Martinez 2020. Si vedano anche le puntate “Les Portugais et nous” (in arabo) del Podcast “Histoire” di Radio Maarif (con lo storico Aboulkacem Chebri).

crocevia fondamentale tra Mediterraneo e Atlantico, tra Vecchio e Nuovo Mondo (Brown 2015, Julien 1978).

In questo rinnovato ordine globale si assiste, inoltre, all'emergere di un nuovo sistema schiavistico transnazionale i cui effetti sono tuttora visibili e tangibili: la tratta transatlantica. L'esigenza di manodopera (in grande quantità e a basso costo) nelle colonie e nelle piantagioni del Nuovo Mondo spinge le potenze europee a mettere in atto un commercio triangolare che prevede l'acquisto di schiavi sulle coste africane e la loro deportazione e rivendita nelle Americhe (Green 2011, Thornton 1992).

Ai tradizionali sistemi servili (come quello "transahariano", "mediterraneo") si affianca dunque un nuovo modello di schiavitù. La tratta atlantica e la tratta transahariana procedono parallelamente per vari secoli: la prima si sviluppa tra il XVI° e il XIX° secolo e coinvolge tra i 9 e i 12 milioni di persone deportate nelle Americhe (Lovejoy 2019:45-46), la seconda si configura come un fenomeno meno intenso e concentrato ma più duraturo e costante che si dipana lungo un millennio (dal VIII° all'inizio del XX° secolo) e riguarda tra i 6 e i 14 milioni di persone, secondo varie stime (Wright 2007:168).

Nonostante la parziale coesistenza, tra i due sistemi non c'è una vera e propria competizione in quanto presentano obiettivi e caratteristiche molto differenti (Richardson 1995). La tratta transahariana interessa soprattutto donne (impiegate poi come domestiche e/o concubine) e bambini (da addestrare per il lavoro di soldati o eunuchi), implica una schiavitù prevalentemente domestica e/o rurale, motivata da logiche religiose (il *jihād* come giustificazione per l'asservimento dei "miscredenti")²³⁸. La tratta atlantica riguarda soprattutto gli uomini impiegati nelle piantagioni ed è riconducibile a logiche capitalistiche (produttività, profitto, estrazione di valore) spesso rivestite da ragioni ideologiche che mobilitano il concetto di "razza" per giustificare la *mise en esclavage* degli Africani (Lovejoy 2019:111). Inoltre, c'è un'altra rilevante dissomiglianza tra la schiavitù nelle Americhe e la schiavitù nel Maghreb e nel Mediterraneo: nel Nuovo Mondo essa riguarda unicamente i Neri, la schiavitù mediterranea è invece multicolore e multi-etnica e riguarda Neri, Bianchi, Europei, Mori, "Orientali", etc (Botte 2012:6, Fontenay 2006). Ad esempio in Marocco, tra Cinquecento e Seicento, ci sono sia schiavi "Neri" che "Bianchi": i Neri provengono dalla tratta transahariana mentre i Bianchi sono Europei fatti prigionieri durante le razzie dei pirati e dei

²³⁸ Nello specifico, Alexander individua sei ambiti principali in cui vengono impiegati gli schiavi nel Maghreb: lavoro domestico, agricoltura, settore minerario, esercito e marina, industria e commercio, amministrazione (Alexander 2001:47-49). Si veda anche Heers 2002:191-226.

corsari, sempre più frequenti a partire dal Cinquecento (Bono 1993, Fisher 1957, Friedman 1983, Vitkus 2001)²³⁹.

Dalla fine del Seicento anche nel paese maghrebino, però, si può rilevare una progressiva razzializzazione della schiavitù e una sempre più stretta associazione tra Nerezza e condizione servile. Questo fatto è la conseguenza della diffusione su scala globale delle idee razziali euro-americane ma è anche e soprattutto connesso a dinamiche interne al paese, in particolare alla costituzione della Guardia Nera da parte di Moulay Ismā‘īl (cfr. paragrafo 4.3).

I due fenomeni procedono parallelamente ma interagiscono anche tra di loro: come abbiamo detto, il concetto di “razza” viaggia, si ramifica e si combina con i significati locali e i processi regionali. Con l’avvio della modernità, si intensificano dunque gli scambi e le connessioni: tra Mediterraneo e Atlantico, circolano persone, merci e idee, generando inedite configurazioni.

Una vicenda esemplare in tal senso è la storia di Estebanico - nato Mustafa al-Azemouri, conosciuto anche come Stephen The Moor (1500-1539)²⁴⁰ - Nero marocchino, rapito dai Portoghesi sulle coste della sua città natale Azemmour e poi rivenduto al duca spagnolo Andres Dorantes de Carranca. Il nobile iberico lo fa battezzare e convertire al Cristianesimo per poi portarlo con sé nelle Americhe: i due prendono parte alla spedizione del 1527 in Florida capitanata da Pánfilo de Narváez. La spedizione, che comprende una flotta di cinque navi e circa seicento uomini, è un disastro: tempeste, fame, attacchi da parte degli indigeni decimano l’equipaggio. Della numerosa compagine iniziale, rimangono in vita solo quattro membri tra cui Dorantes ed Estebanico che si dirigono a ovest, viaggiando per otto anni attraverso l’odierno Texas, il Nuovo Messico, l’Arizona e le province settentrionali dell’attuale Messico in stretto contatto con le popolazioni autoctone (Ilahiane 2000).

Estebanico non riuscirà mai a tornare nel Vecchio Mondo in quanto viene ucciso nel 1539 dagli indigeni Zuni: tuttavia la sua fama di “esploratore delle Americhe” si diffonde ben presto in Europa, anche se il suo status servile e le origini more lo fanno passare in secondo piano rispetto ai conquistadores spagnoli (Simour 2013). In tempi più recenti, la figura di Estebanico ha assunto nuovi significati: è diventato il simbolo della profonda e duratura relazione che lega il Marocco

²³⁹ A differenza dei Neri, i Bianchi possono essere riscattati, liberati e riportati in patria, soprattutto attraverso l’intercessione degli ordini religiosi missionari (Bono 2005:89). Sulla diversa percezione nel Maghreb tra schiavi Neri e Bianchi si rimanda a Fontenay 2006 (cfr. paragrafo 4.3).

²⁴⁰ Alla straordinaria vita di Estebanico, la scrittrice americana di origini marocchine Laila Alami ha dedicato un’appassionante biografia romanziata, candidata al premio Pulitzer. Alami racconta la storia di Estebanico, cercando di mettersi dal punto di vista del “Moro” e parlando così in prima persona. Si veda Alami 2014.

agli Stati Uniti²⁴¹. Inoltre, molti afroamericani lo considerano come una sorta di antenato in quanto ritengono che sia stato il primo Nero ad aver messo piede sul suolo americano (Goodwin 2008). Nero, Moro, Arabo, Berbero, musulmano, cristiano, arabofono, ispanofono, esploratore e interprete dei mondi indigeni americani: l'identità complessa, ibrida e stratificata di Estebanico/Mustafa/Stephen the Moor è l'emblema di una nuova fase storica, connotata da molteplici intrecci, prestiti e scambi tra Mediterraneo e Atlantico, Vecchio e Nuovo Mondo (Amkpa 2016:77-81, Benjamin 2009, Gordon 2006).



Figura 62: murale di Tats Cru dedicato a Estebanico (foto dell'autrice, Azzemour 2013).

²⁴¹ I rapporti tra Marocco e Stati Uniti sono molto stretti e radicati nel tempo, basti pensare che il Marocco è stato il primo paese al mondo a riconoscere l'indipendenza degli Stati Uniti nel 1777. Il primo "trattato di amicizia" tra i due paesi risale invece al 1789. Per una panoramica sulle relazioni tra Marocco e Stati Uniti si veda Bookin Weiner-El Mansour 1990. Si veda anche Allison 1995. Nel 2021, il Consolato generale degli Stati Uniti in Marocco, nell'ambito del Black History Month, ha scelto di celebrare con una serie di iniziative la figura di Estebanico come "punto di contatto" tra il Marocco e l'"America nera".

La sua figura, che mette in crisi ogni visione stereotipata e fissa delle identità culturali, continua a nutrire l'immaginario contemporaneo. Nel corso del festival di arte urbana "Remp'Arts" di Azzemour (2013), il noto collettivo newyorkese di street art Tats Cru, composto principalmente da writers afroamericani e latinos, ha reso omaggio all'"eroe di casa", ritraendolo sullo sfondo dell'oceano Atlantico e tessendo così un filo tra Maghreb, mondo iberico e Americhe Nere (vedi figura 62).

Il secondo importante evento del 1492 avviene qualche mese prima della "scoperta dell'America": il 2 gennaio si assiste alla caduta di Granada, ultima roccaforte islamica, per mano dei re spagnoli Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia, grandi protagonisti anche dell'impresa d'oltreoceano. D'altronde, nella loro visione, *Reconquista* e *Conquista* partecipano di uno stesso disegno di espansione e di unificazione, nel nome della fede cristiana.

Il trionfo dei *reyes catolicos* viene celebrato e festeggiato in tutta Europa: dopo sette secoli di presenza musulmana nel Vecchio Continente, il nemico è vinto. Per il fronte islamico, invece, è una sconfitta tremenda, un trauma che si tradurrà sovente nella mitizzazione nostalgica di *Al-Andalus*. Il mondo musulmano, comunque, mantiene un ruolo di primo piano nell'area mediterranea: dopo la presa di Costantinopoli (1453), gli Ottomani estendono la propria influenza su tutta l'Africa settentrionale, ad eccezione del Marocco, istituendo le reggenze di Algeri (dal 1517 al 1830), Tripoli (dal 1551 al 1912) e Tunisi (dal 1574 al 1881) (Brett 1984).

In ogni caso, il Cinquecento vede l'affermarsi di un confine netto e duraturo – che spezza il "Mare di mezzo" – tra Islam e Cristianità, Europa e Africa. I contatti tra le due sponde, anche se meno intensi rispetto al passato, non verranno però mai meno nella terra di frontiera rappresentata dal Mediterraneo occidentale (Fuchs-Yuen Gen 2011, Hess 1978:187).

In questo nuovo ordine mediterraneo e globale, pur essendo interconnesso con il mondo circostante, il Marocco fa storia a sé in quanto è un Regno indipendente fuori dalla sfera d'influenza e controllo delle due grandi potenze dell'epoca: gli Spagnoli e gli Ottomani. A partire dal Cinquecento, dunque, inizia a prendere corpo quel processo di "insularizzazione del Marocco" che rende la storia di tal paese unica ed "eccezionale" rispetto al resto della regione (Abitbol 2009) (cfr. paragrafo 2.7).

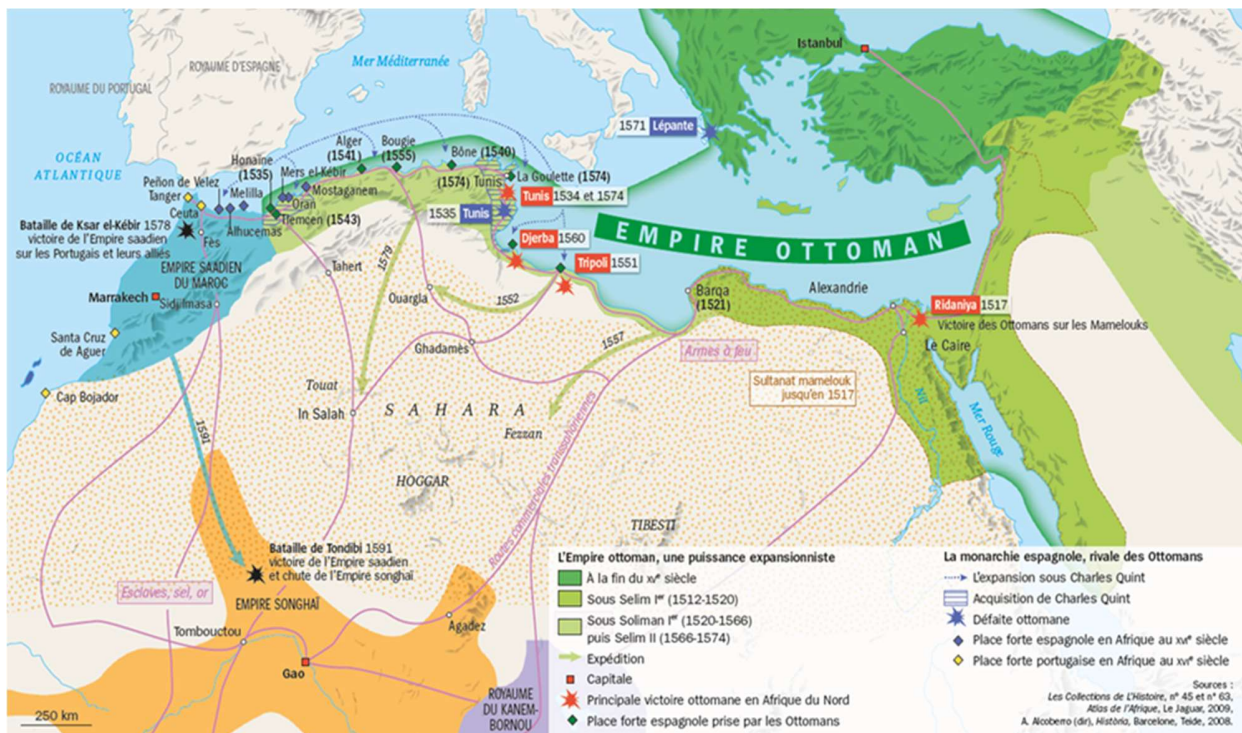


Figura 63: la sponda sud del Mediterraneo nel Seicento (fonte: L'histoire <https://www.lhistoire.fr/portfolio/carte-lempire-ottoman-xvie-xviii-si%C3%A8cle>).

La *Reconquista*²⁴², inoltre, prevede una vera e propria pulizia etnica della Spagna in quanto sancisce l'espulsione immediata di tutti gli Ebrei e l'esodo di molti Musulmani. Quelli che decidono di rimanere (i cosiddetti Moriscos) sono obbligati a convertirsi al Cristianesimo. Nei decenni successivi, il diffondersi dell'ideologia protorazzista della *limpieza de sangre*, che getta ombre e sospetti sui convertiti, conduce allo loro espulsione definitiva dal suolo iberico (1609). A partire dal 1492, centinaia di migliaia di Andalusi - sia ebrei che musulmani - si rifugiano così in Marocco, in particolare modo a Fès, Rabat, Tetouan, Marrakech. Nel giro di poco tempo, la cultura andalusa diventa una presenza fondamentale nel paesaggio urbano marocchino, influenzandone l'architettura, la musica, la gastronomia, il modo di vestire e di parlare e diventando parte essenziale del patrimonio artistico-culturale del Marocco moderno²⁴³. Nonostante alcune frizioni con i

²⁴² È sempre importante ricordare che la *Reconquista* è un processo storico di lunga durata, che precede ed eccede il 1492: si tratta di un progetto politico e religioso, connotato da una conflittualità costante, che si sviluppa su vari secoli. Si veda MacCay 1977.

²⁴³ La cultura andalusa è considerata la "cultura alta" del Marocco e viene celebrata molto spesso attraverso manifestazioni artistiche e musicali come il Festival Marocain de la Musique Andalouse (a Rabat e Casablanca), il Festival des Musiques Sacrées (a Fès), il Festival des Andalousies Atlantiques (a Essaouira). Come si è già accennato nel capitolo precedente, in una prospettiva di *soft power*, il richiamo all'Andalusia è spesso funzionale a una strategia

notabili locali e il *makhzen*, gli Andalusi assumono ben presto un ruolo di spessore nella vita sociale, politica ed economica del paese²⁴⁴.

Uno dei più celebri Andalusi marocchini dell'epoca è Ḥasan ibn Muḥammad al-Wazzān, meglio noto come Leone l'Africano: egli nasce a Granada nel 1485 da una famiglia di notabili locali; dopo la caduta della città nel 1492 si trasferisce a Fès, dove studia presso la prestigiosa Università al-Qarawiyyin. Entra poi a far parte del corpo diplomatico del sultano marocchino e ha l'occasione di viaggiare a lungo tra Maghreb, Medio Oriente e Africa subsahariana. Nel *Bilād al-Sūdān*, visita l'impero Songhay che ha preso il posto del Mâli in quanto potere dominante in Africa occidentale: le sue annotazioni costituiscono una fonte fondamentale per ricostruire il quadro sociopolitico dell'area subsahariana, lo stato del commercio transahariano, la visione arabo-berbera dell'Africa (El Hamel 2019:228-231, Fauvelle-Hirsch 2009, Hunwick 2005:117-118, Launay 2019:55-58). Mentre torna da una delle sue missioni diplomatiche nel Mediterraneo, viene rapito dai corsari cristiani e condotto a Roma. Il Papa Leone X, dopo essersi accorto dell'immensa erudizione del prigioniero moro, lo accoglie a corte e lo adotta: Ḥasan viene battezzato e diventa così Leone l'Africano (in latino *Joannes Leo de Medicis*)²⁴⁵. Il pontefice gli affida l'incarico di scrivere un libro in cui far confluire la sua profonda conoscenza del continente africano: la sua "Cosmographia de l'Affrica" (Leone Africano 2014), pubblicata nel 1526 in italiano, ha un grande successo e viene tradotta anche in altre lingue, configurandosi per molti secoli come il principale punto di riferimento per i geografi e gli esploratori europei interessati all'Africa (Bartels 2008:138-154). La storica Natalia Zemon Davis, nella monumentale biografia dedicata a Leone, per descrivere la sua vita fuori dal comune fa ricorso al concetto di "trickster", termine che nella letteratura antropologica indica una figura bizzarra, liminale e ambigua in grado di trasgredire e attraversare molteplici confini. Come Estebanico/Mustafa, anche Leone l'Africano/Ḥasan è, infatti, un mediatore e interprete di mondi, l'emblema di un'epoca connotata da inedite e intense connessioni.

di immagine per la quale il Marocco deve apparire agli occhi del mondo come un paese multiculturale, incline al dialogo e alla tolleranza.

²⁴⁴ Molti di loro sono mercanti, avvocati, notai e vanno a costituire la nuova borghesia di Fès, Casablanca, Tangeri, etc. Alcuni Moriscos, invece, fondano nel Seicento la temuta Repubblica corsara di Salé, specializzata nella pirateria: attaccare e depredare le navi cristiane non è solo una attività economica redditizia ma è un modo per vendicare la cacciata degli Andalusi dalla loro patria. Si veda Maziane 2007.

²⁴⁵ Per conoscere in maniera più approfondita la straordinaria "doppia vita" di Leone l'Africano si rimanda alla puntuale biografia scritta dalla storica Natalie Zemon Davis (2008). Di grande interesse è anche la lettura della biografia immaginaria e romanizzata ad opera del grande scrittore libanese Amin Maalouf (1986).

4.2. Road to Timbuctu: Aḥmad al-Manṣūr e la conquista del Songhay

Per quanto riguarda la storia interna del Marocco, un altro elemento fondamentale – che segna una discontinuità rispetto al passato – è il passaggio nel XVI° secolo dalle dinastie berbere “tribali” alle dinastie arabe “sceriffiane”, le quali rivendicano una discendenza diretta dal profeta Maometto²⁴⁶. La prima dinastia che governa il Regno tra il 1554 e il 1659 è quella dei Sadiani (in arabo: سعديون, *Sa‘diyyūn*; in berbero: ⵎⵓⵔⵉⵎⵓⵔⵉⵏ, *Isediyen*), provenienti dalla valle del Draa, nel sud del paese (Abitbol 2009:193-269, Laroui 2016:245-261, Oliver 1979:408-425, Ogot 1999:104-112, Rivet 2012:183-218)²⁴⁷. Dopo aver sconfitto i Wattasidi, spostano la capitale da Fès a Marrakech, dove fanno erigere il sontuoso palazzo El Badi: la città viene completamente ricostruita e torna allo splendore di un tempo (Abitbol 2009:228-230, Hess 1978:182-186). Il centro di gravità del Regno torna, così, a essere il Sud. I Sadiani sono considerati da diverse fonti come i pionieri della modernizzazione del Marocco (García-Arenal 2009, Institut des Études Africaines 1995, Kaba 1981:464): è in questo periodo che prendono corpo le fondamenta geopolitiche del paese come entità statale e geografica ben definita. Inoltre, nel “secolo dei Sadiani”, vengono implementate importanti riforme in campo militare (la riorganizzazione dell’esercito) ed economico (l’industrializzazione della produzione di zucchero in cui confluiscono molti schiavi Neri). Da questo punto di vista, secondo la storica Samia Errazzouki, la dinastia sadiana ha fornito un significativo contributo allo sviluppo del “capitalismo razziale” (Robinson 1983) che si diffonde tra le varie sponde dell’Atlantico (Errazzouki 2022).

In tale processo, un ruolo centrale è svolto dal sovrano Aḥmad al-Manṣūr, la figura più in vista della dinastia e uno dei personaggi più celebri della storia del paese. Dopo un lungo esilio nell’impero Ottomano, Aḥmad al-Manṣūr conquista il potere nel 1578, in seguito alla vittoria nella battaglia di Alcazar/Qaṣr al-kabīr. La “battaglia dei tre Re” (come viene anche denominata) si configura come un momento fondamentale della storia del Mediterraneo occidentale e dei rapporti tra Marocco e Europa (Abitbol 2009:214-220, Bovill 1952, García-Arenal 2009:6-21, Hess

²⁴⁶ García-Arenal evidenzia due fenomeni rilevanti e in parte inediti che riguardano il rapporto tra potere, religione e spiritualità e che avranno profonde conseguenze sulla storia politica e religiosa del Marocco nei secoli successivi: l’istituzionalizzazione del Sufismo in confraternite strutturate e il prestigio politico e spirituale acquisito dagli *chorfa*, i “nobili” che possono vantare una discendenza diretta del Profeta Maometto (García-Arenal 2009:49).

²⁴⁷ Partiti dal Sud del paese, i Sadiani riuniscono le tribù delle regioni meridionali della valle del Draa, del Souss, e del Haha e avanzano verso nord sotto la guida di Aḥmad al-Araj e del fratello Muḥammad al-Cheikh al-Mahdi. Conquistano Marrakech nel 1524 ma passeranno trent’anni prima che possano fare ingresso a Fès, capitale del regno Watasside, cacciando i predecessori e prendendo le redini di tutto il paese. Si veda Abitbol 2009:196-199.

1978:96-99), la cui memoria risuona nel presente (cfr. paragrafo 3.5): è vista al contempo come l'ultima crociata e come il primo tentativo (fallito) di invasione europea dell'Africa che prefigura l'impresa coloniale²⁴⁸. Il conflitto, che ha luogo il 4 agosto 1578 a Qaṣr al-Kabīr nel Marocco settentrionale, è innescato dalle mire espansionistiche di Dom Sebastian. Il giovane re del Portogallo, animato da un redivivo spirito crociato e da una profonda frustrazione per il declino dell'impero portoghese nelle Indie, decide di invadere l'Africa, nonostante la contrarietà dei suoi più stretti consiglieri. Il pretesto ufficiale per l'intervento militare consiste nell'appoggio che Dom Sebastian vuole garantire a Moulay Muḥammad (sovrano del Marocco dal 1574 al 1576) nel tentativo di riconquistare il trono marocchino sul quale si era insediato lo zio Abd al-Malek (1576-1578), tornato in patria dopo un ventennale esilio in terra ottomana con il fratello Aḥmad al-Manṣūr (1578-1603) (García-Arenal 2009:22-39). I tre Re perdono la vita in battaglia: Dom Sebastian rimane ucciso durante il combattimento, Moulay Muḥammad annega attraversando il fiume Ouādī al-Makhāzin, Abd al-Malik – probabilmente già malato di peste – muore nell'accampamento marocchino. Per il fronte portoghese è una disfatta totale che ha importanti effetti anche sullo scenario geopolitico europeo, sconvolgendone gli equilibri: in assenza di eredi diretti, la corona portoghese passa al lontano parente Filippo II, potente re di Spagna. Il Portogallo perde la propria indipendenza e viene annesso al vicino Regno iberico, rendendo quest'ultimo ancora più forte e temibile. Dall'altro lato, nonostante la morte dei due sovrani, la battaglia di Alcazar si rivela un vero e proprio trionfo per il Marocco. Venuti a mancare gli altri pretendenti al trono e forte del prestigio acquisito sul campo, Aḥmad al-Manṣūr sfrutta la ghiotta occasione e prende le redini del potere. La gloria di al-Manṣūr supera i confini del Marocco e si diffonde in Europa: il “re dei Mori” riceve messaggi e regali dalle principali cancellerie europee. Negli anni successivi, stringe importanti relazioni diplomatiche con diversi governanti europei, tra cui la Regina Elisabetta I, fortemente interessata ad assicurarsi, in funzione anti-spagnola, l'alleanza del vittorioso sovrano marocchino²⁴⁹. Secondo Matar, tra la Regina e Aḥmad al-Manṣūr si discute anche la possibilità di

²⁴⁸ La battaglia colpisce così profondamente l'immaginario europeo che in Inghilterra viene scritta un'opera teatrale attribuita a George Peele dal titolo “The Battle of Alcazar”, rappresentata tra il 1588 e il 1589. Il dramma mette in scena per la prima volta la figura del Moro, che avrà molta fortuna nel teatro britannico ed europeo dei secoli successivi. Si vedano Bartels 2007 e 2008, Matar 2005:13-20.

²⁴⁹ Nel 1600, il sultano invia un proprio ambasciatore a Londra, accompagnato da una delegazione di 17 persone. La visita di Abd al-Wāhid bin Mas'ūd suscita grande interesse nella società inglese e il diplomatico viene immortalato in un celebre ritratto passato alla storia con il titolo “The Moorish Ambassador” che per molti esperti potrebbe aver ispirato Shakespeare nella creazione del personaggio di Otello (cfr. paragrafo 3.5). Sui rapporti storici e diplomatici tra Marocco e Regno Unito si vedano Brown 2012, Matar 1999 e 2005.

organizzare una spedizione congiunta alla conquista dell'America (Matar 1999:9, Matar 2005:26). Il sultano è dotato di una visione geopolitica lucida e lungimirante e ha ben compreso che il centro del mondo si è ormai spostato nell'Atlantico: sviluppa così una propria "Atlantic Policy", partendo dal porto di Agadir con la volontà di connettere l'oceano e il Sahara, le caravelle e le carovane (Brown 2015:194, García-Arenal 2009:140-141).

Nonostante il prestigio acquisito, tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento il Marocco si trova comunque in una posizione scomoda, è uno "stato-tampone" (Rivet 2012:186) schiacciato tra le due grandi potenze dell'epoca (Braudel 1972, Hess 1978, Rogerson 2010): gli Spagnoli a Nord e l'impero ottomano a Est, capace di controllare il resto del Maghreb. Per portare avanti la sua *politique de grandeur*, basata sulla volontà di creare un califfato in grado di rivaleggiare con gli Ottomani e contrastare l'avanzata europea, Aḥmad al-Manṣūr non può fare altro che guardare a Sud (Abitbol 2009:223, Bennison 2001:22, Cory 2009:197, Dahiru 1981). Il sultano inizia così a progettare la conquista del regno del Songhay nell'ambiziosa prospettiva di un'unificazione politica tra le due rive del Sahara sotto l'egida marocchina (Abitbol 2009:236-254, El Hamel 2019:239-245, Matar 2004). Il suo interesse è anche di ordine economico: il sovrano vuole recuperare l'egemonia totale delle rotte occidentali del commercio transahariano e sconvolgere i termini di scambio in favore del Marocco, limitando la concorrenza ottomana (Brett 1984)²⁵⁰. Inoltre, punta a prendere il controllo delle miniere di sale nella regione di Taghaza (Conrad 2010:120-123) L'"avventura sudanese" si inserisce dunque all'interno di un'ideologia califfale in cui le ragioni geopolitiche si intrecciano con istanze religiose e spirituali (Cory 2009:180, Cory 2013, Mouline 2009)²⁵¹.

Nel mettere a punto la spedizione, al-Manṣūr si trova, però, a dover affrontare una questione di natura teologica e giuridica: il Songhay è un paese musulmano a cui in teoria non potrebbe dichiarare guerra. Nel tentativo di legittimare il suo progetto bellico ed espansionistico, egli ricorre innanzitutto a un argomento "concreto" e suggestivo in grado di stimolare l'immaginario comune: la conquista del Songhay e delle sue presunte ricchezze (oro e schiavi) permetterebbe al Marocco di rafforzarsi e meglio equipaggiarsi in vista di un *jihād* contro i nemici cristiani con l'obiettivo di

²⁵⁰ È evidente come, anche se il baricentro dei traffici si è spostato altrove, le rotte transahariane rivestano tuttavia un'importanza strategica nel Marocco moderno (Abitbol 1980:15, Wright 2007:49)

²⁵¹ Nella sua monografia dedicata a Aḥmad al-Manṣūr, García-Arenal mette più volte in evidenza l'importanza della mobilitazione del sufismo, della retorica messianica e del mito del *jihād* nella politica del sovrano, in particolar modo nell'ambito dell'"avventura sudanese" (García-Arenal 2009:49-55, 124-125, 126-130).

ricquistare *Al-Andalus*, la cui perdita rappresenta ancora una ferita aperta (Abitbol 2009:222, García-Arenal 2009:102-103). Inoltre, il sultano fa ricorso in maniera inedita anche ad argomentazioni che mobilitano i concetti di lignaggio e “razza”, proclamando la superiorità dei Marocchini sui “Sudanesi” (Matar 2004:148, 155). Errazzouki parla a tal proposito di una vera e propria “svolta razziale” (Errazzouki 2022).

Nonostante le perplessità e le rimostranze di alcune autorità religiose islamiche, la spedizione prende avvio ufficialmente nell’ottobre del 1590 quando un’armata composta da circa cinquemila soldati²⁵² lascia Marrakech per raggiungere il Songhay. L’esercito marocchino è una compagine meticcia (Benachir 2001: 53-54), la cui lingua franca è lo spagnolo e al cui interno militano molti “Bianchi” di origine europea (tra cui i prigionieri della battaglia di Alcazar) guidati dal rinnegato di origini andaluse Jawdar Bāshā, nato Diego de Guevara (García-Arenal 2009:97-98, Gomez 2018:267-268, Hess 1978:116-118).

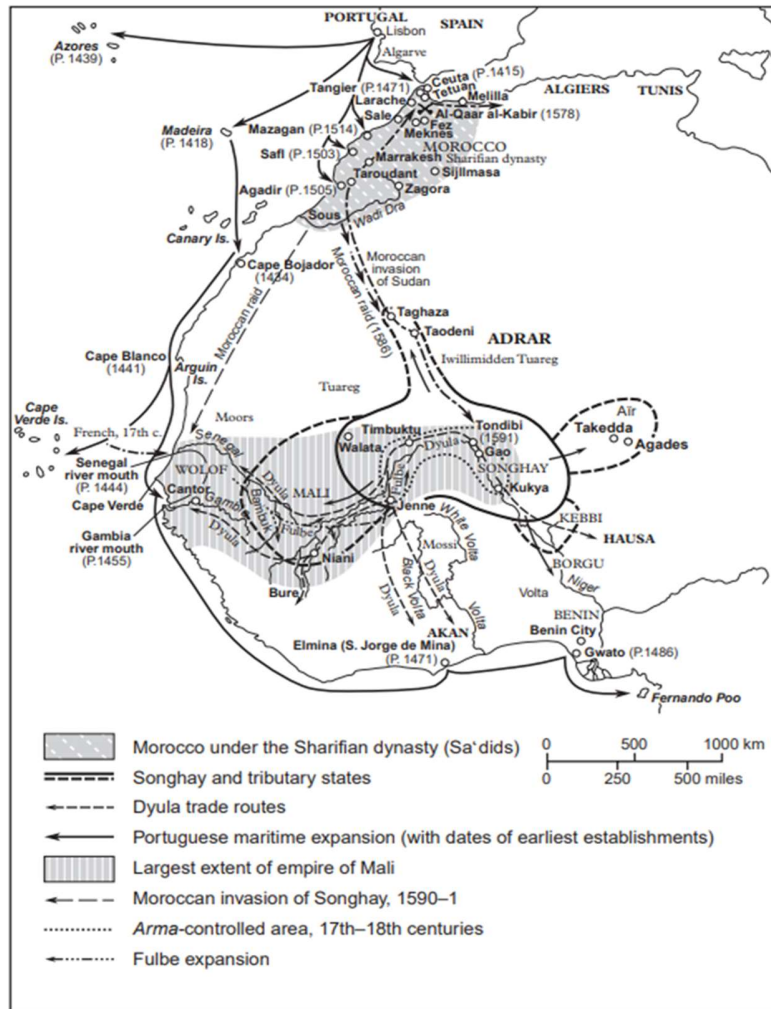
Dopo aver attraversato il deserto per mesi, la spedizione giunge a Tondibi sul fiume Niger dove il 13 marzo 1591 si svolge la battaglia decisiva: l’esercito marocchino, dotato di armi da fuoco acquistate da Portoghesi e Inglesi (Austen 2012:73, Cook 1994), ha la meglio sulle truppe del Songhay capitanate dall’imperatore Askia Ishaq II ed entra così vittorioso a Gao (1591) e in seguito a Timbuctu (1594)²⁵³. La maggior parte dei soldati marocchini non tornerà in patria, sposerà donne locali e diventerà una potente casta militare: gli Arma (Abitbol 1979a, Delafosse 1924:169)²⁵⁴.

I Sadiani non riusciranno a creare un impero duraturo e stabile a sud del Sahara (Cory 2009:194-200, Delafosse 1924:165-167): la loro si rivelerà sostanzialmente una vittoria effimera anche se la regione rimarrà sotto l’influenza marocchina per diversi secoli, nonostante le resistenze della popolazione locale (Kaba 1981). La conquista del Songhay da parte di Aḥmad al-Manṣūr rappresenta tuttavia un passaggio cruciale della storia dell’Africa occidentale in quanto sancisce la fine dell’epoca dei grandi imperi medievali, durata più di mille anni, e l’ingresso in una nuova fase contraddistinta da inedite formazioni geopolitiche (Lagamma 2020:10-11, mappa dei vecchi e nuovi Stati).

²⁵² Cinquemila soldati secondo le stime di García-Arenal (2009:97), tre o quattromila secondo Cory (2009:179), addirittura ventimila per Rivet (2012:191).

²⁵³ La storia della conquista del Songhay può essere ricostruita grazie a fonti locali westafricane scritte in arabo come il *Tārīkh al-Fattash* e il *Tārīkh al-Sūdān* (Houdas-Delafosse 1964, Hunwick 1999b e 2003). Altre fonti includono: il panegirico di Al-Fishtālī, i resoconti di viaggiatori europei, la corrispondenza del sultano. Si veda Cory 2009:185-186.

²⁵⁴ Gli Arma sono ancora presenti nel nord del Mali. Ad esempio, il noto musicista maliano Ali Farka Touré, uno dei maggiori interpreti del blues africano e star della *world music*, era un discendente degli Arma.



6 Morocco and the western Sudan, 1400–1800

Figura 64: il Marocco e l'Africa occidentale tra il 1400 e il 1800. Si può notare la zona conquistata dai marocchini nella spedizione del Songhay. Fonte: Oliver-Atmore 2001:58.

In Marocco l'impresa viene celebrata come un trionfo che alimenta ulteriormente il mito di Aḥmad al-Manṣūr a cui viene attribuito l'epiteto di *al-Dhahabī*, "il Dorato" in ragione dell'oro africano conquistato (El Hamel 2019:245). Il fedele funzionario e poeta di corte al-Fishtālī esalta la vittoria con parole evocative e significative, giocando sull'opposizione tra nero e bianco:

«L'armata del giorno si è scagliata contro l'armata della notte
e la bianchezza dell'una ha cancellato la nerezza dell'altra.
Gli stendardi del tuo esercito si sono innalzati sopra i neri

e la loro massa bianca, che fluttuava, ha brillato in questo orizzonte di tenebre come la colonna dell'alba
che svetta nell'oscurità della notte»

(riportato da Abitbol 2009:249, traduzione mia dal francese)

Inoltre, la spedizione sudanese ha come rilevante conseguenza un grande afflusso di schiavi Neri verso il Marocco, che vengono impiegati principalmente in ambito domestico, a Palazzo, nell'esercito ma anche nelle piantagioni di canna da zucchero²⁵⁵. La nuova ondata di schiavi comprende anche un consistente numero di notabili locali già islamizzati (Heers 2003:60). È il caso di Aḥmad Bābā al-Timbuktī²⁵⁶ che da Timbuctu viene portato a Marrakech dove trascorre quindici anni della sua vita (Hunwick 1962) durante i quali scrive un celebre trattato sulla schiavitù ispirandosi alle leggi islamiche e criticando l'impresa marocchina (Hunwick-Harrak 2000): lo studioso non mette mai in discussione l'istituzione della schiavitù ma evidenzia come essa debba essere regolata da motivi religiosi, non razziali (Cleaveland 2015, Gratien 2013, Hunwick 2000, El Hamel 2019:135-143). Egli dunque riconosce la differenza tra "Bianchi" (*bidān*) e "Neri" (*sudān*) ma rifiuta l'equivalenza tra *Bilād al-Sūdān* e miscredenza, tra schiavitù e Nerezza e distingue dunque tra popoli Neri schiavizzabili (i "pagani") e non (i musulmani) (Hunwick 1999a, Lovejoy 2019:148, Sikainga 1998:63).

La morte di Aḥmad al-Manṣūr nel 1603 getta il paese in uno stato di precarietà e declino: l'accesa rivalità, fatta di complotti ed esplicita violenza, tra i figli del sultano conduce alla formazione di vari potentati regionali e a una totale frammentazione del Marocco, aggravata dal riaccendersi dello storico antagonismo tra le varie tribù arabo-berbere e dall'ennesima epidemia di peste (Abitbol 2009:254-256).

L'eredità di Aḥmad al-Manṣūr è rimasta però viva nei secoli: egli viene ricordato e celebrato ancora oggi come uno dei più abili e visionari (ma anche spietati) sovrani del Marocco e del mondo arabo-

²⁵⁵ Uno dei progetti voluti da Aḥmad al-Manṣūr per lo sviluppo economico del paese è la *mise en place* di piantagioni di canna da zucchero nelle regioni del Marocco sud-occidentale per avviare una produzione industriale destinata all'esportazione. L'approvvigionamento di schiavi neri è anche finalizzato a questo inedito progetto (El Hamel 2019:249-251, Mouline 2009:376-377). Molti schiavi giunti in Marocco dopo la conquista del Songhay finiscono così nelle piantagioni ma la produzione di canna da zucchero non raggiungerà mai livelli competitivi a causa delle condizioni ambientali e climatiche della regione, per quanto inizialmente mostrasse risultati incoraggianti. Il progetto verrà dunque presto abbandonato dai successori di al-Manṣūr

²⁵⁶ Bābā, per via paterna, è di origine Ṣanhāja/Zenaga (etnonimo da cui probabilmente deriva l'odierno nome Senegal), un popolo berbero che vive a sud del Sahara almeno dal X° secolo. Potendo contare su una genealogia berbera, probabilmente Bābā non si era mai percepito come "Nero" fino alla sua cattura e al suo trasferimento in Marocco (Cleaveland 2015:55). Questo forse in parte spiega la sua ambiguità nei confronti della schiavitù, istituzione che non mette mai veramente in discussione.

musulmano. Aḥmad al-Manṣūr inaugura un modo di pensare, esercitare e rappresentare il potere che sarà poi preso a modello da un altro famoso sultano marocchino: Moulay Ismā'īl. In una miniatura ottomana del XVII° secolo, al-Manṣūr viene rappresentato mentre è a cavallo nei giardini del sontuoso Palazzo El Badi di Marrakech, accompagnato da due schiavi Neri (con il caratteristico copricapo rosso), uno dei quali sorregge un parasole sempre di colore rosso. Questa iconografia del potere (Rivet 2012:209-210), che *a latere* mette in luce l'intreccio tra il destino dei Neri marocchini e lo Stato moderno, entra a far parte dell'immaginario comune e viene ripresa nei secoli successivi (vedi figura 68) fino ai nostri giorni (vedi figure 69,70, 71).



Figura 65: Aḥmad al-Manṣūr in una miniatura ottomana del XVII° secolo (fonte: Zamane).

4.3. La “Guardia Nera” di Moulay Ismā‘īl: un *turning point* nella storia della “razza” in Marocco

Dopo i decenni tumultuosi in seguito alla morte di Aḥmad al-Manṣūr, il Marocco ritrova stabilità e unità con l’avvento degli Alawiti (1659-oggi) (in arabo: سلالة العلويين الفيلايين, *Sulālat al-‘Alawiyyīn al-Fīlāliyyīn*), una dinastia araba di origine sceriffiana proveniente dalla Valle del Draa (Abitbol 2009:270-337, Laroui 2016:271-287, Ogot 1992:112-119, Rivet 2012:219-258). Tale dinastia, in grado di combinare la *baraka* (la “grazia”, il prestigio spirituale dovuto alla discendenza diretta dal Profeta) e la forza militare e diplomatica, è ancora attualmente al potere. Il capostipite è Moulay Rachīd che si preoccupa immediatamente di riprendere il controllo delle vie carovaniere, inviando una delegazione a Timbuctu per assicurarsi la fedeltà degli Arma (Abitbol 1980:8-9, Abitbol 2009:272-274). Il più celebre e potente sovrano alawita è, però, Moulay Ismā‘īl²⁵⁷, capace di mantenere per tutta la durata del suo lungo regno (55 anni dal 1672 al 1727) l’unità e la stabilità del paese, reprimendo le fazioni ribelli e instaurando solide alleanze commerciali e diplomatiche con l’Europa, l’Impero Ottomano, il *Bilād al-Sūdān*. In continuità con la “politica africana” di Aḥmad al-Manṣūr, Moulay Ismā‘īl ritiene centrali i traffici transahariani e coltiva attentamente i rapporti con l’Africa Nera per garantirsi un costante rifornimento di oro e schiavi (Abitbol 2009:287-294, El Hamel 2019:336-338).

Per quanto riguarda la politica interna, l’obiettivo principale del sovrano è porre le basi del *makhzen*²⁵⁸, uno stato forte, centralizzato, capace di superare i rapporti clientelari con le tribù in quanto fonte di ribellione, caos e instabilità (Mercer 1977). Per disarmare e disinnescare il potere delle formazioni tribali arabe e berbere, Moulay Ismā‘īl progetta di creare (sul modello dei giannizzeri turchi) un esercito professionale, potente e fedele, composto da elementi “esterni” alle tribù, ovvero i Neri nel caso del Marocco (Benachir 2005, Botte 2012, Delafosse 1923, El Hamel 2013, Gray 1975:149-150, Meyers 1983). La presenza di Neri negli eserciti marocchini e

²⁵⁷ Nella letteratura europea Moulay Ismā‘īl è stato spesso rappresentato in modo stereotipato, caricaturale. Si veda, ad esempio, la narrazione di Brooks (Brooks 1693). Sulla costruzione occidentale dell’immagine del sultano marocchino come “despota orientale” si rimanda a Kninah 2015:108-129.

²⁵⁸ Questo termine tipicamente marocchino, che significa letteralmente “magazzino” e “granaio”, viene utilizzato metonimicamente per indicare il territorio sottomesso a imposte e quindi controllato dallo Stato. Il *Bilād al-Makhzen* (“la terra del makhzen”) si contrappone al *Bilād al-Siba*, “la terra della dissidenza, del disordine”, ovvero quelle aree gestite dall’autorità tribale che sfuggono al controllo dell’autorità centrale. Oggi il termine “makhzen” viene comunemente usato in Marocco per indicare lo Stato, il governo e nello specifico l’apparato di potere (formato da notabili reali, personale militare di alto livello, proprietari terrieri, capi dei servizi di sicurezza, funzionari pubblici, etc) che ruota attorno al Re. Per approfondire il significato di questa importante nozione si rimanda a Rivet 2012:46-51.

maghrebini non è certo una novità in quanto, come abbiamo visto, è attestata sin dai tempi degli Almoravidi (e poi degli Almohadi, dei Merinidi e dei Sadiani) (El Hamel 2019:201-206, 249) e molto probabilmente ancor prima nell'armata di Ṭāriq ibn Ziyād durante la conquista di *al-Andalus* nel VIII° secolo (El Hamel 2019:191) e nelle milizie omayyadi in Andalusia e fatimidi in *Ifriqiya* (Meouak 2012:46-48). Il progetto di Moulay Ismā'īl è tuttavia segnatamente ambizioso e singolare: per Botte è un caso unico nel mondo musulmano (Botte 2012:242). Nella visione di El Hamel, costituisce un vero e proprio *turning point* nella storia del Marocco (El Hamel 2019). Anche secondo Benachir, rappresenta una rottura radicale nella storia del paese: il destino dei Neri marocchini si intreccia ineluttabilmente al potere dello Stato moderno, separato ormai dalla società civile (Benachir 2001:103).

Per costruire il suo esercito personale, Moulay Ismā'īl ordina la coscrizione obbligatoria e la schiavizzazione di tutti i Neri²⁵⁹ presenti in Marocco, anche se (nati o resi) liberi e/o (nati o diventati) musulmani²⁶⁰. Questa decisione viola, però, le prescrizioni coraniche che vietano la riduzione in schiavitù dei credenti (indipendentemente dal colore della loro pelle) e conduce a un duro scontro tra il sovrano e le autorità religiose locali, nello specifico gli ulema di Fès (Botte 2012:251-256, El Hamel 270-279, Meyers 1983:45-47). Moulay Ismā'īl si rivolge addirittura alla prestigiosa università islamica di Al Azhar in Egitto (El Hamel 2006:193): nel tentativo (fallito) di convincere le autorità religiose della legalità del suo progetto, il sultano pone l'accento sul passato pagano e sulla natura servile dei Neri. Essi sono forti, buoni e fedeli se rimangono schiavi, altrimenti tornano a essere miscredenti e selvaggi (El Hamel 2019:279-284).

Il progetto del sovrano incontra non solo l'ostilità di alcuni ulema ma anche l'opposizione di molti Neri liberi/musulmani che non accettano di assumere uno status servile (El Hamel 2019:287).

Nonostante i malumori e i contrasti, Moulay Ismā'īl impone la propria volontà e il progetto va in porto: nel corso degli anni successivi, più di 220.000 neri marocchini²⁶¹ diventano *'Abīd al-Bukhārī*

²⁵⁹ Per Kaké la scelta di circondarsi di Neri è legata anche a una forma di coscienza e solidarietà razziale: Moulay Ismā'īl è, infatti, per metà Nero (figlio di un sultano di origini arabe sceriffiane e di una concubina Nera) e tra le sue mogli figura la potente Zaydana, ex schiava di origine subsahariana (Kaké 1969). Si veda anche Botte 2012:241-242. El Hamel, tuttavia, respinge tale ipotesi e afferma che Moulay Ismā'īl si è sempre percepito come "arabo", in virtù della nobile e prestigiosa filiazione paterna (El Hamel 2019:269-270). In tal senso, il sistema marocchino non mette l'accento sulla purezza razziale ma sul lignaggio patrilineare che definisce l'identità razziale (El Hamel 2019:162). In un recente e caustico articolo dedicato a "Black Morocco", tuttavia, lo studioso Hisham Aidi critica l'interpretazione di El Hamel, affermando che per molti Neri marocchini Moulay Ismā'īl si configura come un "re Nero" (Aidi 2023).

²⁶⁰ Come rilevato da Meyers, si tratta in gran parte di Neri marocchini (*haratin* e schiavi locali, acquistati dai privati). I "nuovi" schiavi portati dal *Bilād al-Sūdān* sono una minoranza (Meyers 1977).

²⁶¹ All'avvio del progetto nel 1699, la coscrizione riguarda circa 14.000 neri marocchini. Trent'anni più tardi, gli *'Abīd al-Bukhārī* sono 150.000 su una popolazione totale di 2 milioni di persone (Benachir 2005:217, El Hamel 2010).

ovvero gli “schiavi di Bukhārī”, così chiamati in quanto i nuovi soldati prestano giuramento sul libro dei detti del Profeta (*ḥadīth*) raccolti da Bukhārī²⁶².



Figura 66: Un soldato della Guardia Nera, illustrazione del testo “Estat présent de l’empire de Maroc” di François Pidou de Saint-Olon (1694) (fonte: Bliibliothèque Nationale de France/Bindman-Gates-Dalton 2011b:139).

La “Guardia nera”, che va a formare lo scheletro del *makhzen* alawita, ha principalmente il compito di difendere e proteggere il sultano e la sua famiglia ma ricopre anche funzioni amministrative come la riscossione delle imposte presso la popolazione locale. Nonostante lo status ufficiale di “schiavi”, gli *‘Abīd al-Bukhārī* diventano così una potente e temuta casta militare che gode di molti privilegi accordati dal sovrano. Per garantirsi la loro fedeltà, inoltre, Moulay Ismā‘īl li tiene separati

Secondo ulteriori stime tratte dai registri degli schiavi scoperti e studiati da El Hamel, sarebbero addirittura circa 220.000 (El Hamel 2019:285).

²⁶² Il *Ṣaḥīḥ* di al-Bukhārī è la più importante raccolta di detti del Profeta e costituisce una delle fonti più autorevoli della religione islamica. I membri della Guardia Nera giurano su questo libro e non sul Corano perché, come abbiamo già detto, il Corano non ammette la schiavitù di credenti musulmani.

dagli altri schiavi e dal resto dei marocchini, sfruttando a proprio favore le divisioni interne (per colore ma anche per status sociale) della popolazione locale (Meyers 1977): fa costruire villaggi ad hoc in cui i membri della Guardia Nera devono vivere, sposarsi tra di loro, ricevere una formazione professionale adeguata per poi essere integrati nell'esercito (all'interno del quale possono occupare anche ruoli apicali) o lavorare a Palazzo come domestici, eunuchi o concubine (El Hamel 2019:303-340).

Il progetto di Moulay Ismā'īl rappresenta un momento cruciale nella storia delle relazioni razziali in Marocco e si configura come un unicum nel mondo arabo-islamico in quanto, arrivando financo a porsi in contrasto con le prescrizioni religiose, stabilisce un'associazione sempre più stretta tra schiavitù e Nerezza. Per secoli, il sistema della schiavitù in Marocco si è caratterizzato per una grande complessità ed eterogeneità: all'epoca di Moulay Ismā'īl, alla fine del Seicento, sono presenti nel paese molti schiavi Bianchi, cristiani presi in ostaggio dalle navi corsare durante le incursioni piratesche nel Mediterraneo (Milton 2005)²⁶³. Questo tipo di schiavitù/cattività si iscrive nella secolare ostilità, intrisa di fanatismo religioso, tra Islam e Cristianità. Gli schiavi cristiani, catturati nell'ambito del "jihād del mare", vengono impiegati principalmente nella costruzione di edifici reali, in particolar modo nella nuova capitale Meknès (Bono 2005:68). Altri (i cosiddetti "rinnegati") si convertono all'Islam, entrando nell'esercito o praticando attività commerciali di rilievo²⁶⁴. Le donne diventano mogli o concubine di uomini di potere (anche di sultani), acquisendo molto spesso a loro volta ricchezza e prestigio (Matar 2005:92-110).

²⁶³ Il Seicento è l'epoca d'oro della "corsa barbaresca": i pirati di Tunisi, Tripoli e soprattutto Algeri spadroneggiano nel Mediterraneo, compiendo razzie e saccheggi delle coste e navi europee con il beneplacito della Sublime Porta. In Marocco, nel periodo turbolento che segue la morte di Aḥmad al-Manṣūr, viene fondata dai Moriscos la Repubblica corsara di Salé nel 1627. I pirati di Salé hanno il vantaggio di poter agire anche nell'Atlantico, nelle zone attraversate dalle navi provenienti dalle Americhe: la piccola città marocchina inizia così ad attrarre avventurieri e mercanti di varie origini, diventando un centro cosmopolita e multiculturale. Con la salita al trono di Moulay Ismā'īl, la città-Stato viene inglobata nel Regno e la prospera economia corsara viene centralizzata dal sultano: tutti i prigionieri europei devono essere portati nella capitale Meknès per essere riscattati, rivenduti o impiegati nei lavori pubblici. Il sovrano usa il "bottino umano" della corsa come merce di scambio per chiedere il ritorno dei prigionieri maghrebini in Europa o come arma diplomatica per far pressione sugli Europei in modo da garantire al Regno migliori accordi commerciali e politici. Si veda Maziane 2007. Si rimanda altresì alla puntata "Les pirates de Salé" del podcast "Histoire" di Radio Maarif (in francese, con la professoressa Leila Maziane). Anche nel corso del XVIII° secolo, l'economia corsara ha un ruolo fondamentale in Marocco e nel Mediterraneo ma tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento le potenze "occidentali" esercitano una sempre maggior pressione sui regni maghrebini affinché pongano un freno alla pirateria: tale pressione porta a vari accordi diplomatici ma anche ad aspri conflitti in cui intervengono anche gli Stati Uniti (nelle cosiddette "guerre barbaresche"). Si vedano Allison 1995, Leiner 2006. Su questo tema si veda anche Bono 1993, 2005.

²⁶⁴ Molto spesso i "rinnegati" diventano pirati e trovano rifugio nei porti di Algeri, Salé, Tunisi o Tripoli, guadagnando libertà, fama e soldi attraverso l'attività corsara. Dal punto di vista letterario, questo tema è stato trattato sapientemente da Massimo Carlotto nel suo bel romanzo "Cristiani di Allah" (Carlotto 2008).

Diversamente dai Neri, i Bianchi possono comunque essere riscattati e tornare in patria²⁶⁵. Tra schiavi Neri e schiavi Bianchi²⁶⁶ vi sono così molteplici differenze a partire dalla terminologia per definirli: lo schiavo Nero è chiamato *'abd*, lo schiavo bianco *asīr*. (che può essere tradotto con “prigioniero”) (Beach 2013:339, Matar 2005:114) o *mamlūk* (letteralmente “posseduto”) (Dali 2012:344, Meouak 2012:25). Alle due tipologie di schiavi vengono generalmente assegnate mansioni diverse e rare sono le occasioni di incontro tra i due gruppi: spesso prevale un senso di ostilità, soprattutto nei confronti degli *'Abīd al-Bukhārī*, considerati gli agenti del potere dispotico del sultano (Dakhliā 2012). Sono possibili, però, forme di solidarietà (Dakhliā 2012:220) e intimità: come riportato nel libro di memorie di Thomas Pellow (prigioniero inglese al servizio di Moulay Ismā'īl), gli schiavi Bianchi e i rinnegati possono (o devono) sposare occasionalmente donne Nere (Beach 2013:340-341)²⁶⁷.

La costituzione della Guardia Nera accelera, tuttavia, il processo di razzializzazione della schiavitù, associandola sempre più spesso alla Nerezza. La *mise en esclavage* dei Neri marocchini ha un profondo senso politico: come suggerisce la teoria storico-antropologica elaborata da Meillassoux riguardo la schiavitù in Africa, lo schiavo è l'anti-parente, ovvero colui che è privo di legami tribali e vincoli famigliari (Meillassoux 1986). Circondarsi di schiavi Neri, elementi visti come “esterni” rispetto alla tradizionale società arabo-berbera, significa costruire attorno a sé un cordone di sicurezza che si fonda sull’“alterità” degli schiavi (e sulla loro fedeltà al sovrano) e che permette di tenersi al riparo dalle manovre sospette delle tribù²⁶⁸. Per fare ciò, Moulay Ismā'īl elabora una costruzione ideologica, atta a giustificare l'asservimento di massa, che oscura le origini autoctone di molti Neri marocchini e presenta la Nerezza come una caratteristica allogena, una categoria sociale strettamente collegata allo status servile.

²⁶⁵ Per approfondire il tema dei rapporti tra schiavi Bianchi e Neri nel Maghreb si rimanda a Beach 2013, Bennett 1960 e al volume curato da Botte e Stella (2012), in particolare ai saggi di Botte (2012), Dakhliā (2012), Dali (2012), Meouak (2012).

²⁶⁶ Tale distinzione è comunque troppo netta: deve essere sfumata, tenendo conto della diverse nuances di colore e provenienza. Si veda a tal proposito Plazolles Guillen 2012:120-125.

²⁶⁷ Le memorie e i racconti (che iniziano a circolare tra Seicento e Settecento) degli schiavi europei nel Maghreb costituiscono una fonte fondamentale per ricostruire la società maghrebina del tempo e il sistema di schiavitù che la caratterizza. A tal proposito si vedano Baepler 1999, Beach 2013, Bekkaoui 2011, Davis 2003, Morsy 1983, Sears 2012, Vitkus 2001.

²⁶⁸ A proposito dell'impero ottomano (ma lo stesso discorso vale per il Marocco), Michel annota “il potere reale di questi schiavi, generali d'armata, teste pensanti e influenti nelle corti principesche, non minaccia mai la dinastia in carica nella misura in cui quest'ultima, per definizione, poggia sulla genealogia e sull'appartenenza al lignaggio” (Michel 2020:40, traduzione mia dal francese).



Figura 67: “Un soldato marocchino della Guardia Nera”, Stefano Ussi (1880 circa) (fonte: Wikimedia).

Per il sovrano, ogni Nero presente in Marocco proviene dal *Bilād al-Sūdān* ed è (o è stato) uno schiavo. Tale concezione appiattisce la storia complessa e molteplice dei Neri marocchini e dissolve la “tradizionale” distinzione tra *‘abīd* e *haratin*²⁶⁹. Questi ultimi vengono considerati dal sultano come ex schiavi liberati quando con ogni probabilità sono i discendenti degli abitanti autoctoni del Sud (El Hamel 2002, 2006). Come abbiamo più volte ripetuto nel precedente capitolo, la schiavitù non è l’unica causa della presenza dei Neri in Marocco: le regioni meridionali del paese sono abitate da tempo immemore da popolazioni Nere libere. Il discorso ideologico di Moulay Ismā‘īl mistifica quindi la verità storica, stabilendo un’equivalenza assoluta tra “Nero” e “schiavo”. Il sultano, inoltre, mette in atto una frattura sociologica e topografica, separando simbolicamente e

²⁶⁹ Lo statuto sociale ed etnico degli Haratin è piuttosto ambiguo (Sikainga 1998:58): molto probabilmente sono i discendenti delle popolazioni nere libere del Sud, però sono neri, privi di proprietà terriere e genealogia, considerati inferiori e subalterni dagli Arabi/Berberi della regione. Per questo, si ritiene che possano avere origini servili: in tal senso sarebbero ex schiavi liberati. Per El Hamel, invece, sono “persone libere di seconda classe” (El Hamel 2006:180). Con le trasformazioni economiche-politiche introdotte dall’amministrazione coloniale e proseguite poi in epoca postcoloniale (ad esempio, l’emigrazione a livello nazionale e transnazionale), molti Haratin hanno avuto la possibilità di diventare proprietari terrieri: vi è stato dunque un significativo cambiamento nel panorama etno-politico della regione (Ilahiane 2001, 2002).

fisicamente i Neri dal resto della società. Ciò favorisce, in misura decisamente maggiore rispetto al resto del Maghreb, la conservazione di un'identità e di una cultura "afro-marocchine" (Botte 2012:244) (cfr. capitolo 5). Tale frattura, che si realizza lungo una precisa "linea del colore", si configura come un vero e proprio "contratto razziale" (Mills 1997) che implica un cambio di prospettiva: la melanina diventa il principale criterio di "schiavizzabilità" mentre la religione passa in secondo piano o meglio è la genealogia dei Neri a prendere il sopravvento sul loro status religioso, il loro "passato pagano" a prevalere sulla presente adesione all'Islam. In tal senso, anche se innesca un vasto processo di razzializzazione della società, il progetto di Moulay Ismā'īl poggia pur sempre su logiche socio-religiose e non su teorie (pseudo)scientifiche della "razza" come accade in Occidente (anche se non si può escludere un'influenza di tali teorie sulla visione del sultano). La costituzione del corpo degli *'Abīd al-Bukhārī* segna dunque una svolta cruciale nella storia dei Neri marocchini, generando effetti paradossali: da un lato, il regime discorsivo che accompagna il progetto di Moulay Ismā'īl li colloca in una posizione sociale subordinata ("sono schiavi"), marginale e "altra" rispetto le coordinate storiche-geografiche del paese ("provengono dal *Bilād al-Sūdān*"). Dall'altro, però, essi diventano un elemento fondamentale dello Stato moderno: come scrive Roger Botte "il colore della loro pelle costituisce l'uniforme stessa del *makhzen* e dell'autorità" (Botte 2012:239). Tra il sovrano alawita e la "sua" Guardia Nera si instaura infatti un solido e duraturo legame che costituisce il fulcro della raffigurazione iconica del potere, anticipata da Aḥmad al-Manṣūr e tuttora viva e visibile (Becker 2020:51-55).

Nel 1832, Eugène Delacroix viaggia in Marocco al seguito di una delegazione diplomatica francese inviata dal re Luigi Filippo: è uno dei primi artisti europei a visitare il paese maghrebino e ne fornisce un'inedita e folgorante rappresentazione visiva (Kninah 2015:149-182, Lespes 2017:41-44). Tra i vari soggetti immortalati da Delacroix, spicca il ritratto del sultano Moulay Abderrahmane, colto nel momento in cui esce dal palazzo reale di Meknès, contornato da alcuni membri della Guardia Nera che lo accompagnano e lo proteggono durante la sua apparizione pubblica. Uno dei soldati regge l'iconico ombrellino rosso, simbolo dell'autorità imperiale (vedi figura 67). Quasi duecento anni più tardi, Mohamed VI, attuale rappresentante della dinastia alawita e re del Marocco, in varie occasioni prestigiose (tra cui la storica visita di Papa Francesco nel 2019) sfila pubblicamente a cavallo, in abiti tradizionali e circondato dalle sue guardie del corpo (spesso discendenti degli *'Abīd al-Bukhārī*), mettendo in scena la medesima iconografia del potere dinastico di cui i Neri sono parte costitutiva, imprescindibile (vedi figure 69, 70, 71).



Figura 68: Ritratto del sultano del Marocco, Eugène Delacroix (1862) (fonte: Wikimedia).



Figura 69,70, 71: alcune recenti apparizioni pubbliche di Re Mohamed VI (fonte:Black Moroccans/Instagram).

Riassumendo, in riferimento al Marocco moderno precoloniale, sono due i punti fondamentali da rilevare in merito alla questione della Nerezza e delle relazioni transahariane:

- con l'avvio dell'espansionismo europeo, dopo la "Conquista dell'America", il commercio transahariano perde di centralità e il ruolo di mediazione dei mercanti arabo-berberi si ridimensiona notevolmente nel momento in cui gli Europei approdano sulle coste dell'Africa occidentale, riuscendo ad aggirarli. Tuttavia, il sistema di scambi tra le due rive del Sahara, adattandosi alle circostanze e diversificando le merci, rimane fondamentale per l'economia di questa parte di mondo. Fino all'avvento del colonialismo nella regione (tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento), inoltre, la tratta schiavistica resta attiva. In uno scenario mondiale e regionale di nuovi equilibri geopolitici in continua evoluzione, il Sud rappresenta così per il Marocco un'area di costante e cruciale interesse strategico come dimostrano le iniziative politiche e militari delle dinastie moderne (i Sadiani e gli Alawiti).

- la presenza di Neri nel Marocco moderno è indubbiamente più consistente e visibile, soprattutto dopo la spedizione nel Songhay di Aḥmad al-Mansūr e la costituzione della Guardia Nera da parte di Moulay Ismā'īl. Quest'ultima si configura come una vera e propria svolta nella storia dei Neri marocchini, oltre a rappresentare un unicum nel mondo arabo-musulmano: il progetto del sultano conduce, infatti, a una sempre più stretta associazione tra schiavitù e Nerezza con tutti i pregiudizi che ne conseguono e i cui effetti sono tutt'oggi percepibili (razzismo, marginalità, appiattimento e mistificazione della storia complessa e molteplice dei Neri marocchini, etc). Per quanto sia una categoria pur sempre connessa ad altre dimensioni (lo status sociale, la parentela, la religione), il carattere somatico e biologico della Nerezza acquisisce così maggior importanza, in parziale sintonia con gli sviluppi transnazionali della "razza" in quanto dispositivo discorsivo e sistema di dominio. Al contempo, però, i Neri assumono un ruolo di maggior rilievo nella società marocchina, diventando uno dei simboli più iconici del potere imperiale. In tal senso, in questo periodo, il loro status sociale appare profondamente ambivalente in quando oscilla tra privilegio e marginalità, tra inclusione ed esclusione.

4.4. Un “Tibet alle porte d’Europa”? Esotismo e orientalismo in Marocco tra Settecento e Ottocento

Con la morte di Moulay Ismā‘īl (1727) si apre un lungo periodo di instabilità politica, aggravato da episodi di carestia ed epidemia di peste (Abitbol 2009:298-317, Ajayi 1989:478-496). Il Marocco sprofonda in trent’anni di anarchia, connotati da innumerevoli lotte intestine (*fiṭra*) in cui sono spesso coinvolti i soldati della “Guardia Nera” (Botte 2012, El Hamel 2019:356-360). Gli *‘Abīd al-Bukhārī*, privati della paga e della protezione del loro sovrano, diventano i principali agenti del disordine, entrando in contrasto con le tribù arabo-berbere ma anche con il *petit peuple* (Le Tourneau 1966:117). In questa fase, la Guardia Nera è un’importante forza politica “capace di fare e disfare i sovrani” (o aspiranti tali), a seconda dell’appoggio dato all’uno o all’altro (El Hamel 2009:341). Questo periodo turbolento si protrae fino al 1757 quando la salita al trono di Sidi Mohamed ben Abdellah (sultano dal 1757 al 1790), fondatore di Essaouira, riporta la pace e la stabilità nel paese (Abitbol 2009:317-327, Ogot 1999:119, Rivet 2012:230-234). Per prevenire ulteriori ondate di caos e dissidenza, uno dei primi provvedimenti del sovrano riguarda l’armata Nera che viene indebolita, “diluita” e dispersa con l’inserimento di elementi arabo-berberi e il trasferimento in altre città (El Hamel 2019:366). Il Regno di Sidi Mohamed (la cui durata si estende dal 1757 al 1790), nonostante alcuni anni difficili di carestia e di peste, si caratterizza per una relativa tranquillità e prosperità che sono innanzitutto il risultato di un’oculata politica estera (Le Tourneau 1966, Lourido Díaz 1978). In tale periodo, i rapporti con gli Europei oscillano tra sospetto e bisogno, apertura e chiusura: se da un lato, il sovrano ordina la costruzione di fortezze sul litorale atlantico per contenere e respingere l’invasione europea; dall’altro apre progressivamente all’Europa, intensificando gli scambi commerciali, siglando trattati diplomatici e dando il via libera all’installazione delle prime ambasciate europee in Marocco. I rapporti con il Sud sono sempre intensi e fondamentali: proseguono gli scambi transahariani e i raid per procurare gli schiavi. A differenza di Aḥmad al-Manṣūr e Moulay Ismā‘īl, Sidi Mohamed (che nei documenti ufficiali si firma, tra le altre cose, “sovrano di Gao e della Guinea”) rinuncia ad azioni offensive e preferisce estendere la propria influenza sull’Africa subsahariana attraverso il commercio e la diplomazia religiosa (Abitbol 2009:321).

Alla morte di Sidi Mohamed, gli succede Moulay Souleymān (o Sīlīmāne) che governa il Marocco dal 1792 al 1822 (Abitbol 2009:329-337, El Mansour 1990): alle crescenti pressioni europee

nell'epoca napoleonica²⁷⁰, il sultano risponde con una politica di chiusura del paese, accompagnata da un maggiore rigorismo religioso che conduce a un'ostilità verso le confraternite sufi e alla scelta dell'isolamento come opzione strategica in vista di un intervento divino a favore dei Musulmani. Il legame con il Sud, però non si interrompe nemmeno in questo periodo: i traffici transahariani sono centrali anche nella politica economica di Souleymān (El Hamel 2019:379-380). In patria, il sultano consolida il potere della sua dinastia con una serie di alleanze strategiche. Il ruolo dei soldati Neri è ancora importante, seppur ridimensionato (El Hamel 2019:372-373). Alla sua dipartita, Moulay Souleymān lascia un paese precario e chiuso su se stesso in cui, però, la legittimità del potere alawita non verrà più messa in discussione (Abitbol 2009:337, Rivet 2012:260-262).

Il suo successore è Moulay Abderrahmāne ben Hichām (prima governatore di Essaouira e poi sultano del Marocco dal 1822-1859) che deve affrontare la sempre maggiore aggressività delle potenze europee (Abitbol 2009:343-361, Rivet 2012:263-297, Rivet 2002:160-163). La conquista dell'Algeria da parte dei Francesi nel 1830 segna l'avvio dell'occupazione coloniale dell'Africa e l'inizio di un nuovo ordine politico e militare, connotato da una profonda disparità tra Europa e Maghreb (Flint 1977:99-124, Miège 1961-1964). Gli equilibri precedenti, che avevano regolato i rapporti tra le due ragioni per secoli, saltano completamente. Il 1830 è dunque una data fondamentale nella storia del Maghreb e segna anche il punto di partenza dell'accerchiamento del Marocco che porterà alla spartizione coloniale nel secolo successivo (Gilson Miller 2013:7-27, Pennell 2000). Inoltre, la conquista dell'Algeria conduce al primo confronto militare tra Marocco e Francia: dopo la presa di Algeri, il sultano marocchino invia i suoi rappresentanti e alcune truppe a Tlemcen, in Algeria. I Francesi, infastiditi dall'ingerenza marocchina, mandano una propria delegazione (di cui fa parte anche il celebre pittore Eugène Delacroix) per convincere il sultano a ritirare le sue truppe dall'Algeria. I negoziati non vanno a buon fine ed esplose il conflitto: Tangeri ed Essaouira vengono bombardate dai Francesi. Il confronto finale, nella cosiddetta "battaglia di Isly" (1844), si conclude con una totale disfatta del Marocco che mostra tutta la sua debolezza militare nonostante i tentativi di Moulay Abderrahmāne di modernizzare l'esercito e ricostituire la Guardia Nera (Abitbol 2009:351-358). La sconfitta fa crollare il mito dell'invincibilità marocchina che resisteva da quasi tre secoli, dallo storico trionfo nella Battaglia dei Tre Re (1578). Con

²⁷⁰ Come rileva lo storico Salvatore Bono, alla fine del Settecento con Napoleone (soprattutto dopo la spedizione di Bonaparte in Egitto), il Mediterraneo e il Nordafrica "rientrano nella grande Storia", assumendo una rinnovata centralità (Bono 2005:VII).

l'accordo di pace di Tangeri, il Marocco si impegna a non appoggiare ulteriormente la resistenza algerina e a non intromettersi negli affari francesi.

Nel frattempo, altre potenze europee hanno messo gli occhi sul Marocco: è il caso della Gran Bretagna che, grazie all'infaticabile azione di sir John Drummond Hay (ambasciatore inglese in Marocco dal 1845 al 1886), stringe con il paese maghrebino numerosi accordi economici e diplomatici tra cui il Trattato di Tangeri nel 1856 che accelera la penetrazione economica britannica nel Regno (Abitbol 2009:370-372).

Anche gli Spagnoli, che considerano il Marocco zona di loro influenza ed evocano un diritto storico di conquista, si inseriscono in questa competizione europea, occupando Tetouan e scatenando la prima breve guerra ispano-marocchina (1859-1860). Il conflitto si conclude con una sconfitta per il Regno, il quale si impegna a pagare una pesante indennità di guerra (Abitbol 2009:373-381, Rivet 2012:266). Il Marocco è costretto a chiedere un prestito alle banche inglesi, indebitandosi e cedendo buona parte della sua sovranità in materia fiscale, economica e doganale²⁷¹. La presenza europea (missionari, avventurieri, diplomatici, artisti, etc) nel paese si fa sempre più importante e visibile (Abitbol 2009:382-433).

La progressiva apertura all'Europa connota *volens nolens* sia il regno di Mohamed IV (1859-1873) che quello del figlio Hasan I (1873-1894), i quali portano avanti una politica riformista improntata al dialogo diplomatico e allo sviluppo del commercio marittimo (Abitbol 2009: 434-449, Gilson Miller 2013:28-55, Rivet 2002:163-169). Il litorale atlantico assume così una sempre maggiore importanza a livello economico e geostrategico, a discapito della dimensione "interna" e transahariana. Tuttavia, nella seconda metà dell'Ottocento, sino all'occupazione di Timbuctu da parte dei francesi nel 1893, il commercio transahariano è ancora attivo (Aouad 2012) e il flusso di schiavi verso il Nord del Sahara rimane costante, nonostante le crescenti pressioni abolizioniste: secondo le stime, tra le 3000 e le 8000 persone vengono ridotte in schiavitù e portate in Marocco ogni anno. Esse si vanno ad aggiungere ai circa cinquecentomila Neri presenti nel paese nel XIX° secolo (El Hamel 2019:399-400). Secondo l'importante analisi elaborata dallo storico Mohamed Ennaji nel suo fortunato saggio "Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX° siècle", nel Marocco ottocentesco la schiavitù è presente in ambito rurale (Ennaji 1994:20-23) ma si delinea prevalentemente come un fenomeno urbano e domestico. Il possesso di schiavi

²⁷¹ In breve, lo schema di conquista è il seguente: penetrazione economica, bancarotta, finanziaria, crisi del potere centrale, anarchia, "pacificazione" e controllo militare/amministrativo da parte delle potenze europee (Abitbol 2009:442). Si veda anche Ajayi 1989:497-514.

Neri è un segno di lusso e prestigio per le famiglie più abbienti (Ennaji 1994:19-20). Ogni casa che si rispetti ospita almeno una *dada*, la governante Nera che si occupa delle faccende domestiche e soprattutto della cura dei bambini²⁷². Nelle dimore marocchine, le donne Nere possono svolgere altri ruoli: le *né*resses* sono particolarmente apprezzate come concubine in quanto considerate più “calde” e sensuali delle Bianche (Ennaji 1994:65). A differenza di ciò che accade oltreoceano, i loro figli assumono lo status sociale del padre (vengono considerati liberi e “arabi”) ed esse possono anche diventare mogli ufficiali²⁷³.

Vi è, inoltre, una categoria “speciale” che abbiamo già evocato nei paragrafi precedenti: gli schiavi di corte (eunuchi, concubine, soldati, servitori ma anche consiglieri, funzionari di Stato, spose legittime etc) a cui viene impartita una rigida e lunga formazione (servire a tavola, intrattenere gli ospiti, curare i giardini e gli ambienti del palazzo, combattere, amministrare, etc) (Ennaji 1994:29-35, 145-170). Essi ricevono un salario e possono godere di una maggiore mobilità sociale che permette loro anche di accedere a ruoli prestigiosi a Palazzo (El Hamel 2019:384-386). Inoltre, gli schiavi di corte (i cosiddetti *touarga*) rappresentano per il *makhzen* un simbolo di potere e protezione in quanto fungono da “cerchio magico” che avvolge e protegge la famiglia reale. A tal proposito, Ennaji evidenzia l’importanza di “essere circondati” nella cultura politica marocchina (Ennaji 1994:25) (si vedano ancora figure 68, 69, 70, 71).

La schiavitù è, dunque, un elemento pervasivo e cruciale della società marocchina del XIX° secolo. In questa fase storica, è una realtà che ormai riguarda esclusivamente i Neri: lo sconvolgimento dei rapporti di forza tra Europa e Maghreb e le “guerre barbaresche” (i conflitti combattuti tra a cavallo tra XVIII° e XIX° secolo tra gli Stati Uniti d’America e i Regni maghrebini) mettono fine al fenomeno della corsa piratesca e alla cattività dei Bianchi (Leiner 2006). Nell’Ottocento, Nerezza e schiavitù si sovrappongono quasi completamente: è un “destino incollato alla pelle” (Ennaji 1994:105) che impedisce di contrarre liberamente matrimonio, di accedere alla proprietà terriera e

²⁷² La *dada* è una figura ricorrente nella memoria collettiva e nella cultura popolare del Marocco (Dieste 2021); è un personaggio spesso presente anche nella letteratura marocchina contemporanea (da Tahar Ben Jelloun a Driss Chraïbi): un esempio emblematico è il noto romanzo di Fatema Mernissi “La terrazza proibita” in cui l’autrice racconta la sua infanzia negli anni Quaranta nell’ “harem” di famiglia di Fès, popolato da varie tate e donne Nere (Mernissi 1996).

²⁷³ Le donne Nere (ma anche le donne in generale, verrebbe da dire) occupano nel Marocco ottocentesco una posizione subordinata e sono maggiormente esposte a violenze di vario tipo ma, attraverso il concubinaggio e il matrimonio, possono migliorare la loro condizione di vita. Tale mobilità sociale si inserisce all’interno di un paradigma marcatamente patriarcale e patrilineare ma è indice di un sistema servile molto diverso rispetto a quello americano in quanto contempla il matrimonio “misto”, il *métissage* e l’assimilazione nella società maggioritaria: negli Usa tutto ciò è negato alle schiave nere e ai loro figli. Sulla rapporto tra “razza”, schiavitù e genere in Marocco si veda El Hamel 2019:423-431, 491-498).

ai mezzi di produzione²⁷⁴. Tuttavia, nonostante il sempre più evidente processo di razzializzazione della società, la dicotomia Bianchi/Neri non è legata unicamente al colore della pelle ma dipende ancora da altri elementi come la genealogia familiare e lo status sociale (Ennaji 1994:108). In ogni caso, nell'Ottocento la schiavitù dei Neri è un aspetto centrale dell'organizzazione socio-politica del Marocco: tale fenomeno attira l'attenzione degli osservatori esterni²⁷⁵ in un'epoca in cui le istanze abolizioniste diventano parte integrante della politica estera delle grandi potenze mondiali come Francia e Regno Unito (El Hamel 2019:393-408, 414-423, Lovejoy 2019:393-429). Man mano che si intensifica la presenza europea, aumentano le pressioni abolizioniste sul Marocco e sul Maghreb (Ennaji 1994:171-198): se la Tunisia (nel 1842) e l'Algeria (nel 1848) aboliscono ufficialmente la schiavitù, il Marocco non cede a tali pressioni, difendendo strenuamente un'istituzione considerata ormai desueta e inaccettabile dai paesi europei "moderni" e "illuminati". L'ostinazione del Marocco diventa un pretesto per l'intervento coloniale, mascherato da ragione umanitaria: da questo punto di vista, occupare il paese significa liberare i Neri dalla condizione servile, diffondendo lo spirito illuminista dei diritti umani e favorendo di conseguenza l'ingresso del Marocco nella "Modernità"²⁷⁶. Nel giro di qualche secolo, la percezione europea del Regno maghrebino è, per molti aspetti, profondamente mutata: se alla fine del Cinquecento al-Manṣūr è considerato dai sovrani europei un interlocutore "alla pari" nonostante i pregiudizi nei confronti del Mori; nell'Ottocento predomina una visione paternalistica e inferiorizzante che vede nel Marocco un paese arretrato e immobile, connotato da un sistema socio-politico antiquato, feudale. Tale prospettiva, che implica un inesorabile processo di gerarchizzazione e verticalizzazione dei rapporti tra Europa e Maghreb, poggia sul concetto di "Barbary/Barbarie", toponimo che tra Settecento e Ottocento viene utilizzato per indicare la sponda meridionale del Mediterraneo (Ben Rejeb 2012)²⁷⁷. Abbiamo visto nel capitolo precedente che gli stereotipi riguardo il Maghreb e il

²⁷⁴ È un destino a cui molti schiavi cercano di sottrarsi, fuggendo (Ennaji:1994:77-90). Anche il Marocco ha dunque conosciuto il fenomeno del *maroonage* (tema su cui sta lavorando attualmente lo storico Chouiki El Hamel per il suo prossimo libro). Altre volte gli schiavi vengono liberati dai loro padroni in virtù del fatto che l'Islam incoraggia la liberazione degli schiavi (Ennaji 1994:91-110), anche se poi il rischio di essere rapiti e ridotti nuovamente in schiavitù rimane molto alto (Ennaji 1994:111-126).

²⁷⁵ Diplomatici, missionari, viaggiatori ma anche artisti e scrittori (De Amicis, Lenz, Poisson de la Martinière, etc) (El Hamel 2019:408-412) ci hanno lasciato importanti testimonianze riguardo la schiavitù in Marocco: è essenziale ricordare, tuttavia, che tali scritti sono spesso venati da forti pregiudizi e *bias* culturali.

²⁷⁶ È un argomento che viene mobilitato anche per giustificare l'occupazione dell'Algeria (Michel 2020:224).

²⁷⁷ Il concetto di "Barbary", che può essere visto come il *trait d'union* tra la mentalità medievale della crociata e il moderno orientalismo (Ben Rejeb 2012:16), appare per la prima volta nel 1513 (Ben Rejeb 2012:17) ma prende piede soprattutto dalla seconda metà nel Seicento: il toponimo si ritrova nei documenti diplomatici e commerciali, nelle lettere private e ufficiali (Ben Rejeb 1982, Hopkins 1982), nei resoconti degli schiavi europei (Baepler 1999, Brooks

mondo arabo-musulmano sono ampiamente presenti nel Medioevo; tuttavia la nozione moderna di “Barbary” racchiude un nuovo modo di vedere il Nordafrica in cui si intrecciano politica, estetica e scienza. In quest’ottica, il Maghreb appare come una regione del mondo dominata da forze ancestrali e “barbare” come il dispotismo, il fanatismo, la lussuria, la violenza. Il concetto di “Barbary” si configura, in tal senso, come il “preludio ideologico alla colonizzazione” (Ben Rejeb. 1982) in quanto prepara il terreno per l’impresa coloniale che ha ufficialmente inizio nel 1830 con l’occupazione dell’Algeria: l’ingerenza europea viene giustificata attraverso la retorica della “missione civilizzatrice” che dovrebbe agevolare l’evoluzione e l’emancipazione dei maghrebini, favorendo il loro ingresso nella Storia e nella civiltà.



Figura 72: Carte de la Barbarie, Alexandre Vuillemin (1843)(fonte : Wikimedia).

Tra Settecento e Ottocento, “Barbary” rimane comunque un “oggetto” ambiguo, difficile da classificare e da assegnare: non è un luogo civilizzato come l’Europa ma nemmeno una regione

1693, Davis 2003, Matar 1999, Morsy 1983, Vitkus 2001) e nella nascente letteratura di viaggio (Chaouch 2011, Chtatou 1996, Kninah 2015, Turbet Delof 1973).

primitiva e inesplorata come l’Africa Nera. Nell’epoca dei Lumi, la sua collocazione spazia così tra Africa e Oriente: alcuni studiosi associano il Maghreb all’Africa per giustificare la colonizzazione e la “civilizzazione”, altri tendono a tenerli separati in quanto riconoscono al Nordafrica un grado di sviluppo superiore, assegnandolo all’“Oriente” (Bono 2005, Thompson 1987).

Il XVIII° secolo (inteso in senso piuttosto ampio come la fase storica che va dal 1680 al 1830) è un’epoca di transizione connotata da contrasti e cambiamenti in ambito politico, economico, filosofico, estetico che influenzano i modi in cui viene concepita e rappresentata l’alterità. Nella prima parte del secolo, si assiste all’invenzione del Ne*ro in quanto (s)oggetto privato di ogni umanità e ridotto a mero corpo di estrazione di cui si può disporre per “metterlo al lavoro” (Michel 2020:109-164). Lo sviluppo della tratta transatlantica, caratterizzato da una convergenza di interessi tra lo Stato-nazione e il capitalismo mercantile, produce il Ne*ro attraverso vari dispositivi discorsivi e governativi che poggiano su particolari impianti giuridici come il *Code Noir*, promulgato dal re di Francia nel 1685 (Curran 2011:56-58). Sempre nello stesso periodo (nel 1684), il filosofo e viaggiatore François Bernier pubblica la *Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races d’hommes qui l’habitent*, un saggio in cui appare per la prima volta una classificazione degli esseri umani secondo un principio di “razza”. Rispetto ai secoli precedenti (cfr. paragrafo 3.5), il Nero viene così progressivamente separato dal Moro, inizia a essere concepito e “catalogato” come categoria a sé stante²⁷⁸: la differenza fondamentale tra i due è che l’Africano subsahariano (riconcettualizzato come Ne*ro) può essere ridotto in schiavitù e condotto nelle piantagioni americane; il Nordafricano non viene coinvolto in tale commercio triangolare²⁷⁹. La Nerezza si carica, dunque, di significati inediti e nuove stratificazioni. Nel Settecento, tuttavia, permane una certa fluidità di immaginario: anche se comincia ad essere concettualizzata una gerarchia estetica e “scientifica” su base razziale, i termini non sono ancora precisamente fissati e i confini tra “Mori”, “Neri”, “Indiani” rimangono sfumati così come quelli tra Nordafrica e Africa subsahariana (Bindman-Gates-Dalton 2011a:209-210, Lafont 2019:37-38). In questa congiuntura,

²⁷⁸ Secondo la prospettiva di Sandberg una percezione della differenza tra Mori e Neri si può ritrovare già alla fine del Cinquecento negli scritti di alcuni commercianti, studiosi e viaggiatori francesi che distinguono tra Neri e Mori, associando questi ultimi a un’idea di Bianchezza (Sandberg 2021). Sulla visione francese degli Africani e dei Neri tra Cinquecento e Ottocento si vedano anche Cohen 1990, Miller 1985. Come ricorda Thompson, inoltre, anche in Leone l’Africano (1526) la Barbaria è la parte nobile dell’Africa abitata da Bianchi e si distingue nettamente dalla terra dei Neri (Thompson 1987:67)

²⁷⁹ Sulla schiavitù dei Neri nelle arti visive si veda Ver-Ndoye- Fauconnier 2018:80-101.

la rappresentazione dell'alterità, in cui la visualità svolge un ruolo fondamentale (Lafont 2019, Quilley-Kriz 2003), oscilla ancora tra realtà e fantasia, religione e scienza, pregiudizi razzisti e istanze progressiste (Bindman-Gates-Dalton 2011a). Si può rilevare, in tal senso, una certa continuità con la tradizione figurativa precedente (l'immagine allegorica dell'Africa, l'associazione tra *Blackness*, oscurità e male ma anche una certa idea di "nobiltà selvaggia"); emergono altresì nuove forme di rappresentazione caratterizzate da un maggior realismo (dovuto alla sempre più significativa presenza di Neri nelle corti e nelle città europee)²⁸⁰ e da un inedito interesse scientifico per la Nerezza, stimolato anche dalla nascente letteratura di viaggio (Curran 2011): in questa fase storica, "gli Africani, così come altri abitanti del mondo fuori e dentro l'Europa, diventano oggetto di studio, contemplazione e riflessione per coloro che cercano di capire la natura fisica, morale e psicologica dell'umanità in tutta la sua varietà" (Bindman-Gates-Dalton 2011a:1).

Inoltre, a partire dal 1760, il modello socio-economico transatlantico viene messo sempre più spesso in discussione: il pensiero illuminista, con la sua insistenza sull'universalità dei diritti umani, innesca cruciali riflessioni riguardo la legittimità della schiavitù (Bindman-Gates-Dalton 2011a:227-240) (anche se al contempo getta le basi del razzismo moderno: cfr. paragrafo 1.2). Alla fine del secolo, poi, le grandi rivoluzioni (in Francia, negli Stati Uniti, ad Haiti) fanno emergere con forza i valori della libertà e dell'uguaglianza, rendendo ineludibile e infuocato il dibattito sull'abolizionismo in cui si inserisce anche una certa retorica cristiana intrisa di spirito missionario pietista e paternalista nei confronti dei "poveri fratelli africani" (discorso che poi verrà riutilizzato e risignificato per giustificare l'intervento coloniale). Nel giro di qualche decennio, tra la fine del Settecento e la prima metà dell'Ottocento, tutti i principali stati occidentali mettono così al bando la schiavitù. In maniera apparentemente paradossale, però, nello stesso periodo e proprio nei paesi epicentro della Rivoluzione (la Francia, gli Stati Uniti), la nozione di "razza" (già mobilitata dai naturalisti del Settecento nei loro sistemi di classificazione) si consolida negli ambienti politici e

²⁸⁰ La rappresentazione della vita di corte e di città è sicuramente più realistica: gli artisti possono dipingere modelli Neri "dal vivo" e si sviluppa anche una ritrattistica di personaggi Neri più o meno celebri (Dufour 2019, Ver-Ndoye-Fauconnier 2018). Tale rappresentazione non è comunque scevra di elementi simbolici e allegorici. Un esempio emblematico è la figura (molto popolare nel Settecento) del paggio Nero, ritratto accanto alla sua signora/al suo signore: il contrasto accentuato tra la pelle scura e la pelle chiara fa risaltare la Bianchezza (considerata sinonimo di bellezza) dei notabili europei. Inoltre, il giovane servitore viene collocato in una posizione subordinata mentre volge lo sguardo (sottomesso e adorante) verso il proprio padrone. Tale tema iconografico mette in scena una precisa gerarchia (estetica ed etica) di corpi e soggettività che ruota attorno al binomio Bianchezza/Nerezza. Si vedano Bindman-Gates-Dalton 2011a:132-164, Lafont 2019:76-80.

culturali, dando forma a quello che è stato definito “razzismo scientifico” (Augstein 1996): è il lato oscuro della modernità europea, il “rovescio dei diritti umani” (Casadei 2016). Nell’analizzare il passaggio dalla schiavitù alla “razza” che si verifica nella prima metà dell’Ottocento, la storica Aurélie Michel mette in evidenza la necessità delle nazioni occidentali di trovare una giustificazione a nuove forme di dominio ed estrazione di valore che devono fare a meno dello schiavismo (Michel 2020). Tale istituzione, d’altra parte, appare superata nel nuovo assetto politico ed economico che vede l’emergere del capitalismo industriale. A questo punto della Storia, l’economia mondiale non ha bisogno di masse di schiavi da impiegare nelle piantagioni ma di lavoratori salariati che possano produrre ricchezza e consumare merci e soprattutto ha bisogno di nuovi mercati in cui espandere e investire il capitale: come scrive Brantlinger, in tal senso, “l’abolizionismo contiene i semi dell’imperialismo” (Brantlinger 1985:167). Il colonialismo (che non si accontenta degli avamposti commerciali sulle coste africane ma vuole penetrare e assoggettare la parte interna del continente) appare come la “giusta” risposta a queste nuove esigenze economiche e politiche; tuttavia, risulta necessario trovare una giustificazione per mettere in atto l’occupazione coloniale. L’elaborazione “scientifica” del concetto di “razza” risolve la questione in quanto, teorizzando l’inferiorità o la superiorità razziale di alcuni gruppi umani rispetto ad altri e naturalizzando di fatto le disuguaglianze sociali, fornisce un solido argomento per motivare l’intervento coloniale in territori extraeuropei: i Bianchi (la “razza” superiore), infatti, hanno il diritto/dovere di occupare il resto del pianeta in modo da far progredire le “razze inferiori”. L’ideologia della “missione civilizzatrice” nasconde ovviamente ben più importanti interessi geopolitici ed economici legati allo sviluppo capitalista, alla riorganizzazione del lavoro e allo sfruttamento di corpi e territori: a dispetto della retorica del tempo, vi è dunque una profonda continuità tra schiavitù e colonialismo tanto che la nozione di “razza” si configura come una “riformulazione in termini scientifici della frattura fondamentale dell’umanità operata dal sistema della schiavitù” (Michel 2020:243-244): il “contratto razziale” che implica e naturalizza il dominio dei Bianchi sui Ne*ri viene non solo mantenuto ma anche rafforzato (Mills 1997).

Nella seconda metà dell’Ottocento, con lo sviluppo degli imperi coloniali e la spartizione dell’Africa al Congresso di Berlino (1884-1885), la “razza” non è solamente un principio tassonomico ma si configura sempre più spesso come un dispositivo di governo delle popolazioni e dei territori. Questo progetto politico poggia su un impianto discorsivo (in cui convergono letteratura, arti visive e nuove discipline scientifiche come l’antropologia culturale) che innesca un

processo di ulteriore alterizzazione e inferiorizzazione della Nerezza e dell’Africa, ormai indissolubilmente associate. In quest’epoca, si assiste così all’“invenzione dell’Africa” (Mudimbe 2017) in quanto “Dark Continent”, emblema di un mondo primitivo, selvaggio e pagano (Brantlinger 1985, Miller 1985). L’Africa è il punto zero dell’umanità ma, secondo una prospettiva evoluzionista, può progredire ed entrare nella Storia grazie all’intervento degli Europei. Nella seconda metà del XIX° secolo, l’imporsi dell’evoluzionismo socio-culturale nel mondo scientifico e la costruzione dell’Africa come “continente Nero” hanno un’importante conseguenza epistemologica e politica: la sempre più netta distinzione tra Nordafrica e Africa subsahariana, già teorizzata da Hegel nelle sue “Lezioni di filosofia della storia” (1830-1831) (Meziane 2022). La parte settentrionale del continente viene così separata dall’“Africa vera e propria” e assegnata all’“Oriente”, altra costruzione geoculturale (re)inventata dall’“Occidente” alla fine dell’Ottocento (Blanchard 2016). L’“africanismo” (la costruzione europea dell’Africa) (Mudimbe 2017) procede di pari passo con l’“orientalismo” (Said 2001). In questa fase, si realizza dunque un processo di “orientalizzazione del Maghreb”: tale trasfigurazione appare alquanto paradossale se consideriamo il significato di Maghreb (in particolare di *Maghreb al-Aqṣā*) in arabo. Agli occhi degli Europei, l’“Occidente estremo” diventa così Oriente, una realtà geografica e culturale che, nella scala della civiltà, si colloca su un grado più avanzato rispetto all’Africa ma a un livello decisamente inferiore rispetto all’Europa ed è dunque anch’essa colonizzabile²⁸¹. All’“Oriente” viene attribuita tutta una serie di caratteristiche negative (la lussuria, il dispotismo, l’immobilismo, la violenza, etc) ma è anche un luogo capace di esercitare un fascino ammaliante sui viaggiatori e gli artisti d’Occidente. Il Marocco, in particolare, stimola prepotentemente l’immaginario europeo: è un paese geograficamente vicino ma culturalmente remoto, connotato da un’aura decadente e misteriosa. Nel suo resoconto di viaggio “Au Maroc” (Kninah 2015:230-309), lo scrittore francese Pierre Loti lo descrive in maniera evocativa come una sorta di “Tibet alle porte d’Europa”. Se lo sguardo di Loti è di certo fortemente intriso di orientalismo, la sua suggestiva metafora riesce nondimeno a delineare alcuni tratti fondamentali del Marocco alla fine del XIX° secolo. Nonostante la progressiva apertura all’Europa nel corso dell’Ottocento, il Marocco è pur sempre il paese meno conosciuto del Maghreb: rispetto alle Reggenze turche (Algeri, Tunisi, Tripoli), apertesi molto prima all’influenza europea (Hunter 1999), il Regno ha infatti vissuto per secoli in uno “splendido

²⁸¹ Per una riflessione critica sull’uso dei termini “Oriente” e “Occidente” e sul rapporto tra occidentalismo e orientalismo in riferimento alla storia del Marocco si rimanda a López Lázaro 2013, Matar 2003.

isolamento” che ha accentuato la sua “forsennata insularità” (Rivet 2002:155). Esso mantiene così un alone di mistero ed ermetismo che affascina profondamente artisti e viaggiatori, avidi di scenari esotici. Della ricca produzione visuale che a partire dalla seconda metà dell'Ottocento ha come oggetto il Marocco, mi vorrei soffermare brevemente sul lavoro di due artisti - Jean-Joseph Benjamin-Constant e Josep Tapiro i Baró - la cui opera rispecchia indubbiamente lo sguardo orientalista e razzializzato dell'epoca ma restituisce anche un'immagine più complessa del Regno maghrebino in quanto entrambi ebbero modo di viaggiare e soggiornare per lunghi periodi nel paese. Ciò che è più importante, però, è analizzare la maniera in cui oggi gli attivisti marocchini Neri e gli artisti contemporanei recuperano tali immagini attraverso un denso processo di risignificazione e reinterpretazione.

Benjamin-Constant (1845-1902) è un pittore francese noto per i suoi dipinti in stile orientalista, ambientati principalmente in Andalusia e in Marocco, paesi che visita a lungo tra il 1870 e il 1873, prendendo ispirazione dal viaggio di Delacroix negli anni Trenta dell'Ottocento (Bondil 2014:185-211, Lespes 2017:60-65). Appropriandosi dei tropi principali dell'epoca, l'artista ritrae un Oriente statico, rarefatto e fuori dal tempo, in cui predominano lussuria, dispotismo e indolenza. L'harem, tipica fantasmagoria occidentale capace di accendere le fantasie degli Europei unendo esotismo ed erotismo, ne è la più importante manifestazione²⁸². Come molti altri orientalisti, pur non avendo mai realmente visitato un harem, Benjamin-Constant ne propone diverse rappresentazioni che sono il frutto della sua immaginazione, plasmata da uno sguardo bianco e maschile, il quale si inserisce in una “politica della visione” che si articola lungo precise coordinate di “razza”, classe e genere (Bondil 2014:213-248, Codell-Del Plato 2016). L'harem dell'artista si configura così come un altrove sensuale e misterioso, popolato da odalische dalla pelle eburnea colte in pose seducenti e allusive, spesso attorniate da vari personaggi più “scuri” (gli eunuchi, le servitrici, etc) (Ver Ndoye-Fauconnier 2018:130-133, 200-203) (vedi figure 73-76). Le figure Nere, simbolo di alterità ed esotismo, sono una presenza costante nei dipinti orientalisti (Childs 2005); tuttavia, all'interno della composizione, occupano un posto marginale, periferico, subordinato alle figure Bianche.

²⁸² Per un'analisi critica dell'immagine europea dell'harem si rimanda al “classico” di Fatema Mernissi “L'Harem e l'Occidente” (Mernissi 2000). Sempre di Mernissi si consiglia la lettura del già citato “La terrazza proibita”, resoconto dell'infanzia dell'autrice trascorsa in un harem di Fès, realtà completamente diversa da quella immaginata dagli occidentali (Mernissi. 1996). Su questo tema, si veda anche Alloula 1986. Per quanto riguarda, più in generale, l'esotizzazione e l'erotizzazione del corpo dell'Altra tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento secondo una prospettiva che tenga conto del rapporto tra “razza”, sesso e genere si rimanda a Blanchard et alii 2018, Stoler 2002.

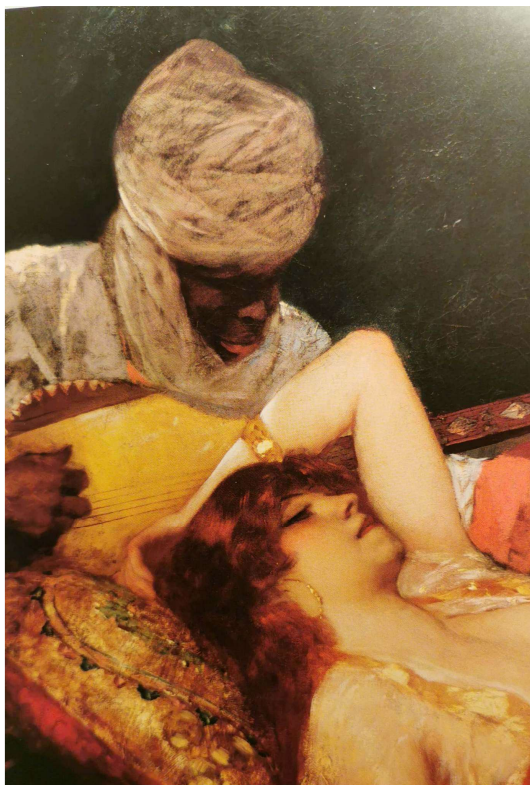


Figura 73, 74, 75, 76 (da sinistra verso destra, dall'alto verso il basso): particolari di "Odalisque et servante" (n.d.), "Intérieur de harem au Maroc" (1878), "La favorite de l'émir" (1879), "Janissaire et Eunuque" (1876), Benjamin-Constant (fonte: Bondil 2014).

Negli harem marocchini di Benjamin-Constant a differenza di quelli reali in cui le concubine Nere venivano particolarmente apprezzate, le donne Nere ritratte sono esclusivamente schiave e/o inservienti; secondo una poetica del contrasto che attraversa l'arte occidentale (basti pensare, solo per rimanere nella Francia della seconda metà dell'Ottocento, a Gérôme, Ingres, Manet, etc), la loro Nerezza serve a far risaltare la bianca bellezza delle odalische, protagoniste dell'opera (Childs 2005:130-132). Ciò non significa che le donne Nere siano prive di attrattività agli occhi degli Europei: oggetto di varie forme di esotizzazione ed erotizzazione, il corpo Nero suscita un desiderio ambiguo che oscilla tra repulsione e fascinazione (Childs-Libby 2014). In ogni caso, il tema iconografico dell'harem mette in scena una visione gerarchica e "pigmentocratica" dei corpi²⁸³ e mostra quanto la dimensione visuale sia centrale nella politica di rappresentazione dell'Altro (Peabody-Nelson-Thomas 2021).

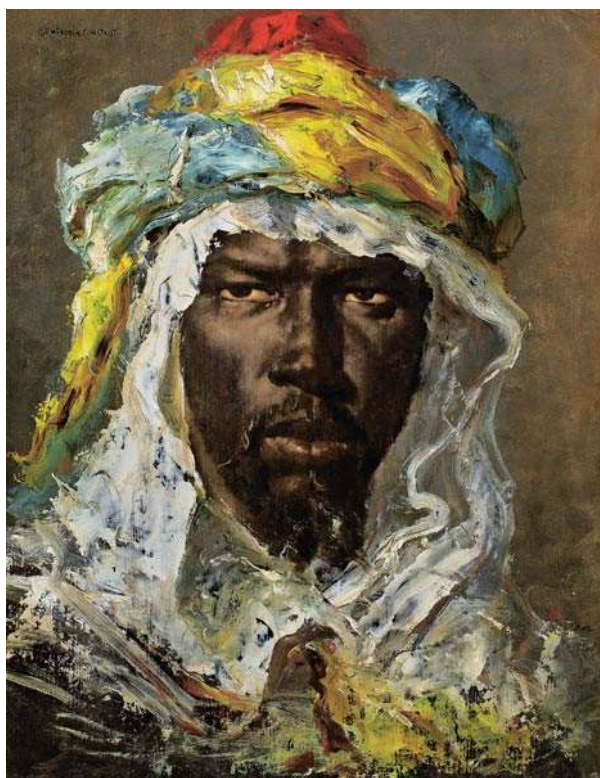


Figura 77: "Tête de Maure", Benjamin-Constant (1875 circa) (fonte: Bondil 2014:24).

²⁸³ In questo periodo, le immagini delle donne del Nordafrica vengono catalogate secondo una logica tassonomica e gerarchica: *femme mauresque*, *femme juive*, *ne*resse*, etc, Per quanto riguarda la fotografia si vedano Sebban-Taraud-Belorgey 2011, Taraud 2003.



Figura 78: "Le Caid marocain Tahami", Benjamin-Constant (1883) (fonte: Bondil 2014:207).

La produzione artistica di Benjamin-Constant non si limita alla rappresentazione dell'harem ma comprende anche vivide *scènes de vie* dotate di maggior realismo e ambientate nella città di Tangeri (Bondil 2014:133-183) dove il pittore soggiorna a lungo, entrando in contatto con altri artisti europei come Henri Regnault (Lespes 2017:52-56), Georges Clairin (Lespes 2017:56-60), Mariano Fortuny, Josep Tapiró. Egli realizza anche notevoli ritratti di personaggi Neri più o meno noti come il Caid Tahamy, rappresentante del sultano, che Benjamin-Constant ha modo di incontrare durante un viaggio diplomatico a Mazagan (Bondil 2014:206-207) (vedi figura 78). Anche in “Testa di Moro”, egli ritrae un uomo Nero marocchino (in questo caso sconosciuto): per quanto - come si evince già dal titolo - l'opera si ricollegli a un tema “classico” radicato nell'immaginario occidentale (cfr. paragrafo 3.5), la resa pittorica è precisa e dettagliata e mostra un approccio quasi documentario (vedi figura 77).

Nell'opera del catalano Josep Tapiró (1836-1913) - principale esponente dell'orientalismo spagnolo²⁸⁴ - ritroviamo (ancora più amplificate) l'attenzione per i dettagli, la minuziosa precisione, l'adesione alla “realtà”. In tal senso, Tapiró incarna perfettamente la svolta etnografica della pittura orientalista che ha luogo nella seconda metà dell'Ottocento, un periodo in cui si intrecciano l'avvento del colonialismo europeo, lo sviluppo della “scienza delle razze” (l'antropologia) con le sue logiche tassonomiche e la nascita della fotografia²⁸⁵. In questa congiuntura, si fa strada un modo diverso e inedito di guardare l'Altro. Il “realismo etnografico” (Carbonell 2021:198) di Tapiró, capace di spingersi oltre il “pittresco”, è dunque indubbiamente il frutto della sua lunga esperienza “di campo” (vive a Tangeri per trentasette anni) tanto da guadagnarsi il titolo di “Pintor de Tanger” (Carbonell 2014)²⁸⁶. Esso è, però, anche l'espressione di uno sguardo nuovo sul mondo che, nonostante abbia pretese di oggettività e scientificità, non è affatto innocente ma si inserisce in una trama di questioni storiche, razziali e politiche che innervano le relazioni tra Spagna e Marocco e, più in generale, tra Europa e Africa (Childs 2005, Hopkins 2017). In questo scenario, l'orientalismo gioca ormai un ruolo politico e ideologico, aprendo la strada all'arte coloniale (Lespes 2017): non si tratta più di rappresentare in modo

²⁸⁴ L'orientalismo spagnolo presenta delle caratteristiche particolari per via delle intense relazioni storiche che legano Spagna e Marocco. La Spagna (in particolar modo l'Andalusia) è inoltre un paese che, a sua volta, è stato oggetto di un processo di orientalizzazione e alterizzazione da parte dei Nordeuropei. L'immagine del Marocco che emerge dall'arte orientalista spagnola è, dunque, più complessa e sfaccettata in quanto si muove tra prossimità e distanza. Si vedano Arias Anglés 2007, Hopkins 2017.

²⁸⁵ Sui rapporti storici tra antropologia e fotografia si rimanda a Edwards 1992. Si veda anche Banta-Hinsley 1986.

²⁸⁶ <https://www.museunacional.cat/ca/josep-tapiro-pintor-de-tanger>

fantasioso alcuni paesi lontani proiettando su di essi sogni “esotici” di violenza, erotismo, lusso e barbarie, ma di documentare oggettivamente la vita nelle colonie, presenti o future (come nel caso del Marocco).

L’approccio quasi positivista dell’artista catalano è già visibile nelle “scene di costume” dedicate alla vita religiosa marocchina e alle attività musicali e rituali delle confraternite “Nere” (Gnawa, Aissawa, etc) (Carbonell 2021) (vedi figure 79 e 80).

Il realismo etnografico di Tapiró, però, si manifesta in particolar modo nella straordinaria e variegata serie di ritratti “tipologici” dalla qualità quasi fotografica che egli realizza nei decenni trascorsi in Marocco (vedi figure 81-88). Già ad un primo sguardo, è evidente l’influenza del pensiero antropologico ottocentesco (che “colleziona” e cataloga tipi umani sulla base di una logica classificatoria e gerarchica) così come l’impatto della fotografia, che alla fine del XIX° secolo fa il suo ingresso a Tangeri con Alexander Cavilla, George Washington Wilson, Antonio Arévalo, i quali realizzano i primi scatti in assoluto del paese e della sua gente (Becker 2020:38-44) (vedi figure 89-92). Come annota Hopkins, tuttavia, nonostante il suo approccio oggettivista, Tapiró non fornisce una rappresentazione realistica del Marocco dell’epoca: Tangeri, la “porta d’Africa”, a fine Ottocento è una città dinamica e cosmopolita in cui vivono migliaia di Europei ma, nelle opere del *Pintor* catalano, non vi è traccia di questa presenza (Hopkins 2017). Inoltre, gli abitanti autoctoni vengono ritratti con indosso i “costumi tradizionali”, spogliati di ogni accenno di “modernità”: essi diventano così “ricettacoli di immobilità”, collocati in un altrove spazio-temporale diverso dal nostro (Fabian 2021). Per di più, Lespes rileva nell’opera di Tapiró (come in altri artisti attivi nello stesso periodo) una tendenza a sovra-rappresentare la popolazione Nera della città, a discapito di altre “comunità” (Ebrei, Arabi, Berberi) (Lespes 2017:85). Secondo la studiosa, tale fenomeno rispecchia il filtro esotizzante attraverso il quale gli Europei guardano il paese: l’insistenza “ossessiva” posta sulla Nerezza, che in questo caso associa il Marocco all’Africa subsahariana dal punto di vista razziale, accentua il carattere misterioso e remoto del Regno maghrebino.

Se appare doveroso tenere conto di questo aspetto, è importante altresì sottolineare che la presenza Nera nella Tangeri dell’Ottocento è sicuramente significativa e in continuo aumento: gli schiavi fuggitivi trovano riparo in città (sottoposta a regime internazionale già dal 1863, poi rafforzato nel 1923), portando con sé le loro pratiche rituali e musicali (Benachir 2001:109-110) che attirano l’attenzione di artisti e viaggiatori.



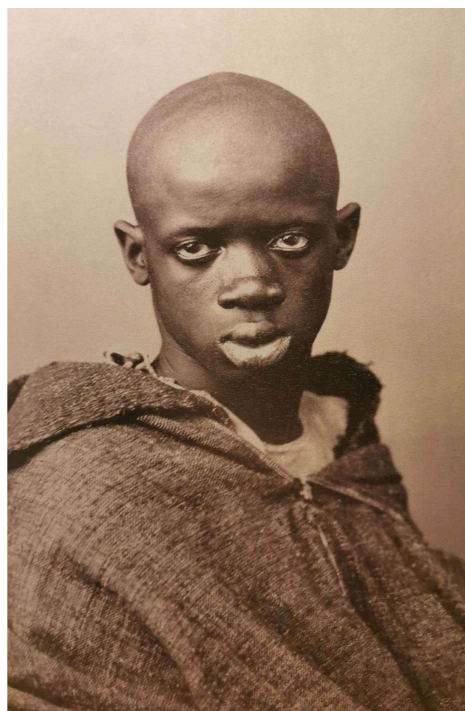
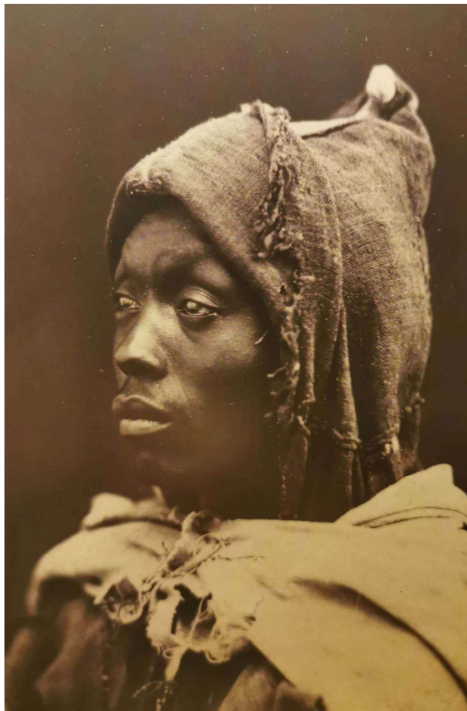
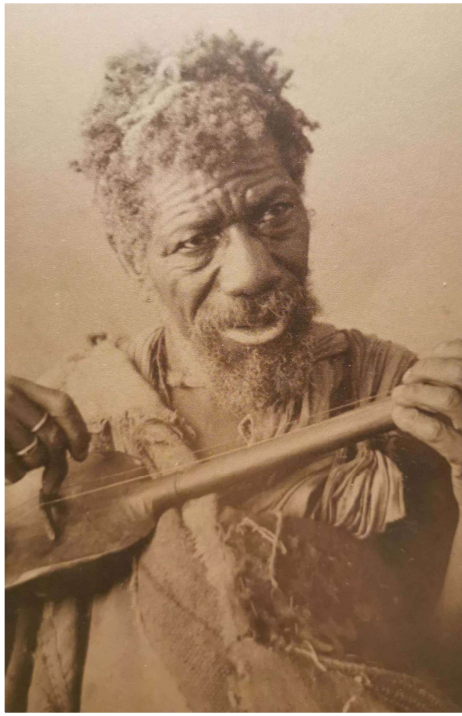
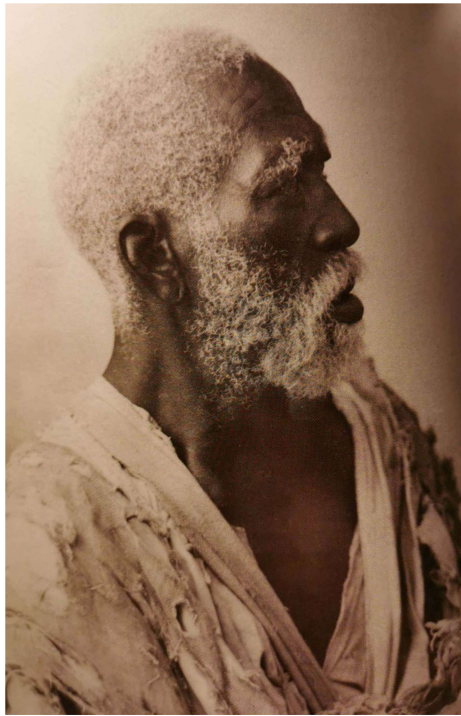
Figure 79 e 80: *El baile de los Gnawa* (1897), *Fiesta de los Issawa* (1897), Josep Tapiró (fonte: Carbonell 2021:204).



Figure 81, 82, 83, 84: Ritratti, Josep Tapiró (1876-1913) (fonte: Art History Project).



Figure 85, 86, 87, 88: Ritratti, Josep Tapiró (1876-1913) (fonte: Art History Project).



*Figure 89,90,91,92 (da sinistra a destra, dall'alto in basso): Alexander Caviila "Portrait d'homme", "Joueur de guembri", "Homme arabe" (1880 circa), Antonio Arévalo "Ne*ro" (ridenominato "Hamidou Laambre" dopo un lavoro di ricerca e identificazione) (1885 circa) (fonte: Maison de la Photographie, Marrakech).*

In ogni caso, nonostante le varie criticità messe in evidenza, i dipinti di Benjamin-Constant e di Josep Tapiró illustrano la varietà di status dei Neri marocchini²⁸⁷: sono notabili, domestiche, musicisti di strada, artisti, soldati, etc. Per questa ragione, tale corpus iconografico oggi viene riutilizzato, reinterpretato e risignificato da attivisti e artisti. Hanane, una giovane attivista antirazzista franco-marocchina presente su Instagram, risponde così alla mia domanda sul perché condivida questo tipo di immagini sulle sue pagine social:

“So cos’è l’Orientalismo, sono consapevole che questi quadri esprimono una mentalità coloniale ed eurocentrica, però mostrano senza ombra di dubbio che il Marocco è anche nero. Noi (Neri Marocchini, ndr) siamo qui, siamo sempre stati qui. Queste immagini ne sono la prova, sono la nostra storia”²⁸⁸.

Nel contesto del Marocco postcoloniale, connotato da un’aggressiva politica di arabizzazione (cfr. paragrafo 4.6) solo recentemente “addolcita” dalla politica africana e multiculturale di Mohamed VI (cfr. paragrafo 5.1), tali immagini assumono dunque nuovi significati e si caricano di un’inedita agentività in quanto fungono da testimonianza visiva della componente Nera della società marocchina, troppo spesso invisibilizzata e silenziata.

Quanto tale tradizione iconografica di stampo orientalista viene però usata in modo acritico per riprodurre tropi stereotipati, gli attivisti sono in prima linea per denunciare e decostruire il significato profondo di queste rappresentazioni. Nel dicembre del 2020, ad esempio, la pagina Instagram “Black Moroccans” critica esplicitamente la nuova campagna pubblicitaria dell’azienda di abbigliamento “Caftans du Maroc” in cui appare in primo piano una giovane donna dalla pelle chiara che sfoggia un elegante e ricercato caftano mentre, dietro di lei, una donna Nera posa in piedi con atteggiamento deferente, indossando una ben più modesta tunica (*djellaba*) (vedi figura 93). Per gli attivisti di “Black Moroccans”, la fotografia mostra come l’inconscio marocchino sia ancora intriso di razzismo in quanto continua a ricondurre la Nerezza a uno status sociale inferiore e servile e ad associare la bellezza alla Bianchezza (di cui la Nerezza fa da contraltare). La

²⁸⁷ Bisogna sottolineare, inoltre, non solo la varietà di status dei Neri marocchini ma è necessario altresì evidenziare che essi non costituiscono un gruppo monolitico, autoescludente rispetto agli Arabi o ai Berberi come sembra suggerire Lespes (2019) ma anche El Hamel (2013) secondo Aidi (2023). Tali identità possono benissimo sovrapporsi: si può essere simultaneamente Neri, Berberi (e berberofoni) e Arabi (e arabofoni).

²⁸⁸ Conversazione con Hanane, 19/09/2020.

costruzione visiva dell'immagine richiama, inoltre, il tema orientalista dell'harem fondato su una "pigmentocrazia" per la quale i corpi delle donne Nere, considerate personaggi di secondo piano, vengono posti ai margini della composizione.



Figura 93: campagna pubblicitaria di Caftan du Maroc (fonte: Black Moroccans).

Anche numerosi artisti contemporanei si sono confrontati con il corpus iconografico orientalista²⁸⁹, reinterpretandolo e risignificandolo in modo critico e creativo. L'artista senegalese di fama internazionale Omar Victor Diop²⁹⁰, ad esempio, nel suo progetto "Diaspora" composto da una serie di autoritratti, si mette nei panni di diciotto personalità africane. Tra loro, spicca "A Moroccan Man (1913)" in cui Diop interpreta e riattualizza uno dei più celebri ritratti di Tapiró (vedi figura 84), riprendendone la posa e lo stile ma inserendo anche oggetti cronologicamente dissonanti come il pallone da calcio. Tale commistione di elementi è alla base del progetto dell'artista che ne spiega

²⁸⁹ Nel caso del Marocco, in particolare di Marrakech, anche varie istituzioni museali (il Macma, le Musée orientaliste, la Maison de la Photographie) si confrontano (non sempre in maniera critica) con tale corpus. A Rabat, inoltre, recentemente è stata organizzata un'importante mostra dedicata a Delacroix e all'orientalismo in Marocco: "Delacroix souvenirs d'un voyage au Maroc" (Musée Mohammed VI de Rabat, 07/07-21/10/2021).

²⁹⁰ Omar Victor Diop (1980) è uno dei più importanti artisti del Senegal contemporaneo: autodidatta, egli lavora principalmente con il linguaggio fotografico, reinterpretando in maniera personale e originale l'eredità della fotografia di studio africana (Seydou Keïta, Mama Casset, Malick Sidibé). Si veda: <https://www.omarvictor.com/>

così la genesi: “È iniziato con il desiderio di guardare queste figure nere storiche che non soddisfacevano le solite aspettative della diaspora africana in quanto istruite, eleganti e sicure di sé, anche se alcune di loro erano di proprietà di bianchi e trattate come l'altro esotico. Volevo portare questi ricchi personaggi storici nell'attuale conversazione sulla diaspora africana e sulle questioni contemporanee relative all'immigrazione, all'integrazione e all'accettazione”²⁹¹.

Incorporando e mettendo in scena tali figure, Diop fa dialogare il passato con il presente e ci fornisce un'immagine “alternativa” del continente africano rispetto alla visione stereotipata occidentale che ancora oggi vede nell’Africa un luogo povero, arretrato, fuori dalla Storia (cfr. paragrafo 2.5). Nel caso specifico di “A Moroccan man”, inoltre, Diop mette in discussione la concezione razzializzata del continente e la linea del colore sahariana in quanto dimostra che un uomo Nero può liberamente e credibilmente interpretare un personaggio marocchino: non c'è nessuna contraddizione, non esiste alcuna distinzione netta tra *Afrique blanche* e *Afrique noire*.



Figura 94: “A Moroccan Man (1913)”, Omar Victor Diop (2014) (fonte: Google Arts and Culture . <https://artsandculture.google.com/asset/a-moroccan-man-omar-victor-diop/iAF5Rgit4mh8MA>).

²⁹¹ <https://www.theguardian.com/artanddesign/2015/jul/11/mar-ictor-ioi-want-to-reinvent-great-heritage-of-african-studio-photography>

L'artista Yasmine Bouziane²⁹² si confronta, invece, con l'immaginario dell'harem e con il processo di esotizzazione ed oggettivazione della donna maghrebina nelle opere degli orientalisti europei (Bondil 2014:250-251): nella serie di autoritratti "Inhabited by imaginings we did not choose" (1993), Bouziane "gioca" con i codici visuali dell'Orientalismo, incorporandone alcuni stereotipi in maniera originale e creativa per decostruirli criticamente. In una fotografia della serie intitolata "The Signature", Bouziane posa in uno studio fotografico indossando abiti "esotici" (come nelle cartoline di epoca coloniale) ma è lei ad avere in mano la fotocamera e a puntare l'obiettivo verso lo spettatore. Questo atto di riappropriazione e inversione dello sguardo ha una profonda valenza politica ed estetica in quanto smaschera la presunta oggettività etnografica della fotografia e mette a nudo la costruzione visuale del Maghreb e dell' "Oriente" da parte degli Europei, funzionale a un preciso progetto di conquista e dominio.



Figura 95: "The Signature" (1993) (fonte: Bondil 2014:251).

²⁹² Yasmine Bouziane (1968) è un'artista franco-marocchina che si esprime soprattutto attraverso la fotografia e la videoarte per affrontare questioni come l'identità postcoloniale maghrebina, le migrazioni, il rapporto tra Europa e Maghreb. Si veda: <https://www.galerie127.com/yasmina-bouziane%E2%80%8B/>

4.5. Nuove tassonomie razziali: il Protettorato e la frattura coloniale

Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, l'invasione europea si fa sempre più aggressiva nei confronti del Marocco, unico paese africano assieme all'Etiopia a non essere ancora stato colonizzato. Tale bramosia conduce nel giro di qualche decennio all'instaurazione del Protettorato e a quella che gli storici definiscono la progressiva "scomparsa del vecchio Marocco" (Abitbol 2009:454, Gilson Miller 2013:56-87). Questo passaggio non è, però, affatto "indolore" ma è caratterizzato da un'intensa conflittualità sia per la resistenza messa in campo dagli autoctoni²⁹³ ((Boahen 1985:87-113, Burke 1976, Dunn 1977) sia per l'accesa rivalità tra le potenze europee (Francia, Spagna, Inghilterra, Germania) che provoca varie frizioni diplomatiche (nello specifico tra Francia e Germania) come la "Crisi di Tangeri" (1905) e la "Crisi di Agadir" (1911) (Roberts 1986:280-284, Oliver-Sanderson 1985:187-204)²⁹⁴. La "questione marocchina" diventa così un caso internazionale che trova una prima soluzione nel 1906 con la conferenza di Algeiras (Abitbol 2009:466-478). L'accordo prevede la seguente spartizione del territorio, sancendo de facto l'avvio della colonizzazione del Marocco: la Francia prenderà il controllo della porzione più significativa del paese (il cosiddetto "Maroc utile"), estendendo la propria sfera di influenza sull'intero Maghreb dopo la conquista dell'Algeria (1830) e l'istituzione del Protettorato in Tunisia (1881); la Spagna si accaparra la fascia settentrionale del Marocco e i territori del Sahara occidentale; l'Inghilterra e le altre potenze europee presenti ad Algeiras riconoscono il Protettorato ispano-francese a patto che Tangeri (importante porto dalla posizione strategica) assuma lo statuto di "zona internazionale", non assoggettata a un unico potere (vedi figura 96) (Brown 2012). Tuttavia, le forti proteste scoppiate nel paese maghrebino e l'atteggiamento ambiguo della Germania ritardano la vera e propria *mise en place* del Protettorato che si avrà solamente nel 1912 con la firma del Trattato di Fès tra il sultano marocchino e la Francia. A questo punto, la spartizione dell'Africa, iniziata con la conferenza di Berlino (1884-1885), è giunta a compimento: rimane fuori dal dominio europeo solo l'Etiopia, ultimo baluardo dell'indipendenza africana (vedi figura 97).

²⁹³ In questo periodo di transizione, si assiste allo scoppio di molteplici rivolte e proteste in tutto il Marocco. Tra i moti più importanti ci sono sicuramente quelli innescati dal movimento dell'Hafīdiyya a Marrakech (1907-1909) che portano anche a un colpo di stato (Abitbol 2009:470-472, Gilson Miller 2013:76-81, Rivet 2012:297-301). Tuttavia l'inettitudine del sultano Moulay 'Abd al-'Azīz IV (1894-1908) e la crisi sanitaria, demografica ed economica (che segue a un'ondata di siccità e a epidemie di colera, tifo e vaiolo) indeboliscono il paese e spalancano le porte all'ingerenza straniera (Abitbol 2009:454-466, 478-487). I successivi sultani del Marocco - Mulay 'Abd al-Hafiz (1908-1912) e *Moulay* Yūsuf ben Ḥasan (1912-1927) - non potranno far altro che accettare *volens nolens* il dominio delle potenze europee.

²⁹⁴ Per approfondire si vedano i podcast di storia di Radio Maarif "Vers le Protectorat" e "La guerre du Maroc".



Figure 96 e 97: il Marocco e l'Africa nel periodo coloniale (fonte: Wikimedia).

Il Trattato di Fès prevede che il Marocco ceda una parte consistente della propria sovranità alle potenze coloniali, pur mantenendo *de jure* la propria personalità giuridica come stato sovrano nella legge internazionale (a differenza dell'Algeria).

Il generale Lyautey, primo e influente governatore del Marocco francese (dal 1912 al 1925), sceglie la via della penetrazione pacifica, del compromesso, della non assimilazione e intromissione negli affari indigeni ma al contempo si fa promotore di un vasto progetto di modernizzazione del paese a livello di politiche urbane, economiche, culturali, educative (Benjamin 2003, Segalla 2009, Wyrzten 2015), le cui conseguenze sono ancora oggi visibili (Abu Lughod 1980, Borghi 2008). Tuttavia, sulla base della sua "politica musulmana" (Rivet 2012:397), Lyautey instaura una sorta di *Indirect Rule à la française* (Abitbol 2009:492) attraverso il quale riabilita la figura del sultano (con un potere di rappresentanza più che reale) e si pone l'obiettivo di preservare le tradizioni religiose e culturali del *Vieux Maroc*, tutelando la specificità dell'"Islam marocchino" (Burke 2014). Può sembrare un controsenso ma come scrive Fauvelle "il colonialismo è un'ideologia che coltiva la nostalgia delle società che distrugge" (Fauvelle 2020b:19). Inoltre, quella di Lyautey è una strategia di mediazione ben precisa, atta a evitare gli errori commessi in Algeria. Nonostante l'atteggiamento prudente messo in campo, la gestione del Marocco non sarà mai facile né per i Francesi né per gli Spagnoli: il periodo del Protettorato si contraddistinguerà, infatti, per l'esplosione di continui tumulti e conflitti, tra cui il più significativo è la cosiddetta "Guerra del Rif" (1921-1926) (Abitbol 2009:504-514, Gilson Miller 2013:88-119, Rivet 2012:303-350).

In ogni caso, Lyautey "le Marocain", il "maresciallo dell'Islam" come viene spesso definito (Rivet 2002:221), subisce veramente il fascino del Vecchio Marocco e, perseguendo anche una strategia di consenso, ne mette in scena egli stesso le immagini e i simboli, ricollegabili alla figura del sultano e a una particolare idea di potere (vedi figura 98, cfr figure 68-71). In tale direzione, secondo la storica Rita Aouad, la decisione di far convogliare una consistente divisione di *tirailleurs senegalais* in Marocco²⁹⁵ (vedi figura 99) risponde al desiderio di Lyautey di circondarsi di una propria Guardia Nera, riproducendo una precisa iconografia del potere a cui abbiamo fatto più volte riferimento nei paragrafi precedenti (Aouad 2012:148).

²⁹⁵ I "Senegalesi" (in realtà soldati provenienti da vari paesi dell'Africa subsahariana sotto il controllo francese) vanno a vivere con le loro famiglie nei "villages né*res" situati in vari punti del territorio marocchino. Il rapporto con la popolazione locale non è affatto semplice in quanto i *Saligan* (come vengono chiamati in *darija*) sono visti come il braccio armato dell'oppressore coloniale (Aouad 2012:150-151). Anche se questa conflittualità va iscritta innanzitutto nelle dinamiche di potere-resistenza che segnano il periodo coloniale, possiamo ragionevolmente pensare che l'ostilità nei confronti dei Senegalesi abbia acuito i pregiudizi razziali già presenti nel paese.



Figura 98 e 99: copertine delle riviste “Le petit Parisien” “Le Petit Journal” (1907-1908) (fonte: Bibliothèque nationale de France).

Tenendo conto di questi elementi, si può comprendere il modo cauto e ambiguo con cui i Francesi approcciano politicamente la questione della schiavitù in Marocco (Goodman 2013)²⁹⁶: per rispondere alle pressioni internazionali, la Francia proibisce attraverso vari atti amministrativi (tra cui la “circolare del 1923”) gli aspetti più eclatanti della schiavitù, come la vendita pubblica nei mercati degli schiavi ancora presenti a Marrakech e in altre città del paese (Aouad Badoual 1991, Wright 2002). Tuttavia, non abolisce in maniera inequivocabile la schiavitù in quanto quest’ultima è considerata un fenomeno culturale caratteristico del Marocco sul quale, in nome del rispetto delle tradizioni locali, non risulta strettamente necessario intervenire (El Hamel 2019:431-434). È alquanto curioso e paradossale che una delle principali motivazioni per giustificare l’occupazione coloniale sia stata l’abolizione della schiavitù e la liberazione degli schiavi ma, dopo l’instaurazione del Protettorato, questo processo non venga minimamente portato a compimento in nome di una sorta di relativismo sui generis: è, d’altra parte, una delle tante contraddizioni che contraddistinguono l’impresa coloniale e che mostrano lo iato tra realtà e ideologia, tra la Realpolitik e l’ipocrita retorica della “missione civilizzatrice”. In ogni caso, il fenomeno della schiavitù va incontro a una “morte naturale”, a una lenta sparizione: pur non essendo mai abolita ufficialmente (né in epoca coloniale né in quella postcoloniale), essa diventa infatti un’istituzione sempre più desueta per quanto ancora presente nella prima metà del Novecento (Aouad 2012). La fine della schiavitù in Marocco non è, quindi, legata a un atto giuridico formale ma è il frutto di cambiamenti economici, politici e culturali che investono il paese tra la fine dell’Ottocento e la prima metà del Novecento (l’introduzione del modello capitalista e del lavoro salariato, la diffusione di idee nazionaliste, la trasformazione della borghesia locale, etc) (Aouad Badoual 2004, Thomson 2011). Inoltre già dalla fine del XIX° secolo, il Marocco non può più fare rifornimento di schiavi attraverso la tratta transahariana: l’occupazione di Timbuctu da parte dei Francesi nel 1893²⁹⁷ rende difficile (se non impossibile) il commercio tra le due rive del Sahara. La colonizzazione ha così importanti conseguenze sulle relazioni tra Marocco e Africa subsahariana,

²⁹⁶ Anche la Spagna, che controlla il Nord del paese, mostra un atteggiamento ambivalente nei confronti della questione (Dieste 2014).

²⁹⁷ Alla fine dell’Ottocento, il Sahara attira sempre più spesso l’attenzione di avventurieri e amministratori coloniali francesi (Abitbol 2009:442-444): il fascino del deserto ma soprattutto l’interesse geopolitico (volto a controllare un’area enorme tra Nordafrica e Africa occidentale e creare un unico “blocco africano” sotto l’egida francese) alimentano i progetti di penetrazione sahariana. La presa di Timbuctu (1893) segna una tappa fondamentale dell’avanzata inesorabile della conquista francese che tuttavia incontra numerose resistenze (Dunn 1977): i notabili locali, dichiarandosi sudditi dell’Impero marocchino, chiedono l’aiuto del sultano contro l’invasione francese (Abitbol 2009:449-450); lo squilibrio di forze tuttavia è troppo significativo e la Francia riesce ad avanzare e controllare tutta la vastissima regione del Nord-Ovest dell’Africa.

in particolar modo sugli scambi commerciali che si riducono al minimo (Aouad-Badoual 1994, 1995). La presenza francese sconvolge, dunque, lo spazio transahariano e le sue connessioni millenarie: la frattura non è solo di carattere economico ma è anche di ordine geopolitico ed epistemologico. Nel riorganizzare il vasto territorio africano sotto il loro controllo, i Francesi operano una netta distinzione tra *Afrique Noire* e *Afrique Blanche*. Secondo questa costruzione ideologica e politica, anche se permane una visione orientalista ed estetizzante del Maghreb (Benjamin 2003), il Marocco e l'intera regione vengono ricollocati in Africa ma tenuti separati dall'"Africa vera e propria" (l'Africa Nera) da una rigida "linea del colore" tratteggiata dal Sahara. La parte settentrionale del continente rappresenta così uno stadio di sviluppo superiore rispetto all'*Afrique noire*, per quanto si posizioni in un rapporto di inferiorità e dipendenza rispetto all'Europa (Hale 2007). Tale divisione assume anche una connotazione religiosa nel momento in cui si distingue tra *Islam maure* e *Islam noir* e soprattutto tra Islam (a Nord) e animismo (A Sud) (vedi figura 100).

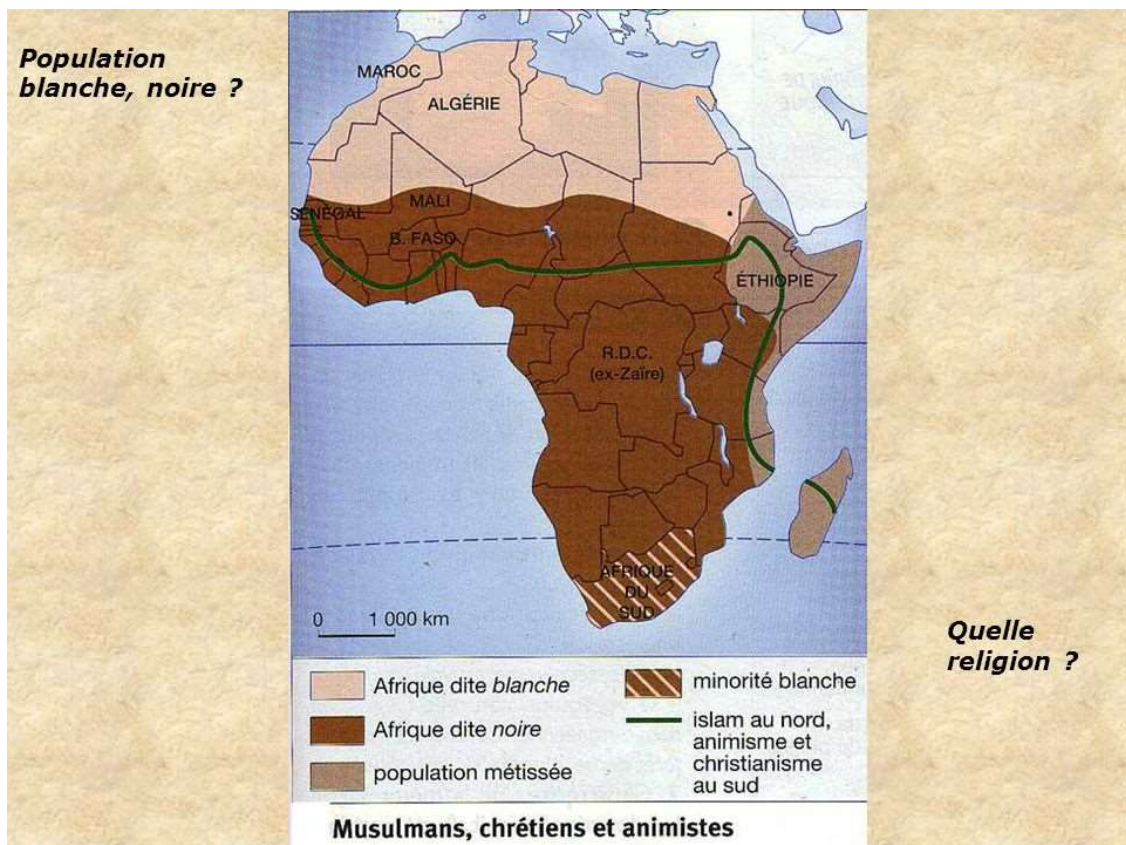


Figura 100: *Afrique blanche/Afrique noire* (fonte: Wikimedia).

Il processo di razzializzazione del continente africano, ponendosi all'intersezione tra sapere e potere, ha una funzione amministrativa oltre che tassonomica²⁹⁸: in epoca coloniale, la "razza" non è solo una trama ideologica/pseudoscientifica ma funge altresì da dispositivo di governo delle popolazioni e degli spazi.

Oltre al "Grand Partage" tra *Afrique Blanche* e *Afrique noire*, la *politiques des races* francese traccia precise frontiere razziali anche all'interno del paese (Shinar 2006): gli abitanti del Marocco non sono più descritti attraverso etnonimi generici (seppur dotati di significati culturali profondi) come "Mori" e "Barbareschi" ma vengono ridefiniti in quanto *indigènes* (termine che esprime un rapporto di subordinazione rispetto ai *colons*) e soprattutto vengono distinti in due grandi gruppi etnici posti in una relazione gerarchica, gli "Arabi" (gli "invasori stranieri") e i "Berberi" (gli abitanti autoctoni, visti con maggior benevolenza). Questa politica identitaria, che poggia dal punto di vista "scientifico" sull'etnografia coloniale, è rafforzata da una serie di provvedimenti amministrativi e giuridici tra cui il più noto e controverso è il cosiddetto "Dahir berbère" (1930) che sottrae la popolazione amazigh alla "tradizionale" legge musulmana per sottometerla a una giurisprudenza e a una cultura superiori, "moderne". Tale decreto, percepito come un tentativo di minare l'unità marocchina sulla base di una consolidata strategia di *divide et impera*, viene duramente contestato in Marocco, dando impulso allo sviluppo di idee e movimenti nazionalisti e indipendentisti (Wyrzten 2015).

La *politique des races* francese influenza anche la produzione artistica e visuale: nel periodo coloniale, la Francia investe ingenti risorse nella valorizzazione del patrimonio marocchino e nello sviluppo di un sistema artistico locale. I Francesi creano alcuni musei ex novo (ad esempio, il Museo Dar Batha a Fès) (Pieprzak 2010:5-16) e fondano diverse scuole di Belle Arti (come l'École des Beaux Arts de Casablanca) con l'intento di promuovere le "arti native", categoria imperniata sulla distinzione tra il patrimonio berbero e quello arabo (Irbouh 2012, Mokhiber 2013). Al contempo, incoraggiano, attraverso la mise en place di una rete di istituzioni e incentivi ad hoc, il viaggio e la permanenza in Marocco di artisti della madrepatria con l'obiettivo di favorire lo sviluppo di un "art colonial" (Lespes 2017).

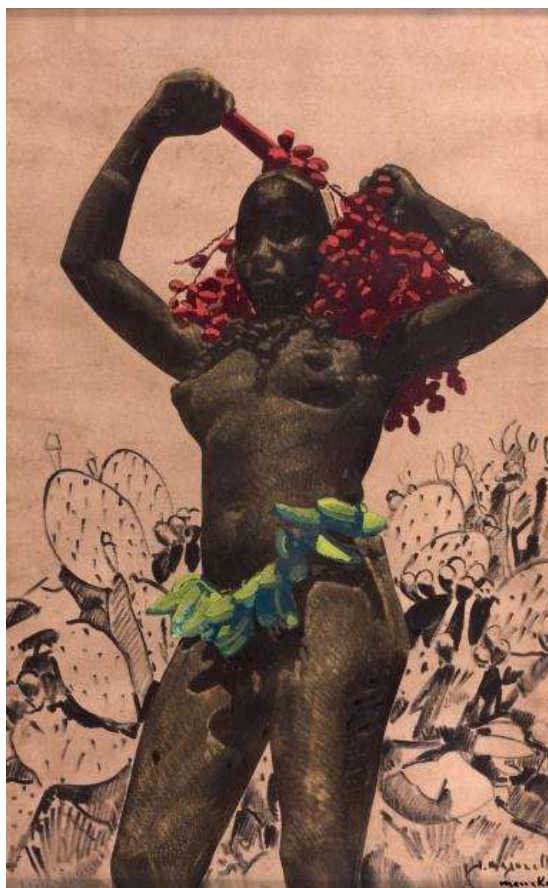
²⁹⁸ Come evidenzia Odile Goerg, la visione coloniale del continente si caratterizza per due tendenze antagoniste: da un lato il *découpage* amministrativo e razziale, dall'altro la spinta a considerare l'Africa francese come un'entità unica da cui deriva l'esigenza di controllare i territori posti tra le due rive del Sahara per unire il Nord con il Sud (Goerg 2000). In tale direzione, ad esempio, per ciò che riguarda le politiche educative coloniali, Segalla sottolinea le molteplici connessioni create dai Francesi tra Marocco e Africa occidentale (Segalla 2009:61-87).

Nonostante ci siano molteplici elementi di continuità con l'orientalismo (Benjamin 2003), l'arte coloniale ha una sua specificità e implica un cambiamento di paradigma, anticipato dall'opera di alcuni artisti della precedente generazione come Josep Tapiró. L'arte coloniale è alla ricerca dell'"autenticità", si interessa al folklore e ai paesaggi umani e naturali del paese maghrebino: si tratta di una corrente eterogenea ma che aspira tendenzialmente ad avere un carattere documentario, etnografico. L'obiettivo è quello di documentare e valorizzare la cultura e il territorio del Marocco che non è più un remoto "Tibet alle porte d'Europa" ma è ora una sicura e pacificata colonia francese. In questa prospettiva, l'arte coloniale abbandona alcuni temi visuali tipici dell'orientalismo (l'harem, la schiavitù, il dispotismo, l'erotismo sfacciato, etc) per proporre un'"iconografia tranquilla, senza agitazione né violenza, gioiosamente serena" (Lespes 2017:692). Tale evoluzione non è affatto neutra o casuale ma risponde a una "politica dell'immagine" che ha precise ragioni economiche e strategiche, connesse allo sviluppo del nascente turismo e alla necessità di mostrare gli effetti benefici della *mission civilisatrice* (Blanchard 2007). La produzione di Jacques Majorelle, il più famoso artista dell'epoca coloniale denominato le "peintre du Maroc", ne è un esempio emblematico: i suoi affiches pubblicitari e la "serie delle kasbah" illustrano la bellezza pittoresca e folkloristica del Marocco e fanno dell'autore uno dei principali promotori del turismo nel paese (Blanchard 2007:147-149). In un progetto pittorico successivo, tuttavia, il registro di Majorelle muta sensibilmente, riprendendo alcuni stilemi orientalisti e primitivisti: il ciclo delle "Né*resses nues" è formato da un serie di circa ottanta ritratti di donne Nere che posano seminude nel lussureggiante giardino di Majorelle a Marrakech (Cauvin Verner 2010). Questi dipinti, intrisi di esotismo ed erotismo, rimandano in parte a un immaginario orientalista ma si ricollegano soprattutto al fenomeno della *né*grophilie* che tra gli anni Venti e Trenta investe la *métropole* ma anche il Marocco²⁹⁹: nella Parigi del tempo, la cultura nera (il jazz, il charleston, l'*art né*re*, etc), suscita lo spasmodico interesse degli artisti d'avanguardia³⁰⁰ ma anche quello di

²⁹⁹ Anche in Marocco, si diffonde la cultura Nera: tra gli anni Venti e Trenta, vari jazz club vengono aperti a Tangeri, Casablanca, Marrakech. Inoltre, importanti artisti afroamericani soggiornano in Marocco: è il caso di Josephine Baker che prende casa a Marrakech e Claude McKay, scrittore dell'Harlem Renaissance, che vive per un periodo tra Francia e Marocco ed è uno dei primi americani a interessarsi alla musica gnawa e alle sue connessioni con l' "Atlantico nero". Si veda: <https://www.newyorker.com/culture/culture-desk/claude-mckay-gnawa-music>

³⁰⁰ Le avanguardie artistiche di primo Novecento (dal Cubismo al Fauvismo, dal Surrealismo al Dadaismo) sono fortemente influenzate dalla "scoperta" della cultura Nera e dell'arte africana percepite come uno strumento ideale per rigenerare l'arte occidentale. Tale approccio, riassunto nel termine "primitivismo", è sotto molti aspetti problematico perché riproduce una visione stereotipata dell'Africa; tuttavia, ciò non impedisce a certi artisti (in modo particolare ai Surrealisti) di sviluppare una mentalità marcatamente anticolonialista e di schierarsi a fianco dei primi movimenti di liberazione (Sweeney 2004) (cfr. paragrafo 1.8, nota 67). Il Surrealismo, inoltre, non è un movimento unicamente occidentale: esiste anche un Surrealismo maghrebino, anticoloniale. Questo tema è stato al centro del Forum della

un pubblico più generalista (Archer Straw 2000). Il simbolo di questi anni effervescenti è sicuramente la performer afroamericana Josephine Baker che a Parigi diventa una vera e propria star: il suo corpo sinuoso adornato dal celebre gonnellino di banane è l'immagine iconica dell'epoca che ispira numerose reinterpretazioni tra cui uno dei più significativi ritratti di Majorelle (vedi figura 101).



*Figura 101: Né*resse nue. Jacques Majorelle (anni Trenta) (fonte: Artnet).*

Nel periodo coloniale, il corpo Nero viene così ulteriormente feticizzato e reso oggetto di un desiderio ambivalente che oscilla tra repulsione e fascinazione (Berliner 2002, Sweeney 2004)³⁰¹. Nel caso di Majorelle, inoltre, c'è un altro punto cruciale da mettere in evidenza: sebbene le

Fiera d'arte africana contemporanea 1:54 a Marrakech nel 2019. Si veda. <https://1-54-forum.captive.fm/episode/1-54-forum-marrakech-2019-maghrebian-surrealism>

³⁰¹ Per approfondire la questione della rappresentazione coloniale delle donne Nere si rimanda a Lespes 2017:525-546. Per quanto riguarda la fotografia si veda Becker 2020:65-92.

modelle di *Né*resses Nues* siano donne marocchine di umili origini, ogni riferimento al contesto maghrebino viene espunto: la loro immagine è idealmente collocata in un ambiente ancora più esotico (un’Africa selvaggia, lussureggiante e fuori dal tempo). In tal senso, il corpo Nero appartiene a un altrove non solo rispetto all’Europa ma anche in relazione al Maghreb.

L’ “alterizzazione” della Nerezza è una strategia visuale e discorsiva diffusa in epoca coloniale: le fotografie di persone Nere in Marocco sono accompagnate da didascalie come “Né*re”, “Soudanais” che ne sottolineano l’esteriorità rispetto al paese maghrebino. È in questo periodo che viene creata, attraverso un vasto apparato iconografico (dipinti, fotografie, cartoline, immagini pubblicitarie, etc), l’identità visiva ed estetica degli Gnawa in quanto performer rituali/musicali e discendenti degli schiavi Neri venuti da Sud. L’associazione tra Nerezza, schiavitù, musica e misticismo è alla base della costruzione coloniale delle immagini e degli immaginari connessi all’universo Gnawa. Tale costruzione si fonda su un processo di categorizzazione razziale che investe l’intero corpo sociale e in cui la Nerezza viene codificata come un elemento a sé stante, allogeno.



Figura 102: Musicisti Gnawa, autore sconosciuto (circa 1910) (fonte: Morocco Vintage).

Tuttavia, come annota Becker, i soggetti ritratti non sono passivi ma esercitano una loro agency, interagendo con la fotocamera e giocando con gli stereotipi coloniali: essi offrono così un'immagine teatralizzata di sé e della propria *Blackness* per soddisfare la voglia di esotismo e il desiderio d'altrove degli Europei (Becker 2020:55-63). La scelta di performare un'identità "Gnawa" può essere interpretata, in tal senso, come una strategia di self marketing volta a posizionarsi nel mercato globale del turismo e dello spettacolo. Ancora oggi, chi si identifica come "Gnawa" incorpora una serie di elementi estetici (l'acconciatura, l'abbigliamento, gli accessori decorativi, etc) che rimandano a questo corpus iconografico e a una particolare idea di Nerezza, utile a collocarsi nello scenario transnazionale della *world music* (cfr. capitolo 5).



Figura 103: Ritratti di un "Type soudanais", abbigliato in stile gnawa, (1907-1908), Joseph Boussuge (fonte:Morocco Vintage).

Secondo una concezione "etnografica" del continente africano fondata sulla rigida distinzione tra *Afrique blanche* e *Afrique noire*, la Nerezza viene dunque interpretata come un elemento "esterno",

“altro” rispetto al Marocco e al Maghreb. Dobbiamo, però, altresì rilevare il persistente uso della Nerezza in quanto attributo simbolico negativo anche in riferimento all’Africa settentrionale. Soffermiamoci per un momento su una vignetta satirica di epoca coloniale riguardo la “crisi di Tangeri” (1906): nell’illustrazione, che riprende il topos dello “sbiancamento dell’Etioppe” (Faloppa 2022) per pubblicizzare un sapone, i principali sovrani europei cercano di lavare un uomo Nero immerso in una tinozza, identificato come il sultano del Marocco. Il vano tentativo di sbiancarlo mostra allegoricamente l’incapacità del paese maghrebino di autogovernarsi e la necessità di un intervento europeo portatore di luce e civilizzazione (Blanchard 2007:135, Faloppa 2022:151).



Figura 104: poster di Savon La Coquille, Eugène Ogé (fonte: Artnet).

Anche nella copertina del “Petit Journal” (1911), ritroviamo la dicotomia Civiltà/Barbarie resa attraverso un uso allegorico della Bianchezza e nella Nerezza: vediamo allora la Francia, incarnata da una giovane donna dalla pelle eburnea e di bianco vestita, che si erge maestosa su un gruppo di marocchini dalla pelle scura, abbigliati con umili abiti tradizionali, che volgono verso di lei uno sguardo deferente.



Figura 105 : copertine della rivista *Le Petit Journal* (1911) (fonte : Bibliothèque nationale de France).

In entrambe le immagini, così, il netto contrasto tra la Bianchezza (associata alla Francia e all'Europa) e la Nerezza (connessa al Marocco) serve a rimarcare visivamente la superiorità europea e la subordinazione marocchina. Anche se l'ideologia coloniale si fonda su una classificazione razziale "scientifica" per la quale il tipo "Maghrebino" è catalogato e studiato separatamente dal "Nero" (come se i due termini fossero incompatibili), talvolta il linguaggio simbolico e storicamente sedimentato della Nerezza si ripresenta in quanto risulta funzionale a particolari esigenze politiche e comunicative.

In tal modo, i Marocchini, anche se collocati nell'*Afrique blanche*, possono essere rappresentati come Neri: ciò dimostra che la "linea del colore" sahariana, lungi dall'essere una configurazione fissa e naturale, è un'invenzione arbitraria e mutevole che varia a seconda delle diverse strategie discorsive e geopolitiche.

4.6. Un'africanità ambigua: l'invenzione del Nordafrica e il Marocco postcoloniale tra panafricanismo e panarabismo

Come abbiamo detto nel paragrafo precedente, l'intero periodo coloniale (1912-1956) è attraversato da continue forme di conflittualità ma è soprattutto a partire dagli anni Trenta che il movimento nazionalista e indipendentista inizia ad organizzarsi, provocando la progressiva erosione del Protettorato, a cui contribuiscono la crisi del '29, la Seconda guerra mondiale e lo sbarco degli alleati in Nordafrica³⁰². Nel pieno di questi capovolgimenti globali e locali, nel 1943 nasce ufficialmente il *Hizb Al-Istiqlāl*, il partito dell'Indipendenza. La neonata formazione politica ottiene l'inaspettato appoggio del sovrano Mohammed V (sultano dal 1927 al 1953 e poi primo re del Marocco dal 1956 al 1961). Tale presa di posizione genera un quadro di forte tensione tra il sultano e i vertici del Protettorato che, dopo diversi anni, sfocia nella deposizione di Mohamed V (1953), il quale viene obbligato all'esilio (prima in Corsica, poi in Madagascar) e sostituito in patria da un sovrano-fantoccio (suo cugino Mohamed Ben Arafa) (Abitbol 2009:600-633, Rivet 2012:341-344). Questa mossa della Francia, percepita come un intollerabile atto di forza e ingerenza, innesca feroci proteste in tutto il paese, favorendo l'ulteriore diffusione di idee nazionaliste e indipendentiste. In questo scenario, le potenze coloniali (prima la Francia, poi la Spagna) non possono fare altro che negoziare con la controparte marocchina: l'indipendenza del paese viene così sancita il 2 marzo 1956. Il Marocco è così uno dei primi paesi africani a raggiungere tale traguardo (vedi figura 106) e riprende rapidamente il possesso di gran parte del proprio territorio, ad eccezione del Sahara occidentale che rimane sotto controllo degli Spagnoli fino al 1976. Mohamed V torna dall'esilio e viene accolto da eroe, sostenuto dall'ammirazione e dal consenso del popolo e dell'Istiqlāl (Abitbol 2009:637-652). Sin dall'inizio del suo Regno, tuttavia, egli si trova ad esercitare il difficile e delicato ruolo di "arbitro" tra le istanze delle ex potenze coloniali, le pressioni del movimento nazionalista³⁰³ e le esigenze della popolazione (Abitbol 2009:653-668, Rivet 2012:352-360, Vermeren 2006:19-30).

³⁰² Per una lettura della storia del Marocco in relazione agli altri paesi del Maghreb si veda Roggero 2019.

³⁰³ In questo periodo l'Istiqlāl, da partito urbano e borghese con circa centomila militanti, si trasforma in un partito nazionale di massa con più di un milione di iscritti. In questa fase, la formazione politica si caratterizza per due diversi orientamenti: l'ala conservatrice, vicina alla monarchia e l'ala radicale di sinistra che nel 1959 si stacca dal partito per dare vita all'Union nationale des Forces Populaires (Unfp). Negli anni Sessanta, l'Unfp diventa la principale forza avversaria del Palazzo tanto che il regime ordina l'eliminazione del suo leader, Mehdi Ben Barka: quest'ultimo viene rapito e assassinato nel pieno centro di Parigi nell'ottobre del 1965. Il brutale assassinio genera una profonda crisi diplomatica tra il Marocco e la Francia e l'"affaire Ben Barka" diventa un caso internazionale (Vermeren 2006:38-41,44-45).



Figura 106: mappa della decolonizzazione dell’Africa (fonte: Vivid Maps).

L’opera di mediazione di Mohamed V viene bruscamente interrotta dalla sua improvvisa morte nel 1961; gli succede il figlio Hassan II, un personaggio controverso della storia politica del Marocco (Abitbol 2009:669-708, Rivet 2012:361-396, Vermeren 2006:31-97). Il giovane monarca mostra sin subito la sua personalità carismatica e il suo stile di governo decisionista, approvando (senza passare dai partiti) la nuova Costituzione (1962) secondo la quale il Re, in quanto “comandante dei credenti” e discendente diretto del Profeta, è una figura sacra e inviolabile. Il Marocco si delinea, in tal senso, come una monarchia costituzionale di diritto divino (Rivet 2012:361). In questa direzione, Hassan II predilige il *makzhen* tradizionale rispetto al nuovo sistema dei partiti. Tale impostazione scatena numerosi scontri, i quali si inseriscono in un clima sociale già esplosivo, che il Re affronta utilizzando molto spesso le maniere forti. A partire dagli anni Settanta, dopo essere

miracolosamente scampato a due attentati e tentativi di colpo di Stato (nel 1971 e nel 1972) (Vermeren 2006:52-56), Hassan II instaura un regime repressivo e dittatoriale che prevede la chiusura di diverse facoltà universitarie e riviste progressiste, l'esilio di artisti e intellettuali, la militarizzazione e la gestione poliziesca della società, la repressione dei dissidenti che vengono uccisi, cacciati dal paese, fatti sparire, incarcerati (nel tristemente celebre bagno di Tazmamart, il carcere segreto destinato alla detenzione dei prigionieri politici). È un periodo buio della storia del Marocco che viene ricordato con l'evocativa espressione "Anni di piombo"³⁰⁴. Durante il suo lungo Regno (1961-1999), tuttavia, il sovrano non usa solamente il "pugno di ferro" ma fa anche ricorso al "guanto di velluto" laddove strategicamente necessario (Gilson Miller 2013:162-213). Egli è, infatti, dotato di grande carisma e intelligenza politica e si dimostra capace di tessere innumerevoli relazioni diplomatiche (con la Francia, gli Stati Uniti, Israele, il mondo arabo-musulmano, etc) e di costruire attorno alla propria figura un vero e proprio culto della personalità: si presenta come il "padre della patria", simbolo stesso della nazione, la cui effigie viene esposta in tutti i luoghi pubblici e privati del paese (compresi i negozi e le case). L'occasione perfetta per alimentare questa retorica è rappresentata dalla "liberazione" del Sahara occidentale, uno dei pochi territori ancora colonizzati del continente: per fare pressione sulla Spagna, il Re organizza la "Marcia Verde", una spettacolare manifestazione di massa che si configura come una pietra miliare della storia contemporanea del Marocco. Dal 6 al 9 novembre 1975, circa 350 000 volontari disarmati, sotto la guida del governo marocchino, invadono così pacificamente il Sahara. Qualche giorno dopo, la Spagna firma con Marocco e Mauritania gli "Accordi di Madrid" che sanciscono il ritiro degli iberici dai territori del Sahara occidentale e la spartizione della regione tra i due paesi maghrebini. Nel Regno, tale svolta viene celebrata come un trionfo diplomatico e la "Marcia verde" diventa un momento altamente simbolico di unità nazionale che riunisce la monarchia, il popolo e la maggioranza dei partiti³⁰⁵ tra cui il potente Istiqlāl, da sempre promotore del "Grand Maroc", un

³⁰⁴ A partire dagli anni Novanta, specialmente dopo la morte di Hassan II, sono emerse molte testimonianze (ad esempio, i memoriali di Ahmed Marzouk, Aziz Binebine, Fatema e Malika Oufkir, etc) di quest'epoca buia del Marocco che è diventata anche oggetto di un vasto dibattito pubblico nel quadro della commissione "Instance équité et réconciliation", istituita dal Re Mohamed VI (cfr. paragrafo 5.1). Per una prospettiva critica e antropologica sulla politica della memoria nel Marocco contemporaneo in riferimento agli anni di Piombo si rimanda a Menin 2019. Per farsi un'idea del pesante clima sociale e politico dell'epoca, in italiano si consiglia la lettura del romanzo di Ben Jelloun "Il libro del buio" (Ben Jelloun 2001) e la raccolta di testimonianze pubblicata da Mesogea "Sole nero. Anni di piombo in Marocco" (El Bouih et al. 2004).

³⁰⁵ L'unica formazione politica, fedele all'internazionalismo, che mostra contrarietà al progetto monarchico, esprimendosi a favore dell'autodeterminazione del popolo saharawi è Ila al-Amam, movimento politico di ispirazione marxista-leninista guidato da Abraham Sarfaty e Abdellatif Laabi (poeta e fondatore della rivista *Souffles*). Entrambi verranno arrestati, scontando lunghe pene detentive per poi essere mandati in esilio all'estero.

progetto geopolitico atto a rivendicare i territori storicamente controllati dal Regno maghrebino. Se Mohamed V viene considerato il Re liberatore, Hassan II appare ora come il Re unificatore, capace di riconnettere il paese alle sue radici sahariane e africane, da cui trae linfa vitale (Roggero 2019:169-176, Vermeren 2006:68-69). Nella visione politica del sovrano, d'altronde, il Marocco si configura metaforicamente come “un albero le cui radici affondano in Africa e le cui foglie respirano in Europa”.

La questione del Sahara occidentale al contempo, però, allontana il Marocco dal resto dell’Africa: nel riappropriarsi della regione dopo la partenza degli Spagnoli, il Regno deve scontrarsi con l’opposizione del Fronte Polisario, un’organizzazione politica e militante nata nel 1973 per rivendicare l’indipendenza del Sahara occidentale. Il movimento, sostenuto dall’Algeria, proclama nel 1976 la nascita della Repubblica Democratica Araba dei Sahrawi (Rasd). Tale presa di posizione viene percepita dal Marocco come un atto ostile e provoca una situazione di conflittualità che tuttora non ha trovato una soluzione definitiva, nonostante l’intervento dell’Onu (attraverso la missione Minurso) e il progetto di un referendum (mai realizzato) riguardo l’autonomia della regione (Vermeren 2006:69-72,82-84). La Rasd è riconosciuta da molti Stati a livello internazionale e nel 1984 viene accolta nell’Unione Africana come membro effettivo. In segno di protesta, il Marocco, benché Stato fondatore dell’UA, abbandona l’organizzazione nello stesso anno³⁰⁶; vi rientrerà solo nel 2017, dopo un intenso lavoro diplomatico di Mohamed VI nel quadro della sua *politique africaine* (cfr. paragrafo 5.1).

Tra gli anni Settanta e Ottanta, Hassan II indirizza così la sua politica estera sempre più verso il mondo arabo-musulmano e l’Occidente (anche in relazione ai progetti di liberalizzazione economica e aggiustamento strutturale che coinvolgono il paese, provocando nuovi scontri e “rivolte del pane”) (Vermeren 2006:77-78). D’altra parte se nei decenni precedenti, nella fase di lotta per le indipendenze, la convergenza di interessi e intenti, il rinnovato senso di appartenenza a una storia e a un destino comuni davano impulso a una “nuova” visione politica ed estetica centrata sul continente africano (il panafricanismo) (Crowder 1984:95-141, Lubin 2014, Mazrui 1993), a partire dagli anni Settanta le élite postcoloniali del Maghreb (con l’eccezione della Libia di Gheddafi che riesce a mantenere un equilibrio tra panarabismo e panafricanismo) voltano progressivamente le spalle all’Africa per guardare al Medio Oriente, dando maggior spazio al

³⁰⁶ Sempre nel 1984, Hassan II annuncia provocatoriamente che il Regno farà richiesta d’adesione all’Unione Europea ma soprattutto, in maniera più concreta, cerca di rafforzare la posizione del Marocco in seno alla Lega Araba.

nazionalismo arabo. Questa ideologia, che pone l'accento sull'Islam e sull'arabità del Nordafrica, comporta sovente la marginalizzazione e la repressione delle componenti "minoritarie" delle società maghrebine (in particolar modo, la parte africana e amazigh) in nome dell'arabizzazione della società.

In una prospettiva più ampia, la separazione tra il Nordafrica e il resto del continente viene teorizzata e rafforzata dal paradigma americano degli *Area Studies*, che si diffonde sia nel mondo accademico che in quello delle relazioni internazionali e diplomatiche. Tale approccio, che adotta acriticamente la distinzione coloniale e razzialista *Afrique blanche/Afrique noire*, "inventa" il Nordafrica come zona geopolitica facente parte della macroarea Mena (*Middle East and North Africa*), disconnettendolo dall'Africa subsahariana (cfr. paragrafo 2.4).

Nel Maghreb, le idee panafricaniste, tuttavia, rimangono vive nel campo estetico e (contro)culturale. Il caso più emblematico è, indubbiamente, il Festival panafricano di Algeri (1969) (Khellas 2014), città-simbolo della lotta anticoloniale, nota in quel periodo per essere la "Mecca dei Rivoluzionari" e la "capitale del Terzo Mondo" (Byrne 2019, Mokhtefi 2019)³⁰⁷. Il Festival riunisce circa 5000 partecipanti provenienti da quaranta paesi africani (ma anche dagli Stati Uniti, dai Caraibi, dal Sudamerica, etc): artisti, attivisti e leader politici si ritrovano ad Algeri per pensare l'Africa del futuro e per ridefinire l'idea stessa di panafricanismo³⁰⁸. Smarcandosi polemicamente dalla prospettiva della *Négritude* (cfr. paragrafo 1.8) che esprimerebbe una concezione razzializzata ed essenzializzata dell'Africa escludendo di fatto la sua parte settentrionale³⁰⁹, molti di loro ritengono che l'africanità non si debba fondare sulla Nerezza (in quanto identità "dura e pura" fondata sulla biologia) ma su un ideale rivoluzionario originatosi da

³⁰⁷ Dopo aver conquistato l'indipendenza (1962), in seguito a una cruenta guerra di liberazione magistralmente resa in immagini nel film cult "La battaglia di Algeri" di Gillo Pontecorvo (1966), l'Algeria diventa non solo il simbolo e il modello della lotta anticoloniale ma si converte in un vero e proprio terreno di formazione, con molteplici campi di addestramento militari: molti leader anticoloniali del "Terzo mondo" (ad esempio Nelson Mandela) si recano in Algeria per apprendere strategie di combattimento e tattiche di guerriglia. L'Algeria, inoltre, garantisce asilo politico ai leader dei movimenti di liberazione (africani, americani, asiatici, etc): Algeri diventa così un hub rivoluzionario in cui ci si incontra, si discute, ci si organizza. Secondo l'evocativa e ormai celebre frase di Amilcar Cabral: "I cristiani vanno in pellegrinaggio a Roma, i musulmani alla Mecca, i rivoluzionari ad Algeri". Per approfondire si consiglia visione del documentario "Alger, la Mecque des révolutionnaires (1962-1974)" di Mohamed Ben Slama (2017).

³⁰⁸ Per farsi un'idea della straordinaria effervescenza politica e culturale del Festival si consiglia la visione del documentario ormai "classico" di William Klein "Festival panafricain d'Alger 1969" (1969) che raccoglie vari materiali come riprese in diretta, interviste, fotografie, disegni, immagini d'archivio, etc. Per un approfondimento critico si veda Hadouchi 2011.

³⁰⁹ Per un resoconto dettagliato delle discussioni e dei dibattiti che infuocano i giorni del Festival e che vedono coinvolti, su fronti opposti, i sostenitori e i detrattori della Négritude si rimanda a Tolan Szkilnik 2016. Per una storia (concisa ma esaustiva) del panafricanismo si veda Boukari-Yabara 2017.

un'esperienza storica comune di oppressione e lotta (Anderson 2017, Hadouchi 2011, Tolan Szkilnik 2016). In questa congiuntura, rispetto alla “razza”, la rivoluzione appare come un linguaggio più efficace, in grado non solo di unire il Nordafrica e l’Africa subsahariana ma anche di creare connessioni transnazionali e reti di solidarietà tra le avanguardie postcoloniali africane e i movimenti radicali e anti-imperialisti dell’Asia e delle Americhe³¹⁰: basti pensare che in questo periodo le *Black Panthers* hanno il loro quartiere generale ad Algeri (Meghelli 2009). La *Blackness* delle Pantere è, così, sicuramente “spessa” (cfr. paragrafo 1.8) ma non è un’essenza identitaria “fissa”; si configura piuttosto come un’istanza di mobilitazione e rivoluzione politica transnazionale che si ricollega all’internazionalismo Nero di matrice marxista, panafricanista e terzomondista (cfr. paragrafo 2.2).



Figura 107: uno dei manifesti del Festival Panafricano d’Algeri e affiche dell’omonimo film di William Klein (fonte: Africine).

³¹⁰ In questo periodo emerge con forza (dopo la “Guerra dei sei giorni”) la “questione palestinese” che attira l’attenzione sia degli artisti e attivisti maghrebini sia di quelli afroamericani, generando nuovi reti di mobilitazione e solidarietà. Per approfondire si vedano Harrison 2015, Fischbach 2018.

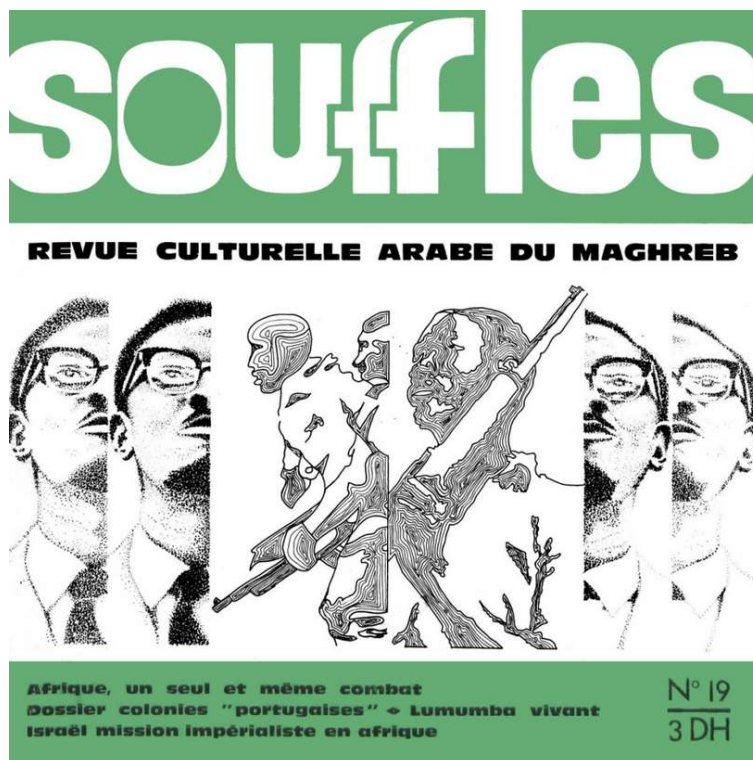


Figure 108 e 109: copertine di alcuni numeri di Souffles (fonte:Souffles 1970).

Tra gli anni Sessanta e Settanta, lo spirito di Algeri, racchiuso nel Manifesto del Festival (Moreno 2019°), soffia su tutto il Maghreb e oltre (Meghelli 2014)³¹¹: per quanto riguarda il Marocco, gli echi del *Panaf* sono ampiamente visibili nella sfera culturale, artistica e politica.

In questo periodo, la rivista bilingue *Souffles/Anfās* (1966-1972), fondata dal poeta e scrittore Abdellatif Laabi, diventa il principale punto di incontro degli intellettuali e artisti di sinistra (Abraham Serfaty, Mohamed Melehi, Tahar Ben Jelloun, Ahmed Bounani, Toni Maraini, Farid Belkahia, etc)³¹². Alcuni di loro partecipano personalmente al Festival di Algeri, a cui viene dedicato un intero numero della rivista, ricco di spunti, dibattiti e riflessioni (Moreno 2009b)³¹³. *Souffles* è un progetto culturale d'avanguardia critica in cui estetica e politica interagiscono strettamente, combinando panarabismo, panafricanismo e “tricontinentalismo” di stampo marxista e fanoniano (Davies 2015, Stafford 2009, Von Osten 2016)³¹⁴. La rivista è l'espressione dell'effervescenza politica e culturale dell'epoca, in cui la questione postcoloniale e le istanze rivoluzionarie del Terzo Mondo si intrecciano con il Movimento del Sessantotto e le proteste globali di operai e studenti (che si verificano con grande frequenza anche in Marocco)³¹⁵. In questo scenario in ebollizione, è possibile rintracciare inedite connessioni: in un denso e suggestivo articolo, ad esempio, Teresa Villa-Ignacio mette in evidenza i molteplici punti di contatto tra *Souffles* e il movimento delle Pantere Nere (Villa Ignacio 2016).

³¹¹ Il Festival e il periodo rivoluzionario di Algeri tutt'oggi sono fonte di ispirazione e riflessione: è il caso di alcuni progetti artistici contemporanei come “Foreign Office” (2015) dell'artista franco-marocchina Bouchra Khalili e “Standing Here Wondering Which Way to Go” (2019) della franco-algerina Zineb Sedira.

³¹² L'importanza di *Souffles* nella vita culturale e politica del Marocco postcoloniale è stata recentemente messa in evidenza da varie monografie (Sefrioui 2013, Harrison-Villa Ignacio 2016), da diverse mostre tra cui “Trilogía marroquí 1950-2020” al Museo Reina Sofia di Madrid (Karroum 2021:73-128) e da vari progetti di ricerca e curatela come “Art global et périodiques culturels” dell'Institut national d'histoire de l'art (INHA). Si veda <https://sismo.inha.fr/s/fr/journal/253061>

³¹³ Il numero è interamente consultabile qui: <https://archive.org/details/Souffles/Souffles%2016%20-%2017%20-%201969/page/n1/mode/2up>. A questo indirizzo (navigando nel menù a sinistra), è possibile consultare anche gli altri numeri della rivista che è stata interamente digitalizzata.

³¹⁴ Alcune studiose annotano che, se nei primi anni di *Souffles* prevale un orientamento terzomondista e panafricanista, a partire dal 1970 (con la sempre più cruciale centralità della questione palestinese) si assiste a un progressivo spostamento verso il panarabismo, seppur in una prospettiva sempre radicale e rivoluzionaria molto diversa dalle posizioni governative (Davies 2015, Stafford 2009).

³¹⁵ Per farsi un'idea del dinamismo politico e culturale (con un focus in particolare sul cinema) del Marocco tra gli anni Sessanta e Settanta si raccomanda la visione del film “Des quelques événements sans signification” (1974) di Mostafa Derkaoui, una pellicola vietata dal regime e sparita dalla circolazione per decenni e solo recentemente ritrovata e restaurata. Partendo da questo film cult, recentemente il cineasta Ali Essafi ha prodotto un interessante documentario “Before the Dying of the Light” (2020) in cui, attraverso un sapiente uso di materiali d'archivio (poster, copertine di riviste, filmati, musica jazz, interviste, etc), rende omaggio alla scena culturale del Marocco degli anni Settanta, connotata dalla profonda interconnessione tra avanguardia artistica e impegno politico.

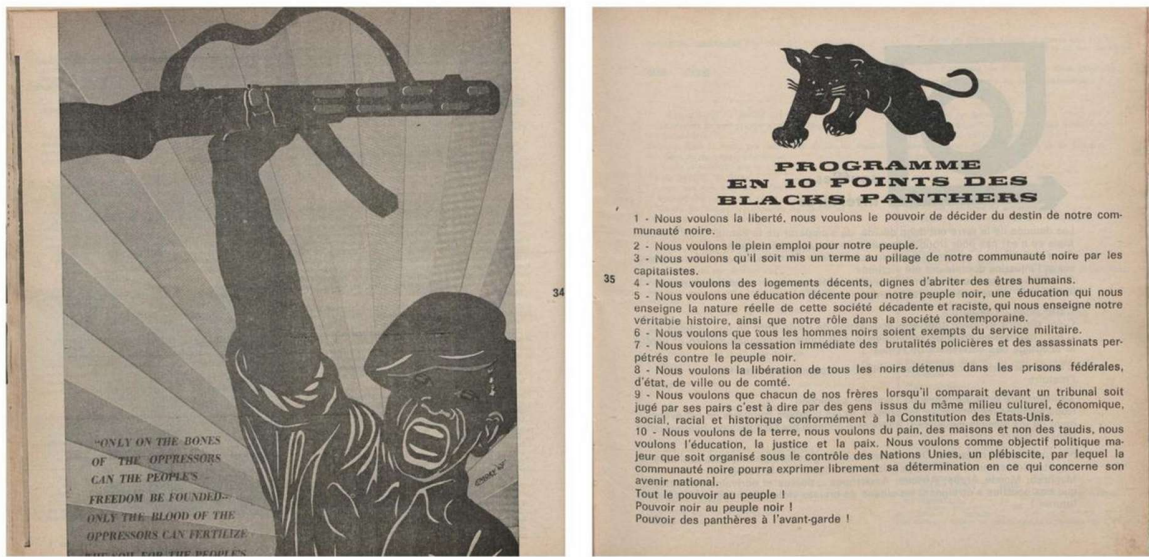


Figura 110: un omaggio e un approfondimento dedicati alle Black Panthers nel numero di *Souffles* sul Festival di Algeri (fonte: *Souffles* 1969).

La radicalità delle idee esposte in *Souffles* mette in allarme le autorità marocchine che ordinano la chiusura della rivista nel 1972, in una fase connotata da un inasprimento delle misure repressive che segue il secondo tentativo di colpo di Stato ai danni di Hassan II. Il fondatore Abedellatif Laabi viene tradotto in carcere, dove rimarrà fino alla fine degli anni Settanta per poi essere espulso dal paese per altri dieci anni. Molti altri intellettuali e artisti lasceranno il paese durante gli anni di Piombo e andranno a vivere in esilio all'estero.

L'afflato di *Souffles* e dei *Sixties*, per quanto affievolito, rimane però vivo in Marocco nei decenni seguenti, in particolare nelle arti visive e nella musica.

Già a partire dalla metà degli anni Sessanta, il mondo dell'arte contemporanea marocchina viene totalmente rivoluzionato da un gruppo di artisti, critici e curatori, alcuni dei quali partecipano al progetto di *Souffles* ma fondano anche altre riviste indipendenti come *Maghreb Art* (1965-1969) e *Integral* (1971-1977). L'epicentro di questa rivoluzione è la scuola di Belle Arti di Casablanca che, sotto la guida dell'artista Farid Belkahia³¹⁶, viene totalmente rinnovata nell'ottica di una decolonizzazione dell'immaginario artistico marocchino (Alaoui-Benchemsì 2020). A questo scopo, Belkahia mette in piedi un'equipe di formatori che comprende gli artisti Mohamed

³¹⁶ Farid Belkahia (1934-2014), nativo di Marrakech, dopo aver studiato arte a Parigi e Praga, torna in patria per dirigere la Scuola di Belle Arti di Casablanca dal 1962 al 1974. È uno dei più importanti artisti del Marocco postcoloniale. Si veda Alaoui-Benchemsì 2020. Si veda anche <https://fondationfaridbelkahia.com/>

Chabaa³¹⁷ e Mohamed Melehi³¹⁸ (i quali, assieme allo stesso Belkahia, possono essere annoverati tra i padri fondatori del modernismo marocchino), la storica e critica d'arte Toni Maraini³¹⁹ e l'antropologo Bert Flint³²⁰. Questo gruppo, in totale rottura con i canoni dell'arte "ufficiale" di matrice coloniale (Irbouh 2012), inaugura pratiche visive e pedagogiche sperimentali e originali, prendendo ispirazione dalla Bauhaus³²¹ e attingendo alle fonti africane e berbere della cultura popolare marocchina secondo una strategia controvisuale di riappropriazione dello sguardo. Tale impostazione non risponde unicamente a una scelta estetica e pedagogica ma si riconnette a una visione politica radicale che affonda le sue radici nella lotta anticoloniale, nel panafricanismo, nel panarabismo (Powers 2015). Il gruppo di Casablanca, unendo ricerca creativa e impegno politico, si fa promotore di un'arte pubblica, partecipativa e *engagée*: dapprima nel 1969 organizza un'esposizione-manifesto ("Présence plastique") en plein air, in piazza Jemaa El Fna a Marrakech (Montazami 2020:16-21) (vedi figura 112). Successivamente, nel 1978, Mohamed Melehi dà vita al "Moussem culturel de Asilah" (Asilah Arts Festival), considerato uno dei primi festival di street art del continente africano (Dornhof 2022, Pieprzak 2010:132-146).

La Scuola di Casablanca, che recentemente è stata al centro di diverse mostre (Alaoui-Benchemsì 2020, Karroum 2021, Montazami 2020, Montazami-De Colnet 2019) e progetti di ricerca internazionali come C.A.S.A.³²², rappresenta uno dei più vivaci movimenti artistici postcoloniali ed è una pietra miliare della storia del modernismo nel *Global South*. Nel costruire un'altra modernità con lo scopo di liberare l'immaginario marocchino dall'eredità coloniale ma anche dalle retoriche nazionaliste governative, il richiamo alla componente afro-berbera risulta qui essenziale.

³¹⁷ Mohamed Chabaa (1935-2013), originario di Tangeri, dopo aver studiato a Tetuan e a Roma, entra a far parte del Gruppo di Casablanca, diventando uno dei più significativi esponenti del modernismo marocchino e del *Global South*. Per approfondire si veda Lakrissa 2021 e <https://mohammedchabaa.com/>.

³¹⁸ Mohamed Melehi (1936-2020), nativo di Asilah, studia arte negli Stati Uniti, in Italia, in Spagna e in Francia. Tornato in Marocco, inizia a insegnare alla Scuola di Casablanca con la moglie Toni Maraini e sviluppa il suo percorso artistico tra pittura, fotografia, grafica e design. Celebre per le sue "onde" dai colori psichedelici, è considerato uno dei pionieri dell'arte contemporanea marocchina. Si veda Montazami-De Colnet 2019.

³¹⁹ Antonella (detta Toni) Maraini (1941), dopo aver studiato antropologia e storia dell'arte in Francia e negli Stati Uniti, si trasferisce in Marocco, dove vive tra il 1964 e il 1987 e diventa una delle protagoniste della "rivoluzione" artistica modernista. È una delle più importanti esperte di letteratura maghrebina e arte contemporanea marocchina, argomenti sui quali ha pubblicato numerosi saggi (Maraini 1990, 1999, 2003). Tra i suoi scritti, vorrei citare anche il bellissimo "Ultimo tè a Marrakech" in cui Maraini ripercorre con straordinaria profondità di analisi la sua esperienza pluridecennale in Marocco, ivi compresa l'avventura della scuola di Casablanca (Maraini 2000). Per approfondire si veda: <https://tonimaraini.org/>

³²⁰ Bert Flint (1931) è un antropologo e collezionista di origine olandese, vive in Marocco dal 1957. Esperto di "arti afro-berbere" (categoria che egli ha ampiamente contribuito a forgiare), ha fondato a Marrakech il Museo Tiskwin, dedicato alle *arts transsahariens*. Si veda Flint 2021.

³²¹ <https://www.bauhaus-imaginista.org/articles/256/the-bauhaus-and-morocco>

³²² <https://schoolofcasablanca.com/fr/>

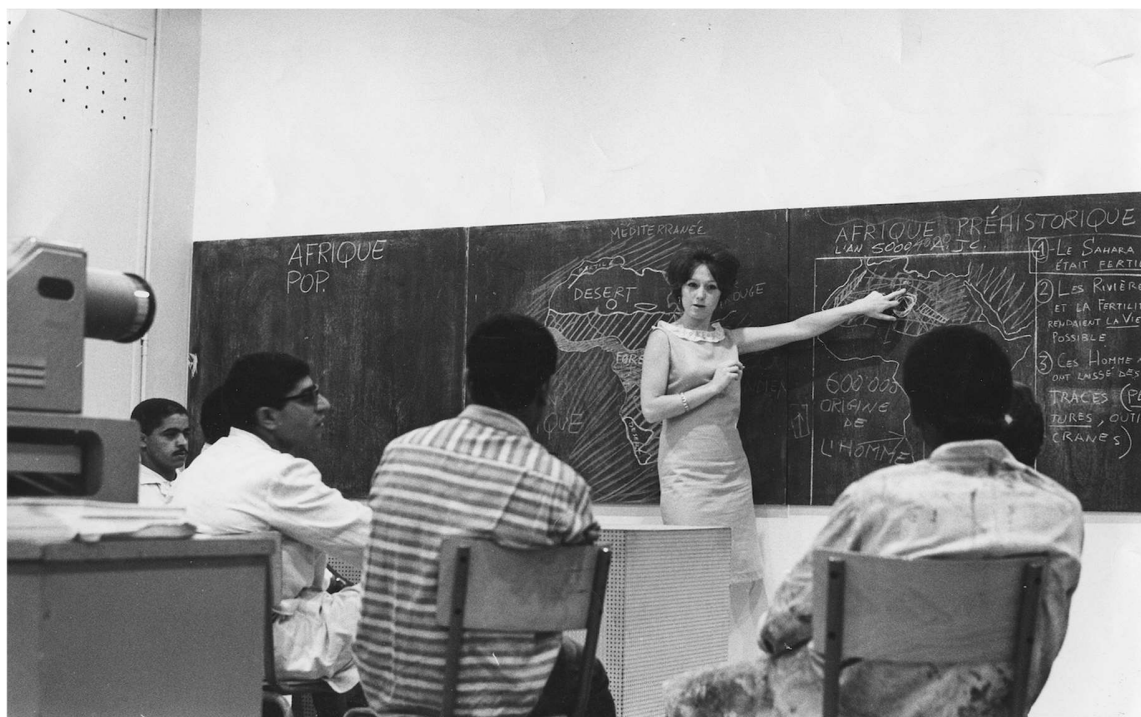


Figure 111 e 112: Toni Maraini insegna storia dell’Africa alla scuola di Belle Arti di Casablanca (in alto), il gruppo di Casablanca durante il vernissage dell’esposizione “Présence plastique” a Marrakech (1969) (fonte: <https://schoolofcasablanca.com/>).

Il riferimento alla dimensione afro-berbera del Marocco è centrale anche nel campo della musica, basti pensare ai Nass El Ghiwane. Un gruppo di grande successo, formato da cinque musicisti originari di Hay Mohammed³²³: Laarbi Batma, Boujmia Hagour, Omar Sayed, Allal Yaala e Abdelaziz Thahiri che viene sostituito ben presto da Abderrahmane Kirouche (detto Paco), un vero e proprio maestro gnawi di Essaouira³²⁴. In breve tempo, essi si impongono sulla scena, ottenendo enorme popolarità sia in patria che all'estero. Dopo la visione di "Transes" di Ahmed El Maanouni (1981), film cult dedicato al fenomeno dei Nass El Ghiwane e vera e propria pietra miliare del "Terzo cinema" (vedi figura 114), Martin Scorsese li definisce i "Rolling Stones d'Africa". I Nass El Ghiwane sono, inoltre, tra i più autorevoli rappresentanti di un vero e proprio movimento artistico e culturale (i "Nuovi Dervisci") che, recuperando e valorizzando le radici afro-berbere della musica popolare del Marocco (connessa ai riti di trance e possessione), vuole offrire un'alternativa al pop occidentale e alle melodie arabe venute da Oriente: essi elaborano così un linguaggio musicale originale, mixando "tradizionale" e "moderno", locale e globale (gnawa, soul, rock, reggae, etc)³²⁵. Le loro canzoni, politicamente e socialmente impegnate, lasciano una traccia indelebile su un'intera generazione (e oltre) e rivoluzionano profondamente la musica *chaabi* (folk) marocchina: attingendo al vasto e variegato patrimonio tradizionale e folklorico del Marocco (soprattutto a quello gnawa), essi infatti non solo conferiscono visibilità e dignità alla musica popolare, ma la rinnovano in modo originale e significativo. In tal senso, la scelta di utilizzare strumenti tradizionali (come il *bendir*, il *guembri* e l'*hajhouj*) si fonda su ragioni estetiche ma, anche e soprattutto, politiche: portare la musica popolare e "rurale" (di matrice afro-berbera) sul palco significa, infatti, rivendicare con forza la propria identità africana, sfidando le élite al potere che si riconoscono piuttosto nella musica colta e "urbana", di ispirazione arabo-andalusa (Bentahar

³²³ Hay Mohammed è al tempo un quartiere diseredato di Casablanca, una bidonville in cui confluiscono i "nuovi arrivati" provenienti dalle campagne marocchine.

³²⁴ Paco è tutt'oggi una figura leggendaria ad Essaouira non solo per la sua storica appartenenza ai Nass el-Ghiwane ma anche perché è stato uno dei pochi a collaborare con Jimi Hendrix durante il suo breve soggiorno in città (cfr. paragrafo 5.2).

³²⁵ Lapassade evidenzia un suggestivo parallelismo tra il tropicalismo brasiliano (i cui massimi rappresentanti sono Caetano Veloso e Gilberto Gil) e il gruppo dei "Nuovi Dervisci" marocchini (Nass-el-Ghiwane, Jil Jilala): entrambi i movimenti culturali-artistici spaziano, infatti, tra diversi ambiti (musica, poesia, teatro), valorizzano forme culturali di origine africana (candomblé, macumba e samba in Brasile, trance gnawa in Marocco), veicolano messaggi sociali innovatori e critici nei confronti del potere costituito (tant'è che entrambi hanno subito atti di censura e repressione da parte del governo). Si veda Lapassade 1976:209-214).

2010)³²⁶. I Nass El Ghiwane (letteralmente la “gente della trance”), fanno così conoscere al grande pubblico la “musica dei Neri”, fino a quel momento relegata ai margini e quasi disprezzata. Essi non si limitano però a riprenderne i ritmi e le melodie, ma cercano di recuperarne anche il significato politico: l’arte musicale degli Gnawa è infatti inestricabilmente legata alla pratica della trance che, come abbiamo già accennato, può essere considerata come una forma di controcultura, di ribellione (cfr. paragrafo 2.3). In quest’ottica, nelle loro *protest songs*, i “Nuovi Dervisci” prendono in prestito, mettendolo in relazione con lo scenario nazionale e internazionale dell’epoca, il linguaggio alternativo, indiretto e allusivo (ma comprensibile a tutti) del misticismo per esprimere il proprio dissenso nei confronti del potere costituito. I ritmi e i temi della musica afro-marocchina, valorizzati e attualizzati da un gruppo popolare e contemporaneo come i Nass El Ghiwane, diventano così un punto di riferimento imprescindibile per un’intera generazione di giovani, ribelli ed inquieti. In tal senso, l’affermazione della musica gnawa al di fuori dei circuiti tradizionali del rito e degli spettacoli itineranti appare strettamente legata al contesto storico-politico del Marocco degli anni Settanta, segnato, da un lato, da scontri, proteste e dure repressioni interne ma anche caratterizzato, dall’altro, da una straordinaria effervescenza artistico-culturale e da un’apertura al mondo esterno, alle (contro)culture transnazionali³²⁷.

In questa fase, i movimenti artistici postcoloniali (dalla letteratura al teatro, dalla musica alle arti visive) reinventano così il Maghreb (Bensmaïa 2003), riappropriandosi creativamente dei linguaggi “tradizionali” locali e facendoli interagire con significati culturali globali che transitano tra Africa, Europa, Americhe. Nel caso specifico marocchino, in uno scenario contraddistinto da una massiccia politica di arabizzazione e repressione delle componenti “minoritarie”, il *branchement* afro-berbero delle avanguardie artistiche si configura come una precisa scelta politica ed estetica nel segno della contestazione e della volontà di pensare e costruire un “altro Marocco”.

³²⁶ Come argomenta Ziad Bentahar, i Nass-el Ghiwane, valorizzando la musica gnawa, mettono in evidenza la matrice africana del Marocco, spesso oscurata (o addirittura negata) da altri progetti e discorsi identitari, volti a esaltare la componente araba o tutt'al più mediterranea del Maghreb. Dopo i Nass-el Ghiwane, molti altri gruppi musicali (Gnawa Diffusion, Hoba Hoba Spirit, H-Kayne, Fnaire etc) si sono ispirati agli Gnawa (e ai Ghiwane) per mettere in evidenza l'africanità della loro musica e identità (Bentahar 2010). Sull’influenza dei Nass El Ghiwane sulle generazioni successive di musicisti si veda anche Caubet 2011.

³²⁷ Non solo gli artisti e gli intellettuali marocchini si recano spesso all’estero ed entrano in contatto con le avanguardie internazionali ma, tra gli anni Quaranta e gli anni Settanta, molti esponenti delle controculture occidentali (dalla beat generation agli hippies) trovano nel Marocco una meta privilegiata per vivere ed esercitare la loro creatività. Questo incontro, non privo di malintesi e stereotipi (Edwards parla, ad esempio, di *hippie orientalism*) genera tuttavia proficui scambi e sperimentazioni. Per approfondire si veda Edwards 2005.

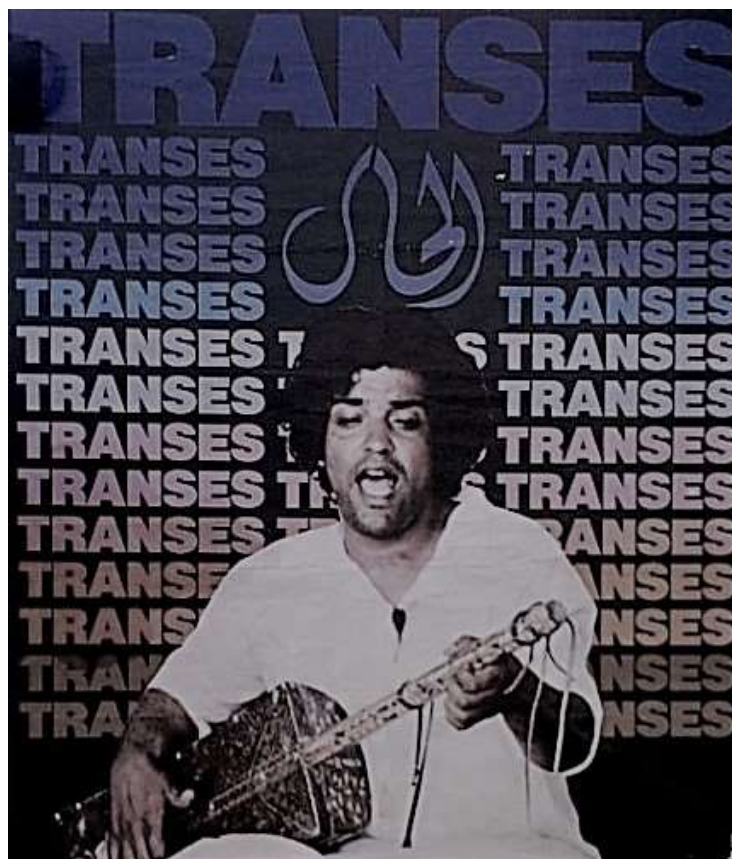


Figure 113 e 114: Nass El Ghiwane: il gruppo al completo (in alto), la copertina del film "Tranes" (in basso) (fonte: Wikimedia/Imdb).

In conclusione, per quanto riguarda la questione della Nerezza e delle relazioni transahariane nel corso del Novecento, possiamo così riassumere brevemente:

- l'avvento del colonialismo francese in Africa occidentale (in primis nella regione saheliana) mette fine alla millenaria "epoca della carovane": sorgono inedite configurazioni politico-territoriali e vengono delineati nuovi confini che riducono drasticamente i traffici transahariani, ponendoli ai margini dell'economia regionale. L'ideologia coloniale, inoltre, "inventa" il Sahara come spazio vuoto, utile principalmente a tracciare una linea di demarcazione tra la parte settentrionale e meridionale del continente secondo una logica razziale e coloristica fondata sulla dicotomia *Afrique blanche/Afrique noire*. In epoca postcoloniale, sulla base di un ideale politico ed estetico panafricanista, si rileva un riavvicinamento tra le due rive del Sahara in nome della lotta comune per l'indipendenza e la libertà. Tuttavia, la diffusione del panarabismo in Nordafrica e la presenza di vari conflitti nella zona sahariana e saheliana (ad esempio, la questione del Sahara occidentale) impediscono la creazione di un progetto politico unitario così come la ripresa di un sistema commerciale florido.

- nel corso del Novecento, la condizione dei Neri marocchini oscilla tra visibilità e invisibilità, inclusione ed esclusione. In epoca coloniale, la loro Nerezza viene interpretata come un marcatore di assoluta alterità, di esterità rispetto al Marocco e all'"Africa Bianca" (sono "Ne*ri", "Sudanesi", etc). Il carattere esotico della *Blackness*, però, al contempo suscita il vivo interesse di artisti, fotografi, viaggiatori e turisti: è proprio in questo periodo, infatti, che prende avvio il "fenomeno gnawa". Nella fase postcoloniale, per le avanguardie artistiche, il riferimento alla cultura Gnawa e alle radici afro-berbere del Marocco diventa invece uno strumento di recupero creativo della propria identità attraverso la creazione di molteplici connessioni transazionali e si configura inoltre come un atto di contestazione al progetto politico-culturale di arabizzazione del paese. La questione della schiavitù (e la sua eredità in termini di pregiudizi razzisti ed esclusione sociale), però, dimora nell'ombra: la mancata abolizione ufficiale e la sua lenta e impalpabile scomparsa ne fanno per lungo tempo un argomento tabù, mai completamente rielaborato. Ancora per molti anni, fino a tempi recenti, i Neri marocchini rappresenteranno così, secondo la suggestiva metafora elaborata da M'barek Bouhchichi, uno "specchio silente" in cui ci si guarda per ritrovare frammenti di Sé e dell'Altro ma a cui raramente si dà la possibilità di prendere la parola in prima persona.

BIBLIOGRAFIA

- Unesco General History of Africa (1981-1999):

1. KI-ZERBO, J. (eds.) (1989), *Unesco General History of Africa. I Methodology and African Prehistory*, Paris, Unesco./Berkeley, University of California Press.
2. MOKHTAR, G. (eds.) (1981), *Unesco General History of Africa. II Ancient Civilizations of Africa*, Paris, Unesco./Berkeley, University of California Press.
3. HRBEK, I. (eds.) (1992), *Unesco General History of Africa. III Africa from the Seventh to the Eleventh Century*, Paris, Unesco./Berkeley, University of California Press.
4. NIANE, D. T. (eds.) (1984), *Unesco General History of Africa.. IV Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century*, Paris, Unesco./Berkeley, University of California Press.
5. OGOT, B. A. (eds.) (1999), *Unesco General History of Africa. V Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, Paris, Unesco./Berkeley, University of California Press.
6. AJAYI, J. F. A. (eds.) (1989), *Unesco General History of Africa. VI Africa in the Nineteenth Century until the 1880s*, Paris, Unesco./Berkeley, University of California Press.
7. BOAHEN, A. (eds.) (1985) *Unesco General History of Africa. VII Africa under Colonial Domination, 1880-1935*, Paris, Unesco./Berkeley, University of California Press.
8. MAZRUI, A. (eds.) (1993), *Unesco General History of Africa. VIII Africa since 1935*, Paris, Unesco./Berkeley, University of California Press.

- Cambridge History of Africa (1975-1986):

1. CLARK, D. J. (eds.) (1982), *The Cambridge History of Africa. 1: From the Earliest Times to c.500 B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press.
2. FAGE, J. D. (eds.) (1979), *The Cambridge History of Africa. 2: From c.500 B.C. to A.D. 1050*, Cambridge, Cambridge University Press.
3. OLIVER, R. (eds.) (1979), *The Cambridge History of Africa. 3: From c.1050 to c.1600*, Cambridge, Cambridge University Press.
4. GRAY, R. (eds.) (1975), *The Cambridge History of Africa. 4: From c.1600 to c.1790*, Cambridge, Cambridge University Press.
5. FLINT, J. E. (eds.) (1977), *The Cambridge History of Africa. 5: From c.1790 to c.1870*, Cambridge, Cambridge University Press.
6. OLIVER, R.; SANDERSON, G. N. (eds.) (1985) *The Cambridge History of Africa. 6: From 1870 to 1905* Cambridge, Cambridge University Press.
7. ROBERTS, A. D. (eds.) (1986), *The Cambridge History of Africa. 7: From 1905 to 1940*, Cambridge, Cambridge University Press.
8. CROWDER, M. (eds) (1984), *The Cambridge History of Africa. 8: From c.1940 to c.1975*, Cambridge, Cambridge University Press.

- ABDELHAMID, M.; ELARGI, A.; ELWAER, M. A. (2017), *Être noir, ce n'est pas une question de couleur. Rapports d'enquêtes: les représentations du racisme chez les noirs de Tunisie*, Tunis, Nirvana
- ABITBOL, M. (2009), *Histoire du Maroc*, Paris, Perrin.
- ABITBOL, M. (1982), *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, Jérusalem, Institut Ben-Zvi pour la recherche sur les communautés juives d'Orient.
- ABITBOL, M. (1980), «Le Maroc et le commerce transsaharien du XVIIe au début du XIXe siècle», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 30, pp.5-19.
- ABITBOL, M. (1979a), *Tombouctou et les Arma, de la conquête marocaine du Soudan nigérien en 1591 à l'hégémonie de l'empire peul du Macina en 1833*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- ABITBOL, M. (1979b), «Juifs maghrébins et commerce transsaharien (VIIIe-XVe siècles)», *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 242-243, pp.177-193.
- ABU-LUGHOD, J. L. (1989), *Before European Hegemony: the World System A.D. 1250-1350*, New York/Oxford, Oxford University Press.
- ABU-LUGHOD, L. (1991), «Writing against Culture», in FOX, R. G. (eds.), *Recapturing anthropology: working in the present*, Santa Fe, School of American Research Press, pp.137-161.
- ABU-LUGHOD, J. (1980), *Rabat: Urban Apartheid in Morocco*, Princeton, Princeton University Press.
- ADJEPONG, A. (2021), *Afropolitan Projects. Redefining Blackness, Sexualities, and Culture from Houston to Accra*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- AHLIN, T.; FANGFANG, L. (2019), «From field sites to field events: Creating the field with information and communication technologies (ICTs)», *Medicine, Anthropology and Theory*, 6(2), pp.1-24.
- AHMED, S. (2015), «Race as sedimented history», *Postmedieval* (special issue "Making Race Matter in the Middle Ages"), 6(1), pp.94-97.
- AHMED, S. (2007), «A Phenomenology of Whiteness», *Feminist Theory*, 8(2), pp.149-168.
- AIDI, H. (2023), «Moulay Ismā'īl and the Mumbo Jumbo: Black Morocco revisited», *Islamophobia Studies Journal* (in corso di pubblicazione).
- AIDI, H. (2022), «The (African) Arab Cup», *Africa is a Country*, 14/12/2022. URL: <https://africasacountry.com/2022/12/the-afro-arab-cup>
- AIDI, H. (2020), «National Identity in the Afro-Arab Periphery: Ethnicity, Indigeneity and (anti)Racism in Morocco», *POMEPS Studies* ("Africa and the Middle East: Beyond the Divides"), 40, pp.64-68.
- AIDI, H. (2016), «Morocco: 'Neither slave, nor negro'», *Al Jazeera*, 10/04/2016. URL: <https://www.aljazeera.com/opinions/2016/4/10/morocco-neither-slave-nor-negro/>
- AIDI, H. (2014), *Rebel Music. Race, Empire, and the New Muslim Youth Culture*, New York, Vintage.
- AIDI, H. D. (2006), «The Interference of al-Andalus: Spain, Islam, and the West», *Social Text*,

24(2), pp.67-88.

- AIDI, H. D. (2005), «Let Us Be Moors: Islam, Race, and “Connected Histories”», *Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society*, 7(1), pp.36-51.
- AIDI, H.; LYNCH, M.; MAMPILLY, Z. (eds.) (2021), «Racial Formations in Africa and the Middle East: A Transregional Approach», *POMEPS Studies*, 44.
- AIDI, H.; LYNCH, M.; MAMPILLY, Z. (2020), «And the Twain Shall Meet: Connecting Africa and the Middle East», *POMEPS Studies* (“Africa and the Middle East: Beyond the Divides”), 40, pp.8-18.
- AJARI, N. (2022), *Noirceur. Race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXI^e siècle*, Paris, Divergences.
- AJARI, N. (2019), *La Dignité ou la mort, éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte.
- AKBARI, S. C. (2009), *Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450*, Ithaca, Cornell University Press.
- ALAMI, L. (2014), *The Moor’s Account*, New York, Vintage.
- ALAOUI, B.; BENCHEMSI, R. (dir.) (2020), *Farid Belkahia et l’Ecole des beaux-arts de Casablanca, 1962-1974*, Paris, Skira (catalogo della mostra Musée Mathaf-Fondation Farid Belkahia, Marrakech, 21/12/2018-31/03/2019).
- ALAOUI SOULIMANI, A. (2020), «The Invisibility of Black Moroccans. A Conversation with M’barek Bouhchichi on Art, Race, and Deconstruction», *The Metric*, 15/01/2020. URL: <https://www.themetric.org/articles/the-invisibility-of-black-moroccans>
- ALEXANDER, J. (2001), «Islam, Archeology and Slavery in Africa», *World Archeology*, 33(1), pp.44-60.
- ALEXANDER, I. (2019), «Trapped on the island: the politics of race and belonging in Jazīrat al-Maghrib», *The Journal of North African Studies*, 24(5), pp.786-806.
- ALEXANDER, M. (2011), *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York, The New Press.
- ALIOUA, M. (2020), «Africains subsahariens au Maroc, de la clandestinité à la reconnaissance ou le renouveau du cosmopolitisme», *Hespéris-Tamuda*, LV(3), pp.255-274.
- ALIOUA, M. (2007), «Nouveaux et anciens espaces de circulation internationale au Maroc. Les grandes villes marocaines, relais migratoires émergents de la migration transnationale des Africains subsahariens au Maghreb», *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, pp.39-58.
- ALKALIMAT, A. (2021), *The History of Black Studies*, London, Pluto Press.
- ALLEN, T. (1997) *The Invention of White Race*, New York, Verso.
- ALLEN, J. S.; JOBSON, R. C. (2016), «The Decolonizing Generation: (Race and) Theory in Anthropology Since the Eighties», *Current Anthropology*, 57(2), pp.129-148.
- ALLISON, R. J. (1995), *The Crescent Obscured: The United States and the Muslim World, 1776-1815*, Oxford, Oxford University Press.
- ALLOULA, M. (1986), *The Colonial Harem*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- AL TUMA, A. (2018), *Guns, Culture and Moors. Racial Perceptions, Cultural Impact and the Moroccan Participation in the Spanish Civil War (1936-1939)*, New York/London,

Routledge.

- AMORY, D. (1997), «African studies as American Institution» in GUPTA, A.; FERGUSON, J. (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press, pp.102-116.
- AMKPA, A. (2016), *Re-Significations: European Blackamoors, Africana Reading*, Roma, Postcart.
- AMRANI, I. (2015), «Why don't we think of north Africa as part of Africa?», *The Guardian*, 09/09/2015. URL:<https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/sep/09/north-africa-algeria-black-africa-shared-history>
- AMSELLE, J. L. (2020), *L'universalité du racisme*, Paris, Lignes.
- AMSELLE, J. L. (2011), *L'ethnicisation de la France*, Paris, Lignes.
- AMSELLE, J.-L. (2007), *L'arte africana contemporanea*, Torino, Bollati Boringhieri, ed.or.2005.
- AMSELLE, J.-L. (2001a), *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- AMSELLE, J. L. (2001b), *Vers un multiculturalism français. L'empire de la coutume*, Paris, Flammarion.
- AMSELLE, J.-L. (1999), *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri, ed.or.1990.
- AMSELLE J.-L.; BACHIR DIAGNE, S. (2018), *En quête d'Afrique(s): Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel.
- ANDERSON, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.
- ANDERSON, S. D. (2017). «'Negritude is Dead': Performing the African Revolution at the First Pan-African Cultural Festival (Algiers, 1969)» in MURPHY, D. (eds.), *The First World Festival of Negro Arts, Dakar 1966. Contexts and Legacies*, Liverpool, Liverpool University Press, pp.143-160.
- ANDERSON, M. (2019), *From Boas to Black Power. Racism, Liberalism, and American Anthropology*, Stanford, Stanford University Press.
- ANDERSON, R.; JONES, C. E. (2015) (eds.), *Afrofuturism 2.0. The Rise of Astro-Blackness*, New York/London, Rowman & Littlefield.
- ANJEVAS, A.; MANCHANDA, N.; SHILLIAM, R. (2014), *Race and Racism in International Relations Confronting the Global Colour Line*, New York, Routledge.
- ANTA DIOP, C. (2000), *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine; 1° ed. 1954.
- ANZALDÚA, G. (1987), *Borderlands/La frontera*, San Francisco, Aunt Lute.
- AOUAD, R. (2013), «Slavery and the Situation of Blacks in Morocco in the First Half of the Twentieth Century» in MAGHRAOUI, D (eds.), *Revisiting the Colonial Past in Morocco*, London, Routledge, pp.142-156.
- AOUAD, R. (2012), «Du Tombouctou à Conakry: musulmans et juifs du Maroc dans l'espace de la relation Maroc-Afrique noire» in ABECASSIS, F.; DIRECHE, K.; AOUAD, R. (dir.), *La bienvenue et l'adieu. Migrants juifs et musulmans au Maghreb*, Casablanca, Centre Jacques-

- Berque, *La Croisée des Chemins*, pp.191-206.
- AOUAD-BADOUAL, R., ((2004), «“Esclavage” et situation des “noirs” au Maroc dans la première moitié du XXe siècle» in MARFAING, L., WIPPEL, S. (eds.), *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine*, Karthala, Paris, pp.337-359.
- AOUAD-BADOUAL, R. (1995), «Colonisation française et échanges transsahariens. Aspects des relations Maroc-Afrique noire d'une guerre à l'autre (1914-1939)», *Maroc-Europe*, 8, pp.219-245.
- AOUAD-BADOUAL, R. (1994), *Les incidences de la colonisation française sur les relations entre le Maroc et l'Afrique noire (c. 1875-1935)*, thèse de doctorat d'histoire, Université de Provence.
- AOUAD BADOUAL, R. (1991), «L'esclavage tardif au Maroc sous le Protectorat», *Maroc-Europe*, 1, pp. 135-144.
- APPADURAI, A. (2001), *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, ed.or.1996.
- APPIAH, K. A. (2014), *Lines of Descent: W. E. B. Du Bois and the Emergence of Identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- ARAEEN, R. (2010) «Why 'Beyond' Negritude?», *Third Text*, 24(2), pp.167-176.
- ARCHER STRAW, P. (2000), *Negrophilia: Avant-garde Paris and Black Culture in the 1920s*, New York,Thames & Hudson.
- ARDÉVOL, E. (2013), «Virtual/Visual Ethnography: Methodological Crossroads at the Intersection of Visual and Internet Research» in PINK, S. (eds.), *Advances in Visual Methodology*, London, Sage, pp.74-94.
- ARIAS ANGLES, E. (2007), «La visión de Marruecos a través de la pintura orientalista española», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 37(1), pp.13-37.
- ASAD, T. (eds.) (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Atlantic Highlands, Humanities Press.
- ATTIMONELLI C. (2020), *Estetica del malessere. Il nero, il punk, il teschio nei paesaggi mediatici contemporanei*, Roma, DeriveApprodi.
- ATTIMONELLI, C. (2019), «Genealogie dell'Afrofuturismo: la black sci-fi per finirla con l'Umanesimo» in LOMBARDI DIOP, C.; GRECHI, G. (a cura di), «Aprofuturismo. Spazi, corpi, immaginari, estetiche, pensiero dell'afrotopia», *Roots&Routes. Research on Visual Culture*, IX(31), Settembre-dicembre 2019. URL: <https://www.roots-routes.org/genealogie-dellaafrofuturismo-la-black-sci-fi-per-finirla-con-lumanesimo-di-claudia-attimonelli/>
- AUGSTEIN, H. F. (1996), *Race: The Origins of an Idea, 1760-1850*, Bristol, Thoemmes Press.
- AUSTEN, R. (2010), *Trans-Saharan Africa in world history*, Oxford, Oxford University Press.
- AUSTEN, R. (1990), «Marginalization, Stagnation and Growth: Trans-Saharan Caravan Trade, 1500–1900» in TRACY, J. (ed.),*The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.311-350.
- AWONDO, P. (2014), «L'afropolitanisme en débat», *Politique Africaine*, 136(4), pp.105-109.
- BABÜL, E. ET AL. (eds.) (2021), «Race. Legacies and Challenges», *Middle East Report* 299 (Summer 2021).
- BACCHETTA, P.; MAIRA, S.; WINANT, H. (2019), *Global Raciality: Empire, Postcoloniality*,

- Decoloniality*, New York, Routledge,
- BACHARACH, J. L. (1992), «Review of Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*», *International Journal of Middle East Studies*, 24(2), pp.305-307.
- BACHELET, S. (2016), *Irregular sub-Saharan migrants in Morocco: Illegality, immobility, uncertainty and 'adventure' in Rabat*, PhD Thesis in Social Anthropology, The University of Edinburgh.
- BACHELET, S.; JEFFERY, L. (2019), «Creative engagement with migration in Morocco: An ethnographic exploration of photographic encounters», *Crossings: Journal of Migration and Culture*, 10(1), pp.25-42.
- BACHIR DIAGNE, S. (2011), *African Art as Philosophy: Senghor, Bergson, and the Idea of Negritude*, Kolkata, Seagull Books.
- BACK, L.; SOLOMOS, J. (2000) (eds.), *Theories of Race and Racism. A Reader*, London/New York.
- BADIOU, A. (2017), *Lo splendore del nero. Filosofia di un non-colore*, Milano, Salani.
- BAEPLER, P. (eds.) (1999), *White Slaves, African Masters: An Anthology of American Barbary Captivity Narratives*, Chicago, University of Chicago Press.
- BAHMAD, J. (2015), «From Slavery to the Screen: Sub-Saharan Migrants in Moroccan History and Cinema» in KHROUZ, N.; LANZA, N. (dir.), *Migrants au Maroc. Cosmopolitisme, présence d'étrangers et transformations sociales*, Rabat, CJB, pp.123-128.
- BAHRI, H. (2014), «Race and Color in North Africa and the Arab Spring» in ENNAJI, M. (eds.), *Multiculturalism and Democracy in North Africa: The Aftermath of the Arab Spring*, London/New York, Routledge, pp.135-156.
- BAKER, L. (2010), *Anthropology and the Racial Politics of Culture*, Durham, Duke University Press.
- BAKER, L. (1998), *From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race, 1896–1964*, Berkeley, University of California Press.
- BAKER, H.; SIMMONS, M. (2015) (eds.), *The Trouble with Post-Blackness*, New York, Columbia University Press.
- BAKKE, G.; PETERSON, M. (a cura di) (2017), *Between Matter and Method: Encounters in Anthropology and Art*, London, Bloomsbury.
- BALDWIN, J. (2020), *La prossima volta il fuoco*, Roma, Fandango, ed.or.1963.
- BALDWIN, J. (2018), *Questo mondo non è più bianco*, Milano, Bompiani.
- BALIBAR, E. (2021), «Razzismo, Antisemitismo, Islamofobia», *Il Lavoro Culturale*, 17/05/2021.
URL: <https://www.lavoroculturale.org/razzismo-antisemitismo-islamofobia/etienne-balibar/2021/>
- BALIBAR, E. (2011), «Lo schema genealogico: razza o cultura?», *La società degli individui*, 2, pp.11-21.
- BALIBAR, E. (2007), «Le retour de la race», *Mouvements*, 50, pp.162-171.
- BALIBAR, E. (2006), «Capovolgimenti performativi del nome 'razza' e dilemma della vittima», *Iride*, 49, pp.561-575.
- BALIBAR, E. (2005), «La construction du racisme», *Actuel-Marx*, 35, pp.11-28.

- BALIBAR, E.; WALLERSTEIN, I. (2020), *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Trieste, Asterios, ed.or.1989.
- BANKS, M. (2007), *Using Visual Data in Qualitative Research*, London, Sage.
- BANKS, M.; MORPHY, E. (eds.) (1999), *Rethinking Visual Anthropology*, New Haven, Yale University Press.
- BANKS, M.; RUBY, J. (eds) (2011), *Made to be seen. Perspectives on the History of Visual Anthropology*, Chicago, Chicago University Press.
- BANTA, M.; HINSLEY, C. M. (1986), *From Site to Sight: Anthropology, Photography and the Power of Imagery*, Cambridge, MA: Peabody Museum Press.
- BANTON, M. (2000), «The Idiom of Race» in BACK, L.; SOLOMOS, J. (eds.), *Theories of Race and Racism. A Reader*, London/New York, pp.51-63.
- BANTON, M. (1967), *Race Relations*, London, Tavistock.
- BARBAZA, M. (2020), «La Preistoria recente del Sahara (dal X al II millennio BP)» in FAUVELLE, F. X. (a cura di), *L'Africa antica*, Torino, Einaudi, pp.385-415.
- BARBUJANI, G. (2006), *L'invenzione delle razze*, Milano, Bompiani.
- BARGNA, I. (2020), «Un mondo in bianco e nero? Pratiche artistiche e biografiche di oltrepassamento della linea del colore» in TOMASELLA, G. (a cura di), *Il confronto con l'alterità tra Ottocento e Novecento Aspetti critici e proposte visive*, Macerata, Quodlibet/Fondazione Passaré, pp.197-216.
- BARGNA, I. (a cura di) (2018), *Mediascapes. Pratiche dell'immagine e antropologia culturale*, Roma, Meltemi.
- BARGNA, I. (2009), «Sull'arte come pratica etnografica. Il caso di Alterazioni Video», *Molimo. Quaderni di antropologia culturale ed etnomusicologia*, 4, pp.15-40.
- BARGNA, I. (2003), *Arte Africana*, Milano, Jaca Book.
- BARLET, O. et al. (1998), «Africanité du Maghreb», *Africultures*, 13.
- BARNES, S. L.; ROBINSON, Z. F.; WRIGHT, E. (eds.) (2015), *Repositioning Race: Prophetic Research in a Postracial Obama Age*, New York, New York State University Press.
- BAROT, R.; BIRD, J. (2010) «Racialization: The genealogy and critique of a concept», *Ethnic and Racial Studies*, 24(4), pp.601-618.
- BARTELS, E. C. (2008), *Speaking of the Moor, From "Alcazar" to "Othello"*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- BARTELS, E. C. (2007), «The Battle of Alcazar, the Mediterranean, and the Moor», in STANIVUKOVIC, G.V. (eds), *Remapping the Mediterranean World in Early Modern English Writings*, Ney York, Palgrave Macmillan, pp.97-116.
- BARTELS, E. C. (1992), «Imperialist Beginnings: Richard Hakluyt and the Construction of Africa», *Criticism*, 34, pp.517-538.
- BARTELS, E. C. (1990), «Making More of the Moor: Aaron, Othello, and Renaissance Refashionings of Race», *Shakespeare Quarterly*, 41, pp.433-454.
- BARTLETT, R. (2001), «Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 31, pp.39-56.
- BARTLETT, R. (1993), *The Making of Europe: Conquest, Colonization, and Cultural Change*,

950–1350, Princeton, Princeton University Press.

- BASTIDE, R. (2017), *Le Americhe nere. Le culture africane nel nuovo mondo*, Milano, Ghibli, ed.or.1967.
- BAYART, J. F. (2010), *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala.
- BAYART, J. F. (1999), «L’Afrique dans le monde: une histoire d’extraversion», *Critique internationale*, 5(5), pp. 97-120.
- BEACH, A.R. (2013), «African Slaves, English Slave Narratives, and Early Modern Morocco», *Eighteenth-Century Studies*, 46(3), pp. 333-348.
- BEAUD, S. ; NOIRIEL, G. (2021) *Race et Sciences Sociales. Socio-histoire de la raison identitaire. Essai sur les usages publics d’une catégorie*, Marseille, Agone.
- BECKER, C. (2020), *Blackness in Morocco: Gnawa Identity through Music and Visual Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BECKER, C. (2019), «The Sahara as a Cultural Zone» in BICKFORD BERZOCK, K. (ed.), *Caravans of Gold, Fragments in Time. Art, Culture and Exchange across Medieval Saharan Africa*, pp.91-105.
- BECKER, C. (2011), «Hunters, Sufis, Soldiers and Minstrels. The Diaspora Aesthetics of the Moroccan Gnawa», *RES*, 59/60, pp.124-144
- BECKER, C. (2009), «Matriarchal Nomads and Freedom Fighters: Transnational Amazigh Consciousness and Moroccan, Algerian, and Nigerien Artists», *Critical Interventions: Journal of African Art History and Visual Culture*, 3(1) (numero monografico “Africity and North Africa”), pp.70-101.
- BECKER, C. (2002), «“We are Real Slaves, Real Ismkan”: Memories of the Trans-Saharan Slave Trade in the Tafilalet of South-Eastern Morocco», *The Journal of North African Studies*, 7(4), pp.97-121.
- BEIDLER, P. D., TAYLOR, G. (eds.) (2005), *Writing Race Across the Atlantic World: Medieval to Modern*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- BEKKAOUI, K. (2011), *White Women Captives in North Africa Narratives of Enslavement, 1735–1830*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- BELKACEM ET AL. (2019), «Prendre au sérieux les recherches sur les rapports sociaux de race», *Mouvements*, 12/02/2019. <https://mouvements.info/prendre-au-serieux-les-recherches-sur-les-rapports-sociaux-de-race/>
- BEN JELLOUN, T. (2016), *Le mariage de plaisir*, Paris, Gallimard.
- BEN JELLOUN, T. (2010), *Marocco, romanzo*, Torino, Einaudi.
- BEN JELLOUN, T. (2005), *Partir*, Paris, Gallimard.
- BEN JELLOUN, T. (2002), *Il razzismo spiegato a mia figlia*, Torino, Bompiani, ed.or.1998.
- BEN JELLOUN, T. (2001), *Il libro del buio*, Torino, Einaudi.
- BEN REJEB, L. (2012), «The general belief of the world’: Barbary as genre and discourse in Mediterranean history», *European Review of History: Revue européenne d’histoire*, 19(1), pp.15-31.
- BEN REJEB, L. (1982), «Barbary’s ‘Character’ in European Letters,1514-1830: An Ideological Prelude to Colonization», *Dialectical Anthropology*, 6, pp.345-355.

- BENABOU, M. (2005), *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, La Découverte.
- BENACHIR, B., (2005), *Esclavage, diaspora africaine et communautés noires du Maroc*, Paris, L'Harmattan.
- BENACHIR, B. (2001), *Négritudes du Maroc et du Maghreb*, Paris, L'Harmattan.
- BENEDICT, R. (1940), *Race: Science and Politics*, New York, Modern Age Books.
- BENESSAIAH, N.; CALIS, I. (2016), «African Trysts: Rethinking the Saharan Divide», in BOSWELL R.; NYAMNJOH, F. (eds.), *Postcolonial African Anthropologies*, Pretoria, HSRC Press.
- BENHSAIN, R. ; DEVISSE, J. (2000), «Les Almoravides et l'Afrique occidentale Xie-XIe siècle», *Arabica*, 47(1), pp.1-36.
- BENJAMIN, R. (2003), *Orientalist Aesthetics: Art, Colonialism, and French North Africa, 1880-1930*, Berkeley, University of California Press.
- BENJAMIN, T. (2009), *The Atlantic World: Europeans, Africans, Indians and Their Shared History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BENNAFLA, K.; ABIS, S. (dir.) (2014), «Dossier: Afriq'Orient: des relations à explorer», *Confluences Méditerranée*, 90, pp.9-21.
- BENNAFLA, K. et al. (2010), «Maghreb-Afrique noire : quelles cultures en partage?», *Cultures Sud*, 169.
- BENNETT, N. R. (1960), «Christian and Negro Slavery in Eighteenth-Century North Africa», *The Journal of African History*, 1, pp.65-82.
- BENNISON, A. K. (2001), «Liminal States: Morocco and the Iberian Peninsula between the Twelfth and Nineteenth Centuries» in CLANCY-SMITH, J., *North Africa, Islam and the Mediterranean Worlds: from the Almoravids to the Algerian War*, London & Portland, Frank Cass, pp.11-28.
- BENNISON, A. K. (2016), *The Almoravid and Almohad Empires*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- BENSAAD, A. (2009), *Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes*, Paris, Karthala.
- BENSMAÏA, R. (2003), *Experimental Nations, or the Invention of the Maghreb*, Princeton, Princeton University Press.
- BENTAHAR, Z. (2011), «Continental Drift: The Disjunction of North and Sub-Saharan Africa», *Research in African Literatures*, 42(1), pp.1-13.
- BENTAHAR, Z. (2010) «The Visibility of African Identity in Moroccan Music», *Wasafiri*, 25/1, pp.41-48.
- BERGÉ, P. et al. (2018), *Les marocains*, Paris, Hermann (catalogo della mostra "Les Marocains", Musée Yves Saint-Laurent, Marrakech, 30/09/2018 -05/02/2019).
- BERGER, J. (2007), *Questione di sguardi. Sette inviti al vedere fra storia dell'arte e quotidianità*, Milano, il Saggiatore, ed. or.1972.
- BERLINER, B. A. (2002), *Ambivalent Desire: The Exotic Black Other in Jazz Age France*, Amherst, University of Massachusetts Press.
- BERMAN, R. J. (2012), «American Moors and the Barbaresque» in BERMAN, R. J., *American Arabesque: Arabs, Islam, and the 19th-Century Imaginary*, New York, New York University

- Press, pp.138-178.
- BERNAL, M. (2011), *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, Milano, Il Saggiatore; ed.or. 1987.
- BERRADA, O. (2017), «Notes from the guest editor», *ArteEast*. URL: <http://artecast.org/quarterly/note-from-the-guest-editor-2/>
- BERRADA, O. (2016a), «La part africaine» in AÏT MOUS, F.; KSISES, D. (dir), *Le tissu de nos singularités. Vivre ensemble au Maroc*, Casablanca, Hem, pp.13-25.
- BERRADA, O. et al (2016b), *The Africans*, Rabat, Kulte Editions.
- BESSONE, M. (2013), *Sans distinction de race? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin.
- BETHENCOURT, F. (2013), *Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century*, Princeton, Princeton University Press.
- BHABHA, H. (1994), *The Location of Culture*, London/New York, Routledge.
- BICKFORD BERZOCK, K. (ed.) (2019), *Caravans of Gold, Fragments in Time. Art, Culture and Exchange across Medieval Saharan Africa*, Princeton, Princeton University Press (catalogo della mostra, National Museum of African Art, Smithsonian Institution, Washington, 04/04/20-29/11/20).
- BIEMANN, U. (2009), «Dispersing the Viewpoint: Sahara Chronicle», *Critical Interventions: Journal of African Art History and Visual Culture*, 3(1) (numero monografico “Africinity and North Africa”), pp.12-30.
- BILGE, S. (2014) «Whitening Intersectionality. Evanescence of Race in Intersectionality Scholarship», in HUND, W. D., LENTIN, A. (eds.) *Racism and Sociology*, Berlin, Routledge/LIT Verlag, pp.175-205.
- BINDMAN, D. (2002), *Ape to Apollo: Aesthetics and the Idea of Race in the 18th Century*, London, Reaktion Books.
- BINDMAN, D.; GATES, H.; DALTON, K. (eds) (2010-2014), *The Image of the Black in Western Art.*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press (10 volumi).
- BINDMAN, D., GATES, H.; DALTON, K. (eds.) (2011a), *The Image of the Black in Western Art, Volume 3: From the “Age of Discovery” to the Age of Abolition, Part 3: The Eighteenth Century*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press.
- BINDMAN, D., GATES, H.; DALTON, K. (eds.) (2011b), *The Image of the Black in Western Art, Volume 3: From the “Age of Discovery” to the Age of Abolition, Part 2: Europe and the World Beyond*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press.
- BINDMAN, D., GATES, H.; DALTON, K. (eds.) (2010a), *Image of the Black in Western Art: From the “Age of Discovery” to the Age of Abolition. Vol. 3, Part 1: Artists of the Renaissance and Baroque*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press.
- BINDMAN, D.; GATES, H.; DALTON, K. (eds) (2010b), *The Image of the Black in Western Art: From the Early Christian Era to the “Age of Discovery”, Vol.2, Part 2: Africans in the Christian Ordinance of the World*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press.
- BINDMAN, D.; GATES, H.; DALTON, K. (eds) (2010c), *The Image of the Black in Western Art:*

- From the Early Christian Era to the "Age of Discovery", Vol.2, Part 1: From the Demonic Threat to the Incarnation of Sainthood*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press.
- BINDMAN, D.; GATES, H.; DALTON, K. (eds) (2010d), *The Image of the Black in Western Art: From the Pharaohs to the Fall of the Roman Empire, Vol.1*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press.
- BLANCHARD, P. et alii (2018), *Sexe, race & colonies*, Paris, La Découverte.
- BLANCHARD, P. (2016), *L'invention de l'Orient: 1860-1910*, Paris, La Martinière.
- BLANCHARD, P. (2007), «Le Maroc dans l'affiche française (1906-1956)», *Mélanges de la Casa de Velázquez* (dossier "Imágenes coloniales de Marruecos en España"), 37(1), pp.131-154.
- BLANKS, D. R., (eds.) (1997), *Images of the Other: Europe and the Muslim World before 1700*, Cairo, The American University of Cairo Press.
- BLAUT, J. M. et alii. (1992), *1492: The Debate on Colonialism, Eurocentrism, and History*, Trenton, Africa World Press.
- BLIN, L. (1988), «Les noirs dans l'Algerie contemporaine», *Politique Africaine* ("Noirs et Arabes une histoire tourmentée"), 30, pp.22-31.
- BOAS, F. (1945), *Race and Democratic Society*, New York, Biblo & Tannen.
- BOELLSTORFF, T. (2012), «Rethinking Digital Anthropology», in HORST, H.A.; MILLER, D. (eds.), *Digital Anthropology*, London, Bloomsbury, pp.39-60.
- BOFANE, K. J. (2020), *La Belle de Casa*, Arles, Actes Sud.
- BON, F.; MÉNARD, C. (2020), «L'Africa dopo il Grande Arido (dal 20000 al 10000 BP)» in FAUVELLE, F. X. (a cura di), *L'Africa antica*, Torino, Einaudi, pp.363-383.
- BONDIL, N. (eds.) (2014), *Benjamin-Constant: Marvels and Mirages of Orientalism*, Montreal and Paris, The Montreal Museum of Fine Arts/Les Éditions Hazan (catalogo della mostra Musée des Augustins, Toulouse 04/10/2014-04/01/2015, The Montreal Museum of Fine Arts, Montreal, 31/01-31/05/2015).
- BONILLA SILVA, E. (2017), *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- BONO, S. (2016), *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologna, il Mulino.
- BONO, S. (2005), *Lumi e corsari. Europa e Maghreb nel Settecento*, Perugia, Morlacchi.
- BONO, S. (1993), *Corsari nel Mediterraneo: cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milano, Mondadori.
- BOOKIN-WEINER, J.; EL MANSOUR, M. (eds.) (1990), *The Atlantic Connection: 200 Years of Moroccan-American Relations 1786-1986*, Rabat, Edino Press.
- BOONE, J.; MEYERS, E.; REDMAN, C. (1990), «Archaeological and Historical Approaches to Complex Societies: The Islamic States of Medieval Morocco», *American Anthropologist*, 92, pp.630-646.
- BOTTE, R. (2012), «'Bouc noir' contre 'Bélier blanc'. L'armée des 'Abid al-Bukhari du sultan Mawlay Ismaï'il (1672-1727)» in BOTTE, R. ; STELLA, A. (2012), *Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée*, Paris, Khartala, pp.231-261.
- BORDIN, E.; BOSCO, S. (a cura di) (2017), *A fior di pelle. Bianchezza, nerezza, visualità*, Verona,

Ombrecorte.

- BORRILLO, S. (2021), «Returning the Megaphone to the People: The Theatre of the Oppressed as Artivism in the Public Space for a New Critical Citizenry in Morocco», *British Journal of Middle Eastern Studies*, 48(1), pp.153-170.
- BORSTELMANN, T. (2001), *The Cold War and the Color Line: American Race Relations in the Global Arena*, Cambridge, Harvard University Press.
- BOTTE, R. (2011), «Les réseaux transsahariens de la traite de l'or et des esclaves au haut Moyen Âge : VIIIe-XIe siècle», *L'Année du Maghreb* [En ligne], VII, mis en ligne le 01 janvier 2013, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/anneemaghreb/1106>
- BOTTE, R. (2010), *Esclavages et abolitions en terres d'Islam: Tunisie, Arabie Saoudite, Maroc, Mauritanie, Soudan*, Paris, L'Harmattan.
- BOTTE, R. (2000), «De l'esclavage et du daltonisme dans les sciences sociales. Avant-propos», *Journal des africanistes*, 70, pp. 7-42.
- BOTTE, R. ; STELLA, A. (2012), *Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée*, Paris, Khartala.
- BOUKARI-YABARA, A. (2017), *Africa Unite! Une histoire du panafricanisme*, Paris, La Découverte.
- BOUKHARI, K., (2013), «Noirs et pas noirs», *Telquel Maroc*, 25/01/2013.
URL : https://telquel.ma/2013/01/25/Noirs-et-pas-noirs_555_5956
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. (1999), «On the Cunning of Imperialist Reason», *Theory, Culture & Society*, 16(1), pp.41-58.
- BOUTELDA, H. ; KHIARI, S. (2012), *Nous sommes les Indigènes de la République*, Paris, Editions Amsterdam.
- BOVILL, E., (1995), *The golden trade of the Moors*, Princeton, Markus Wiener, ed.or.1958.
- BOVILL, E.W. (1952), *The Battle of Alcazar*, London, The Batchworth Press.
- BOWSER, B. (1995), *Racism and Anti-Racism in World Perspective*, London, Sage.
- BRANN, R. (2009), «The Moors?», *Medieval Encounters*, 15, pp.307-318.
- BRANTLINGER, P., (1985), «Victorians and Africans: the genealogy of the myth of the Dark Continent», *Critical Inquiry*, 12(1), pp.166–203.
- BRATTAIN, M. (2007), «Race, Racism, and Antiracism: UNESCO and the Politics of Presenting Science to the Postwar Public», *American Historical Review*, 112(5), pp.1386-1413.
- BRAUDEL, F. (1972), *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 vols. London, Collins.
- BRENT, S. (2003), «A Peculiar Island: Maghrib and Mediterranean», *Mediterranean Historical Review*, 19, pp.93-125.
- BRETT, M. (1999), *Ibn Khaldūn and the Medieval Maghrib*, New York/London, Routledge.
- BRETT, M. (1984), «Morocco and the Ottomans: the sixteenth century in North Africa», *Journal of African History*, 25, pp.331-341.
- BRETT, M. (1983), «Islam and Trade in the Bilād al-Sūdān, Tenth to Eleventh Century», *Journal of African History*, 24, pp.431-440.
- BRETT, M.; FENTRESS, E. (1997), *The Berbers. Peoples of Africa*, Oxford, Blackwell.

- BRODKIN, K.; MORGEN, S; HUTCHINSON, J. F. (2011) «Anthropology as White Public Space?», *American Anthropologist*, 113(4), pp.545-556.
- BROOKS, D. (2006), *Bodies in Dissent: Spectacular Performances of Race and Freedom 1850–1910*, Durham, Duke University Press.
- BROOKS, F. (1693), *Barbarian Cruelty: a true History of the Distressed Condition of Christian Captives under Mully Ishmael*, London.
- BROWN, J. A. O. C. (2015), «Morocco and Atlantic History», in COFFMAN, D.; LEONARD, A.; O'REILLY, W. (eds.), *The Atlantic World*, London/New York, Routledge, pp.187-206.
- BROWN, J. A. O. C. (2012), *Crossing the Strait: Morocco, Gibraltar and Great Britain in the 18th and 19th Centuries*, Leiden, Brill.
- BROWN, L. C. (1967), «Color in Northern Africa», *Daedalus*, 96(2), pp.464-482.
- BRUNSON, J. E.; RASHIDI, R. (1992), «The Moors in Antiquity» in VAN SERTIMA, I. (eds.), *The Golden Age of the Moor*, New Brunswick, Transaction, pp.27-84.
- BULMER, M.; SOLOMOS, J. (2004), *Researching Race and Racism*, London/New York, Routledge.
- BURAWOY, M. et al. (2000), *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*, Berkeley, University of California Press.
- BURESI, P. ; GOUIRGHATE, M. (2013), *Histoire du Maghreb médiéval XIV^o-XV^o siècle*, Paris, Armand Colin.
- BURGIO, A. (2020), *Critica alla ragione razzista*, Roma, DeriveApprodi.
- BURKE, E. (2014), *The Ethnographic State: France and the Invention of Moroccan Islam*, Berkeley, University of California Press.
- BURKE, E. (1976), *Prelude to Protectorate in Morocco: Precolonial Protest and Resistance 1860-1912*, Chicago, University of Chicago Press.
- BURKHALTER, S. (1992), «Listening for Silences in Almoravid History: Another Reading of “The Conquest That Never Was”», *History in Africa*, 19, pp.103-131.
- BURSHATIN, I. (1985), «The Moor in the Text: Metaphor, Emblem, and Silence», *Critical Inquiry*, 12(1), pp.98-118.
- BYRNE, J. J. (2019), *Mecca of Revolution. Algeria, Decolonization, and the Third World Order*, Oxford, Oxford University Press.
- BYRON, G L. (2002), *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature: Blackened by Their Sins: Early Christian Ethno-Political Rhetorics about Egyptian, Ethiopians, Blacks and Blackness*, London/New York, Routledge.
- CALDERWOOD, E. (2018), *Colonial al-Andalus. Spain and the Making of Modern Moroccan Culture*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press.
- CAMPIONE, F. P.; MESSINA, M. G. (2018), *Je suis l'Autre. Giacometti, Picasso e gli altri. Il Primitivismo nella cultura del Novecento*, Milano, Electa (catalogo della mostra, Terme di Diocleziano, Roma, 28/09/2018-20/01/2019).
- CAPEL, C. (2017), «Koumbi Saleh, un site-carrefour au coeur du Sahel» in COQUERY-VIDROVITCH, C.(dir.), *l'Afrique des routes. Histoire de la circulation des hommes, des*

- richesses et des idées à travers le continent africain*, Paris, Musée du Quai Branly/Actes Sud, pp.154-155.
- CARBONELL, J. A. (2021), «Sufismo y devoción popular en la pintura tangerina de Josep Tapiró Baró (Reus 1836 - Tánger 1913)», *Ars Bilduma*, 11, pp.195-208.
- CARBONELL, J. A. (dir.) (2014), *Josep Tapiró. Pintor de Tánger*, Barcelona, Edición Museu Nacional d'Art de Catalunya y Universitat Rovira i Virgili (catalogo della mostra, Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcellona, 17/04-14/09/2014).
- CARLOTTO, M. (2008), *Cristiani di Allah*, Roma, E/o.
- CARPENTER, R. (1956), «A Trans-Saharan Caravan Route in Herodotus», *American Journal of Archaeology*, 60/3, pp.231-242.
- CASADEI, T.; RE, L. (2007), «Legge, “razza” e diritti. A partire dalla Critical Race Theory» (numero monografico), *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, III, Anni 2006-07.
- CASADEI, T. (2016), *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione e schiavitù*, Roma, DeriveApprodi.
- CAUVIN-VERNER, C. (2010), «Jacques Majorelle, peintre du Maroc ? “Kasbahs” et “Négresses nues”, relectures» in CARLIER, O. (dir.), *Images du Maghreb, images au Maghreb (XIXe - XXe siècles): une révolution du visuel*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp.123-157.
- CAVALLI-SFORZA, L. L. (2003), *Geni, popoli e lingue*, Milano, Adelphi.
- CAZZATO, L.; SILVESTRI, F. (a cura di) (2016), *S/murare il Mediterraneo. Pensieri critici e attivismo al tempo delle migrazioni*, Lecce, Pensamultimedia,
- CENTRE FOR CONTEMPORARY CULTURAL STUDIES (1982), *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*, London/New York, Routledge.
- CÉSAIRE, A. (2020), *Discorso sul colonialismo (seguito dal Discorso sulla negritudine)*, Verona, Ombrecorte, ed.or.1950.
- CHAKRABARTY, D. (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- CHAMBERS, I. (2020), *Mediterraneo Blues*, Napoli, Tamù.
- CHAMBERS, I. (2003), *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Roma, Meltemi, ed.or.1994.
- CHAOUCH, K. (2004), «British Travellers to Morocco and their Accounts, from mid-16th to mid-20th Centuries: A Bibliography», *Working Papers on the Web. Representing Morocco*, 7, <http://extra.shu.ac.uk/wpw/morocco/Chaouch/Chaouch.htm>
- CHEBEL, M. (2007), *L'Esclavage en Terre d'Islam: un tabou bien gardé*, Paris, Fayard.
- CHEKKAT, R. (2020) «Nérophobie. Les damnés du Maghreb», *Orient XXI*, 11/08/2020.
URL : <https://orientxxi.info/magazine/negrophobie-les-damnes-du-maghreb,4046>
- CHILDS, A. (2005), *The Black Exotic: Tradition and Ethnography in Nineteenth-Century Orientalist Art*, Phd Thesis, University of Maryland.
- CHILDS, A. L.; LIBBY, S. H. (eds.) (2014), *Blacks and Blackness in European Art of the Long Nineteenth Century*, London, Routledge.

- CHOUIN, G. L. (2020), «L'apertura atlantica dell'Africa (XV-XVII secolo)» in FAUVELLE, F. X. (a cura di) (2020), *l'Africa antica*, Torino, Einaudi, pp.303-329.
- CHATATOU, M. (1996), «Morocco in English travel literature: a look at J. G. Jackson's account», *The Journal of North African Studies*, 1(1), pp.59-72.
- CLEAVELAND, T. (2015), «Ahmad Baba al-Timbukti and his Islamic Critique of Racial Slavery in the Maghrib», *The Journal of North African Studies*, 20(1), pp.42-64.
- CHLYEH, A. (2007), «Les interactions culturelles issues de l'esclavage et de la traite négrière au Maroc» in AA.VV., *Les interactions issues de la traite négrière et l'esclavage dans le monde arabo-musulman*, colloque international organisé par l'UNESCO dans le cadre du projet "La route de l'esclave" (17-18 Mai 2007, Rabat, Maroc).
- CHLYEH, A. (1999), *Les Gnaoua du Maroc: itinéraires initiatiques, rites et possession*, Casablanca/Paris, Le Fennec.
- CLARKE, K. M.; THOMAS (eds.) (2006), *Globalization and Race: Transformations in the Cultural Production of Blackness*. Durham, Duke University Press.
- CLIFFORD, J. (2008), *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, ed.or.1997.
- CLIFFORD, J. (1999), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, ed.or.1988.
- CLIFFORD, J.; MARCUS. G. E. (a cura di) (2005), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Roma, Meltemi, ed.or.1986.
- CODELL, J.; DEL PLATO, J. (a cura di) (2016), *Orientalism, Eroticism and Modern Visuality in Global Cultures*, London, Routledge.
- COHEN, J. J. (2001), «On Saracen Enjoyment: Some Fantasies of Race in Late Medieval France and England», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 31(1), pp.113-146.
- COHEN, J. J. (2000), *The Postcolonial Middle Ages*, New York, St. Martin's Press.
- COHEN, W. B. (1980), *The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530-1880*, Bloomington, Indiana University Press.
- COLLYER M. (2007), «In-Between Places: Trans-Saharan Transit Migrants in Morocco and the Fragmented Journey to Europe», *Antipode. A Radical journal of Geography*, 39(4), pp.668-690.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L. (2019), *Teoria dal sud del mondo. Ovvero, come l'Euro-America sta evolvendo verso l'Africa*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE (2018), «Dichiarazione (1977)» in ARDILLI, D. (a cura di) *Manifesti femministi*, Milano, Vanda-Morellini, pp.212-225.
- COMETA, M. (2020), *Cultura visuale*, Milano, Raffaello Cortina.
- CONFAVREUX, J. (2019), «Les méthamorphoses de la question raciale. Les controverses de la race, Mediapart (dossier diviso in 6 parti). <https://www.mediapart.fr/journal/culture-idees/251219/les-metamorphoses-de-la-question-raciale-16-les-controverses-de-la-race>
- CONRAD, D. (2010), *Empires of Medieval Africa: Ghana, Mali and Soghay*, New York, Chelsea House.

- CONRAD, D.; FISHER, H. (1983), «The Conquest That Never Was: Ghana and the Almoravids, 1076. II. The Local Oral Sources», *History in Africa*, 10, pp.53-78.
- CONRAD, D.; FISHER, H. (1982), «The Conquest That Never Was: Ghana and the Almoravids, 1076. I. The External Arabic Sources», *History in Africa*, 9, pp.21-59.
- COOK, W. (1994), *The hundred years war for Morocco gunpowder and the military revolution in the early modern Muslim world*, Boulder, Westview.
- COPELAND, H. (2013), *Bound to Appear: Art, Slavery, and the Site of Blackness in Multicultural America*, Chicago, University of Chicago Press.
- COQUERY VIDROVITCH, C. (2018), *Les Routes de l'esclavage: Histoire des traites africaines, VIe-XXe siècle*, Paris, Albin Michel.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. (dir.) (2017), *L'Afrique des routes. Histoire de la circulation des hommes, des richesses et des idées à travers le continent africain*, Paris, Musée du Quai Branly/Actes Sud (catalogo della mostra, Musée du Quai Branly, Parigi, 31/01-12/11/2017).
- CORY, S. (2013), *Reviving the Islamic Caliphate in Early Modern Morocco*, Farnham, Ashgate.
- CORY, S. (2009), «The Man Who Would Be Caliph: A Sixteenth-Century Sultan's Bid for an African Empire», *The International Journal of African Historical Studies*, 42(2), pp.179-200.
- COULON, C. (1988), «Avant-propos: Complexité», *Politique Africaine* ("Noirs et Arabes une histoire tourmentée"), 30, pp.2-6.
- COWLISHAW, G. K. (2000), «Censoring Race in 'Post-colonial' Anthropology», *Critical Anthropology*, 20(2), pp.101-123.
- CRAWFORD, M. N. (2017), *Black Post-Blackness: The Black Arts Movement and Twenty-First-Century Aesthetics*, Chicago, University of Illinois Press.
- CRAWFORD, D.; NEWCOMB, R. (eds.) (2013), *Encountering Morocco. Fieldwork and Cultural Understanding*, Bloomington, Indiana University Press.
- CRENSHAW, K. (1991), «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color», *Stanford Law Review*, 43, pp.1241-1299.
- CRENSHAW, K. (1989), «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *University of Chicago Forum*, 139, pp.139-167.
- CRENSHAW, K.; GOTANDA, N.; PELLER, G.; THOMAS, K. (eds.) (1995), *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*, New York, New Press.
- CRONE, G. R. (eds.) (2010), *The Voyages of Cadamosto and other documents on Western Africa in the second half of the fifteenth century*, London/New York, Routledge, 1° ed. 1937.
- CULHANE, D.; ELLIOTT, D. (2017), *A Different Kind of Ethnography: Imaginative Practices and Creative Methodologies*, North York, University of Toronto Press.
- CUOQ, J. (1975), *Recueil des Sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe siècle au XVIe siècle (Bilād al-Sūdān)*, Paris, Editions du CNRS.
- CURRAN, A. (2011), *The Anatomy of Blackness. Science and Slavery in the Age of Enlightenment*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- CURCIO, A. (2020a), *Black fire. Storia e teoria del proletariato negli Stati Uniti*, Roma, DeriveApprodi.

- CURCIO, A. (2020b), «Razza e capitale: la doppia traccia del razzismo» in PALMI, T. (2020) (a cura di), *Decolonizzare l'antirazzismo. Per una critica della cattiva coscienza bianca*, Roma, DeriveApprodi, pp.34-52.
- CURCIO, A. (a cura di) (2019), *Introduzione ai femminismi. Genere, razza, classe, riproduzione: dal marxismo al queer*, Roma, DeriveApprodi.
- CURCIO, A.; MELLINO, M. (2012), *La razza al lavoro*, Roma, Manifestolibri.
- DA SILVA D. F. (2007), *Towards a Global Idea of Race*, Minneapolis, University of Minnesota.
- DAGENAIS, J.; GREER, M. (eds.) (2000), «Decolonizing the Middle Ages (special issue)», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 303.
- DAHIRU, Y. (1981), *Morocco in the Sixteenth Century: Problems and Patterns of African Foreign Policy*, Harlow, Longman.
- DAKHLIA, J. (2012), «Le fondu des couleurs ? Expériences croisées de captivité dans le Maroc de l'armée noire» in BOTTE, R. ; STELLA, A. (2012), *Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée*, Paris, Khartala, pp.207-229.
- DAKHLIA, J. (2006), *Créations artistiques contemporaines en pays d'Islam: des arts en tension*, Paris, Kimé Editions.
- DALI, I. M. (2012), «Problématique du phénotype. Approche comparative des esclavages dans la Tunisie du XIX° siècle» in BOTTE, R. ; STELLA, A. (2012), *Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée*, Paris, Khartala, pp.337-369.
- DAMGAARD, F. (1998), «L'africanité des artistes d'Essaouira» in BARLET, O. et al., «Africanité du Maghreb», *Africultures*, 13.
- DARDER, A.; TORRES, R. D. (2004), *After Race: Racism After Multiculturalism*, New York, New York University Press.
- DAVIES, C. (2015), «Decolonizing Culture: Third World, Moroccan, and Arab Art in Souffles/Anfas, 1966–1972» in BUSCH, A.; FRANKE, A.(a cura di), *After Year Zero. Geographies of Collaboration*, Chicago, Chicago University Press, pp.84-96.
- DAVIS, A. (2018), *Donne, razza e classe*, Roma, Alegre, ed.or.1981.
- DAVIS, C. (2003), *Christian Slaves, Muslim Masters: White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, New York, Palgrave.
- DAVIS, K.; ALTSCHUL, N. (eds.) (2009), *Medievalisms in the Postcolonial World: The Idea of 'the Middle Ages' Outside Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- DAVIS, A.; GARDNER, B.; GARDNER, M., (eds.) (1941), *Deep South: A Social Anthropological Study of Caste and Class*, Chicago/London, University of Chicago Press.
- DE CASTRIES, H. (1918-1927), *Les sources inédites de l'histoire du Maroc* (14 vol.), Paris, Bnf.
- DE COSTA, M. (1974), «The Portrayal of Blacks in a Spanish Medieval Manuscript», *Negro History Bulletin*, 37(1), pp. 193-196.
- DE GENOVA, N. (2016), «The European Question: Migration, Race and Postcoloniality in Europe», *Social Text*, 34(3), pp.75-102.
- DE GIORGI, A.(2002), *Il governo dell'eccedenza. Postfordismo e controllo della moltitudine*, Verona, Ombrecorte.
- DEEB, L.; WINEGAR, J. (eds.) (2006), *Anthropology's Politics Disciplining the Middle East*,

Stanford, Stanford University Press.

- DELAFOSSÉ, M. (1924), «Les relations du Maroc avec le Soudan à travers les âges», *Hespéris Tome IV*, Rabat, Editions de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, pp.153-174.
- DELAFOSSÉ, M. (1923), «Les débuts des troupes noires du Maroc», *Hespéris Tome III*, Rabat, Editions de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, pp.1-12.
- DELGADO, R.; STEFANCIC, J. (2017), *Critical race theory: an introduction*, New York, New York University Press.
- DESANGES, J. (2010), «The Iconography of the Black in Ancient North Africa» in BINDMAN, D.; GATES, H.; DALTON, K. (eds), *The Image of the Black in Western Art: From the Pharaohs to the Fall of the Roman Empire, Vol.1*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, pp.251-274.
- DESANGES, J. (1982), «The Proberbers » in MOKHTAR, G. (eds.), *Unesco General History of Africa. II Ancient Civilizations of Africa*, Paris, Unesco./Berkeley, University of California Press, pp.423-440.
- DESANGES, J. (1975), «L'Afrique noire et le monde méditerranéen dans l'Antiquité (Éthiopiens et Gréco-romains)», *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 62(228), pp.391-414.
- DESANGES, J.; CAMPS, G. (1985), «Aethiopes», *Encyclopédie berbère* [En ligne], 2, document A71, mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 25 septembre 2020. URL: <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/877>
- DEVISSE, J. (2010a), «Christians and Black» in BINDMAN, D.; GATES, H.; DALTON, K. (eds), *The Image of the Black in Western Art: From the Early Christian Era to the "Age of Discovery", Vol.2, Part 1: From the Demonic Threat to the Incarnation of Sainthood*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, pp.31-71.
- DESCOLA, P.; INGOLD, T. (2014), *Être au monde: quelle expérience commune?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- DEUBEL, T.; YOUNGSTEDT, S.; TISSIÈRES, H. (a cura di) (2014), *Saharan Crossroads: Exploring Historical, Cultural, and Artistic Linkages between North and West Africa*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.
- DEVEAU, J. M. (2002), «Esclaves noirs en Méditerranée», *Cahiers de la Méditerranée*, 65, pp.205-218.
- DEVISSE, J. (2010b), «The Black and His Color: From Symbols to Realities» in BINDMAN, D.; GATES, H.; DALTON, K. (eds) (2010c), *The Image of the Black in Western Art: From the Early Christian Era to the "Age of Discovery", Vol.2, Part 1: From the Demonic Threat to the Incarnation of Sainthood*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, pp.73-137.
- DEVISSE, J. (1972a), «Routes de commerce et échanges en Afrique occidentale en relation avec la Méditerranée : un essai sur le commerce africain médiéval du Xie au XVIe siècle (I)», *Revue d'histoire économique et sociale*, 50(1), pp.42-73.
- DEVISSE, J. (1972b), «Routes de commerce et échanges en Afrique occidentale en relation avec la Méditerranée : un essai sur le commerce africain médiéval du Xie au XVIe siècle (II)», *Revue d'histoire économique et sociale*, 50(3), pp.357-397.

- DIAGNE, S. B. (2010) «In Praise of the Post-racial: Negritude Beyond Negritude», *Third Text*, 24(2), pp.241-248.
- DIALLO, R. ; LY, G. (2022), *Kiffe ta race. Explorer les questions raciales sans tabou*, Paris, First.
- DIANGELO, R. (2018), *White Fragility: Why It's so Hard for White People to Talk about Racism*, Boston, Beacon Press.
- DIESTE (2021), J. L. M. (2021), *Recordando a las tatas. Mujeres domésticas y esclavitud en Tetuán (siglos XIX-XX)*, Granada, Comares.
- DIESTE, J. L. M. (2014), «Imágenes y ambivalencias de la política española hacia la esclavitud en Marruecos (1880-1930)», *Historia y Política*, 31, pp.255-280.
- DIOUF, M; MURPHY, M. (2020), *Déborder la Négritude. Arts, politique et société à Dakar*, Dijon, Les presses du réel.
- DOERING, T. (2002), *African Cultures, Visual Arts, and the Museum: Sights/Sites of Creativity and Conflict*, Amsterdam/New York, Ropodi.
- DORLIN, E. (2009), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, Presses universitaires de France.
- DORLIN, E. (2006), *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte.
- DOUGLASS, F. (2020), *Democrazia e schiavitù. Gli Stati Uniti e la violenza razziale*, Como-Pavia, Ibis, ed.or.1852.
- DOZON, J.-P. (2015), *Afrique en présence. Du monde atlantique à la globalisation néolibérale*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- DOWLER, A.; GALVIN, E. (ed.) (2011), *Money, Trade and Routes in Pre-Islamic North Africa*, London, British Museum.
- DRAKE, S. C. (1980), «Anthropology and the Black Experience», *Black Scholar*, 11(7), pp.2-31.
- DRAKE, S. C. (1978), «Reflections on Anthropology and the Black Experience», *Anthropology & Education Quarterly*, 9(2):85–109.
- DRAKE, S.C.; CAYTON, H. R. (1945), *Black Metropolis. A Study of Negro Life in a Northern City*, New York, Brace and Company.
- DU BOIS, W.E.B. (2010), *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, Bologna, Il Mulino.
- DU BOIS, W.E.B. (2008), *Negri per sempre. L'identità nera tra costruzione della sociologia e "linea del colore"*, Roma, Armando (a cura di Raffaele Rauty).
- DU BOIS, W.E.B. (2007), *Le anime del popolo nero*, Firenze, Le Lettere .ed.or.1903.
- DU BOIS, W. E. B. (1947), *The World and Africa: An Inquiry into the Part which Africa has played in World History*, New York, Viking.
- DUDZIAK, M. (2000), *Cold War Civil Rights: Race and the Image of American Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
- DUFOUR, A. (dir.) (2019), *Le modèle noir. De Géricault à Matisse*, Paris, Musée d'Orsay/Flammarion.
- DUNN, R. (1977), *Resistance in the Desert: Moroccan Responses to French Imperialism 1881-1912*, Madison, University of Wisconsin press.

- DWYER, K. (1982), *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- EL BOUIH, F. et ali. (2004), *Sole nero. Anni di piombo in Marocco*, Messina, Mesogea.
- EL GUABLI, B. (2021), «The Sub-Saharan African Turn in Moroccan Literature», *Middle East Report Online*, 09/03/2021.
- EL HAMEL, C. (2019), *Le Maroc noir. Une histoire de l'esclavage, de la race e de l'Islam*, Casablanca, La Croisée des Chemins.
- EL HAMEL, C. (2013), *Black Morocco: A History of Slavery, Race and Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.
- EL HAMEL, C. (2010), «The Register of the Slaves of Sultan Mawlay Islamil of Morocco at the Turn of the Eighteenth Century», *The Journal of African History*, 1, pp.89-98.
- EL HAMEL, C. (2006), «Blacks and Slavery in Morocco: the Question of the Haratin at the End of the Seventeenth Century» in GOMEZ, M. (ed.), *Diasporic Africa: A Reader*, New York, New York University Press, pp.177-200.
- EL HAMEL, C. (2002), «Race, slavery and Islam in Maghribi Mediterranean thought: the question of the Haratin in Morocco», *The Journal of North African Studies*, 7, 3, pp.29-52.
- EL MANSOUR, M. (1990), *Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman*, Wisbech, Middle East & North Africa Studies Press.
- EL MIRI, M. (2018), «Devenir “noir” sur les routes migratoires: racialisation des migrants subsahariens et racisme global». *Sociologie et sociétés* 50(2), pp.101-124.
- EL QADERY, M. (2010), «L’Afrique a-t-elle perdu le Nord?», *Cahiers d’études africaines*, 198-199-200, pp.731-754.
- EL-TAHRI, J. (2017), «The Great Divide», *Doppiozero* (speciale «Why Africa?»), 13/01/2017. <https://www.doppiozero.com/materiali/why-africa/great-divide>
- EL ZEIN, R. (2021), «Introduction: Cultural Constructions of Race and Racism in the Middle East and North Africa/Southwest Asia and North Africa», *Lateral*, 10(1). URL:<https://csalateral.org/forum/cultural-constructions-race-racism-middle-east-north-africa-southwest-asia-mena-swana/introduction-el-zein/>
- EARLE, T. F.; LOWE, K. J. P. (2005), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- EDDO-LODGE, R. (2017), *Why I'm no longer talking to white People about Race*, London, Bloomsbury.
- EDWARDS, B. (2005), *Morocco Bound: Disorienting America's Maghreb, from Casablanca to the Marrakech Express*, Durham, Duke University Press.
- EDWARDS, E. (1992), *Anthropology and Photography. 1860-1920*, New Haven/London, Yale University Press.
- EKPO, D. (2010), «From Negritude to Post-Africanism», *Third Text*, 24(2), pp.177-187.
- ELAM JR, H. J.; JACKSON, K. (eds.) (2005), *Black Cultural Traffic. Crossroads in Global Performance and Popular Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- ELIAV FELDON, M.; ISAAC, B.; ZIEGLER, J. (eds.) (2009), *The Origins of Racism in the West*, Cambridge, Cambridge University Press.

- ENNAJI, M. (2001), *Le sujet et le mamelouk: esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*, Paris, Mille et une nuits.
- ENNAJI, M. (1992), *Soldats, Domestiques, et Concubines. L'Esclavage au Maroc au XIXe Siècle*, Paris, Balland.
- ENSEL, R. (1999), *Saints and Servants in Southern Morocco*, Leiden, Brill.
- ENWEZOR O.; CHIKA O. A. (2009), *Contemporary African Art since 1980*, Bologna, Damiani.
- ERICKSON P.; HULSE, C. (eds.) (2000), *Early Modern Visual Culture: Representation, Race, and Empire in Renaissance England*, Philadelphia, University Press of Pennsylvania.
- ERODOTO (2013), *Storie*, Milano, Utet (a cura di F. Bevilacqua; A. Colonna).
- ERRAZZOUKI, S. (2021), «Between the 'yellow-skinned enemy' and the 'black-skinned slave': early modern genealogies of race and slavery in Sa'dian Morocco», *The Journal of North African Studies*, [online].
- ESHUN, E. (2020), *L'Africa del XXI secolo. Fotografie di un continente*, Torino, Einaudi.
- ESSAFI; A. (2016), «Les noirs dans le paysage visuel marocain» in BERRADA, O. et al (2016b), *The Africans*, Rabat, Kulte Editions, pp.64-69.
- ESSED, P.; GOLDBERG, D. (eds.) (2002), *Race Critical Theories*, Oxford, Blackwell.
- EULISSE, E. (a cura di), (2003), *Afriche, diaspora, ibridi. Il concettualismo come strategia dell'arte africana contemporanea*, San Marino, Aiep.
- EVANS, B. (2006), «Where was Boas during the Renaissance in Harlem? Race, Diffusion and the Culture Paradigm in the History of Anthropology» in HANDLER, R. (eds.), *Central Sites, Peripheral Visions: Cultural and Institutional Crossings in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, pp.69-98.
- EZE, E. C. (2014), «Rethinking African culture and identity: the Afropolitan model», *Journal of African Cultural Studies*, 26(2), pp.234-247.
- EZE, E.C. (1997) (eds.), *Race and Enlightenment: A Reader*, Malden, Blackwell.
- FABBRI, G. (2021), *Sguardi (post)coloniali. Razza, genere e politiche della visualità*, Verona, Ombrecorte.
- FABIAN, J. (2021), *Il Tempo e gli Altri. Come l'antropologia costruisce il proprio oggetto*, Roma, Meltemi, ed.or.1983.
- FABIETTI, U. (2005), «La costruzione dei confini in antropologia. Pratiche e rappresentazioni» in SALVATICI, S. (a cura di), *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- FALOPPA, F. (2022), *Sbiancare un etiope. La costruzione di un immaginario razzista*, Milano, Utet.
- FANON, F. (2006), *Per la rivoluzione africana. Scritti Politici. Vol I*, Roma, DeriveApprodi.
- FANON, F. (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
- FARIAS DE MORAES, P.F (1968), «The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement during Its Periods of Closest Contact with the Sudan», *Bulletin de l'Institut Fondamental D'Afrique Noire*, 29B, pp.794-878.

- FASSIN, E. (2019), «Le mot race», *Mediapart*, 26/09/2019. <https://blogs.mediapart.fr/eric-fassin/blog/260919/le-mot-race>
- FASSIN, D. (2018), *Ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, Roma, DeriveApprodi, ed.or.2018.
- FASSIN, D. (2006a), «Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale» in FASSIN, D.; FASSIN, E. (dir.), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, pp.27-44.
- FASSIN, D. ; FASSIN, E. (dir.)(2006b), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, Paris, La Découverte.
- FASSIN, E. (2006c), «Aveugles à la race ou au racisme? Une approche stratégique» in FASSIN, D. ; FASSIN, E. (dir.), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, pp.114-138.
- FASSIN, E. (2006d) «Questions sexuelles, questions raciales. Parallèles, tensions et articulations» in FASSIN, D. ; FASSIN, E. (dir.), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, pp.238-256.
- FAUBION, J.; MARCUS, G. (2011), *Fieldwork Is Not What It Used to Be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*, Ithaca, Cornell University Press.
- FAUVELLE, F.X. (2022), *Penser l'histoire de l'Afrique*, Paris, Cnrs Editions.
- FAUVELLE, F. X. (2020a), *Leçons de l'histoire de l'Afrique*, Paris, Collège de France/Fayard.
- FAUVELLE, F. X. (a cura di) (2020b), *L'Africa antica*, Torino, Einaudi, ed.or.2018.
- FAUVELLE, F. X. (2020c), «Ghâna, Mâli, Songhay: regni intermediari del Sahel occidentale (VIII-XVI secolo)» in FAUVELLE, F. X. (a cura di), *L'Africa antica*, Torino, Einaudi, pp.149-177.
- FAUVELLE, F.X. (2013), *Le Rhinocéros d'or. Histoires du Moyen Age africain*, Paris, Alma.
- FAUVELLE, F.X., LAFONT, A. (2022), *L'Afrique et le monde: Histoires renouvelées*, Paris, La Découverte.
- FAUVELLE, F. X. ; ROBION BRUNNER, C. (2017), «Les routes de l'or africain au Moyen Age» in COQUERY-VIDROVITCH, C., *L'Afrique des routes*, Paris, Musée du Quai Branly, pp.82-89.
- FAUVELLE, F.X. ; CHRETIEN J.-P., PERROT C. H. (2010), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*, Paris, Khartala.
- FAUVELLE, F. X. ; HIRSCH, B. (2009), «Le Pays de Noirs selon Leon l'Africain : géographies mentales et logiques cartographiques» in POUILLON, F. (sous la direction), *Leon l'Africain*, Paris, Khartala, pp.83-102.
- FAUVELLE, F. X. ; HIRSCH, B. (2003), «Voyage aux frontières du monde. Topologie, narration et jeux de miroir dans la 'Rihla' de Ibn Baṭṭūṭa», *Afrique & Histoire*, I, pp.75-122.
- FAVERO, P. (2017), *Dentro l'immagine. Saggi sulla cultura visiva e politica nell'Italia contemporanea*, Roma, Meltemi.
- FAVOLE, A.; ALLOVIO, S. (2015), «Razza. Un'invenzione nefasta senza valore scientifico. "Aboliamo il termine"», *Il Corriere della Sera* (inserto "La Lettura"), 01/02/2015.

- FEIERMAN, S. (1995), «Africa in History, the end of universal narratives» in PRAKASH, G. (eds.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, pp.25-42.
- FENTRESS, E. (2011), «Slavers on Chariots» in DOWLER, A.; GALVIN, E. (ed.), *Money, Trade and Routes in Pre-Islamic North Africa*, London, British Museum, pp.65-71.
- FERHAT, H. (2021), «D’où viennent les noirs du Maroc?», *Zamane*, 12/05/2021. URL: <https://zamane.ma/dou-viennent-les-noirs-du-maroc-2/>
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, F. (2010), *1492: The Year The World Began*, New York, HarperCollins.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, F. (1987), *Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic 1229–1492*, Houndmills, Macmillan.
- FILLITZ, T. (2013), «Spatialising the Field: Conceptualising Fields and Interconnections in the Context of Contemporary Art of Africa», *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 15(2), pp.19-28.
- FISCHBACH, M. (2018), *Black Power and Palestine: Transnational Countries of Color* Stanford, Stanford University Press.
- FISCHER, B.; PINTHER, K.; NZEWI, U.S. (a cura di) (2015), *New Spaces for Negotiating Art (and) Histories in Africa*, Münster, Lit Verlag.
- FISHER, G. (1957), *Barbary Legend. War, Trade and Piracy in North Africa (1415-1830)*, Oxford, Clarendon Press.
- FISHER, H. (1992), «What’s in a Name? The Almoravids of the Eleventh Century in the Western Sahara», *Journal of Religion in Africa*, 22(4), pp.290-317.
- FISHER, H. (1982), «Early Arabic Sources and the Almoravid Conquest of Ghana», *The Journal of African History*, 23/4, pp.549-560.
- FLAGG, B. (2005) «Ero cieco, ma ora vedo» in THOMAS, K.; ZANETTI, G. (a cura di), *Legge, razza e diritti. La «Critical Race Theory» negli Stati Uniti*, Reggio Emilia, Diabasis, pp.79-84.
- FLEETWOOD, N. R. (2011), *Troubling Vision: Performance, Visuality and Blackness*, Chicago/London, University of Chicago Press.
- FLESLER, D. (2008), *The Return of the Moor: Spanish Responses to Contemporary Moroccan Immigration*, West Lafayette, Purdue University Press.
- FLINT, B. (2021), *Planète afro-berbère. Les arts transsahariens au musée Tiskiwin, de Marrakech à Tombouctou*, Paris, Zaman.
- FONTENAY, M. (2006), «Routes et modalités du commerce des esclaves dans la Méditerranée des temps modernes (XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles)», *Revue historique*, 4(640), pp.813-830.
- FORBES J. D. (1993), *Africans and Native Americans: The Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples*, Chicago, University of Illinois Press.
- FOUCAULT, M. (2020), *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, ed.or.1997.
- FOUQUET, T. (2014), «Construire la Blackness depuis l’Afrique, Un renversement heuristique», *Politique Africaine*, 136(4), pp.5-19.

- FRACCHIA, C. (2019), *Black but Human' Slavery and Visual Arts in Hapsburg Spain, 1480-1700*, Oxford, Oxford University Press.
- FRANKENBERG, R. (1993), *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*, Berkeley, University of California Press.
- FREDRICKSON, G. (2002), *Breve storia del razzismo*, Roma, Donzelli, ed.or.2002.
- FREDRICKSON, G. (1997), *The Comparative Imagination: On the History of Racism, Nationalism and Social Movements*, Berkeley, University of California Press.
- FRENCH, H. (2021), *Born in Blackness: Africa, Africans, and the Making of the Modern World, 1471 to the Second World War*, New York, Liveright.
- FRIEDMAN, E. G. (1983), *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Period*, Madison, University of Wisconsin Press.
- FRISINA, A. (2020), *Razzismi contemporanei. Le prospettive della sociologia*, Roma, Carocci.
- FROJMOVIC, E.; KARKOV, C. E. (eds.) (2017), *Postcolonising the Medieval Image*, New York, Routledge.
- FUCHS, B. (2009), *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- FUCHS, B. (2001), *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FUCHS B.; YUEN GEN L. (2011), «A Forgotten Empire: The Spanish-North African Borderlands», *Journal of Spanish Cultural Studies*, 12(3), pp.261-273.
- GALLAGHER, J. (a cura di)(2015), *Images of Africa. Creation, negotiation and subversion*, Manchester, Manchester University Press.
- GANIM, J. (2005), *Medievalism and Orientalism: Three Essays on Literature, Architecture, and Cultural Identity*, London, Palgrave Macmillan.
- GARBAGNOLI, S. (2019), «Il femminismo materialista. Il sesso e la razza come categorie politiche», in CURCIO, A. (a cura di) (2019), *Introduzione ai femminismi. Genere, razza, classe, riproduzione: dal marxismo al queer*, Roma, DeriveApprodi, pp.68-83.
- GARBAGNOLI, S.; PERILLI, V.; RIBEIRO COROSSACZ, V. (2020), «Il pensiero antinaturalista di Colette Guillaumin» (prefazione all'edizione italiana) in GUILLAUMIN, C. (2020), *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, Verona, Ombrecorte, pp.7-26.
- GARCIA-ARENAL, M. (2009), *Ahmad al-Mansur: The Beginnings of Modern Morocco*, Oxford, Oneworld Publishers.
- GARRARD, T. (1982), «Myth and Metrology: The Early Trans-Saharan Gold Trade», *Journal of African History*, 23, pp.443-461.
- GAZZOTTI, L. (2021), « (Un)Making Illegality: Border Control, Racialized Bodies and Differential Regimes of Illegality In Morocco», *The Sociological Review*, 69(2), pp.277-295.
- GEERTZ, C. (1995), *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Boston, Harvard University Press.
- GEISMAR, H.; KNOX, H. (eds.) (2021), *Digital Anthropology*, London, Routledge.
- GENET, J. (2019), *Les nègres*, Paris, Gallimard, ed.or.1958.

- GHEBREMARIAM TESFAU, M; PICKER, G. (2021), «The Italian Postracial Archive», *Ethnic and Racial Studies*, 44(2), pp.195-214.
- GHOUIRGATE, M. (2014), *L'ordre almohade (1120-1269). Une nouvelle lecture anthropologique*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- GILBERT, E. T.; REYNOLDS, J. T. (2011), *Africa in World History*, Boston, Pearson.
- GILL, H. (2021), «Decolonizing Visual Anthropology: Locating Transnational Diasporic Queers-of-Color Voices in Ethnographic Cinema», *American Anthropologist*, 123(1), pp.36-49.
- GILMORE, R. W. (2007), *Golden gulag: Prisons, surplus, crisis, and opposition in globalizing california*. Berkeley, University of California Press.
- GILROY, P. (2019), *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Roma, Meltemi, ed.or.1993.
- GILROY, P. (2006), *Dopo l'impero*, Roma, Meltemi, ed.or.2004.
- GILROY, P. (2000), *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- GILROY, P. (1987), «There ain't no black in the Union Jack». *The cultural politics of race and nation*, Chicago, University of Chicago Press.
- GILSON MILLER, S. (2013), *A History of Modern Morocco*, New York, Cambridge University Press.
- GIULIANI, G. (2016), «Per una mappatura transnazionale dell'assegnazione del colore tra colonialismo e condizione postcoloniale», *From the European South*, 1, pp.111-126.
- GIULIANI, G. (2012), «Bianchezza. Il colore del privilegio» in MARCHETTI, S.; MASCAT, J. PERILLI, V. (a cura di), *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Roma, Ediesse, pp.32-36.
- GIULIANI, G.; LOMBARDI-DIOP (2013), *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Firenze, Le Monnier-Mondadori.
- GLIOZZI, G. (1977), *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Milano, Franco Angeli.
- GLISSANT, E. (2020), *Introduzione a una poetica del diverso*, Roma, Meltemi.
- GOERG, O. (2000), «L'Afrique vue de France: un continent éclaté, une construction dédoublée» in WAQUET, J. C.; GOERG, O.; ROGERS, R., *Les espaces de l'historien*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, pp.65-90.
- GOFREY, M.; WHITLEY, Z. (2017), *Soul of a Nation. Art in the Age of Black Power*, London, Tate Publishing (catalogo della mostra, Tate Modern, Londra, 12/07-22/10/2021).
- GOIKOLEA-AMIANO, I.; SIMOUR, L. (2022), «Moroccan Subaltern Voices Narrated: The Historical Imaginary of Race and the Legacy of Slavery in Rabbaj's *Le Lutteur* [The Wrestler] and El Hachimi's *Dhākirat Al-Narjis* [The Daffodil's Memory]», *Social Identities*, 28(1), pp.108-138.
- GOLDBERG, D. T. (2009), *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*, Malden, Wiley-Blackwell.
- GOLDBERG, D. T. (2002), *The Racial State*, New York, Wiley-Blackwell.

- GOLDBERG, D. T. (1993), *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford, Blackwell.
- GOLDENBERG, D. (2003), *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton, Princeton University Press.
- GOMEZ, M. (2018), *African Dominion: A New History of Empires in Early and Medieval West Africa*, Princeton, Princeton University Press.
- GOODMAN, D. (2013), «Expediency, Ambivalence, and Inaction: The French Protectorate and Domestic Slavery in Morocco, 1912-1956», *Journal of Social History*, I(47), pp.101-131.
- GOODMAN-SINGH, D. (2002), «The Space of Africanness: Using Gnawa Music as Evidence of North African Slavery and Slave Culture», *Journal of Asian and African Studies*, 64, pp.75-99.
- GOODWIN, R. (2008), *Crossing the Continent 1527-1540: The Story of the First African-American Explorer of the American South*, New York, HarperCollins.
- GORDON, M. (2009), *L'esclavage dans le monde arabe: VIIe-Xxe siècle*, Paris, Tallandier.
- GORDON, R. A. (2006), «Estevanico: The Influential Presence of an African Slave in Sixteenth-century New World Historiography», *Colonial Latin American Review*, 15(2), pp.183-206.
- GRATIEN, C. (2013), «Race, Slavery and Islamic Law in the Early Modern Atlantic: Ahmad Baba al-Tinbukti's Treatise on Enslavement», *The Journal of North African Studies*, 18(3), pp.454-468.
- GRECHI, G; GRAVANO, V. (2016), *Presente imperfetto. Eredità coloniali e immaginari razziali contemporanei*, Milano, Mimesis.
- GREEN, T. (2011), *The Rise of the Tran-Atlantic Trade in Western Africa, 1300-1589*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GREER, M.; MIGNOLO, W.; QUILLIGAN, M. (eds.) (2008), *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, Chicago, University of Chicago Press.
- GRÉGOIRE, E. ; SCHMITZ, J. (2000), *Afrique noire et monde Arabe: continuités et ruptures*, Vaucluse, Editions de l'Aube.
- GREGORY, S.; SANJEK, R. (eds.) (1994), *Race*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- GRIMSHAW, A. (2001), *The Ethnographer's Eye. Ways of Seeing in Modern Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GROSS-WYRTZEN, L. (2022), «'There is no Race Here': On Blackness, Slavery, and Disavowal in North Africa And North African Studies», *The Journal of North African Studies* [online].
- GROSS-WYRTZEN, L. (2019), *Bordering Blackness: The Production of Race in the Morocco-EU Immigration Regime*, Phd Thesis, Clark University.
- GROSFUGUEL, R. (2017), *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, Milano, Mimesis.
- GUILLAUMIN, C. (2020), *Sesso, razza e pratica del potere. L'idea di natura*, Verona, Ombrecorte, ed.or.1993.
- GUILLAUMIN, C. (2002), *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Mouton, ed.or.1972.

- GUILLAUMIN, C. (1981), «Je sais bien mais quand même ou les avatars de la notion de race», *Le genre humain*, 1, pp.55-65.
- GUNARATNAM, Y. (2003), *Researching Race and Ethnicity. Methods, Knowledge and Power*, London, Sage.
- GÜNEL, G.; VARMA, S.; WATANABE, C. (2020), «A Manifesto for Patchwork Ethnography», *Fieldsights*, 09/06/2020. URL:<https://culanth.org/fieldsights/a-manifesto-for-patchwork-ethnography>
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. (eds.) (1997), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.
- GUTIERREZ, M. (2017), «L'art rupestre» in COQUERY-VIDROVITCH, C. (dir.), *L'Afrique des routes. Histoire de la circulation des hommes, des richesses et des idées à travers le continent africain*, Paris, Musée du Quai Branly/Actes Sud, pp.32-37.
- HADOUCHI, O. (2011). «African culture will be revolutionary or will not be»: William Klein's Film of the First Pan-African Festival of Algiers (1969)», *Third Text*, 25(1), pp.117-128.
- HAHN, T. (2001), «The Difference the Middle Ages Makes: Color and Race before the Modern World», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 31(1), pp.1-38.
- HAHONOU, E. (2021), «Blackness, slavery and anti-racism activism in contemporary North Africa» in AIDI, H.; LYNCH, M.; MAMPILLY, Z. (eds.) (2021), «Racial Formations in Africa and the Middle East: A Transregional Approach», *POMEPS Studies*, 44, pp.41-48.
- HAIJAT, A. ; LARCHER, S. (2019) (dir.), «Intersectionnalité», *Mouvements*, 12/02/2019. <https://mouvements.info/intersectionnalite/>
- HAKUZWIMANA RIPANTI, E. (2020), *E poi basta. Manifesto di una donna nera italiana*, Gallarate, People.
- HALE, D. (2008), *Races on Display: French Representations of Colonized Peoples, 1886–1940*, Bloomington, Indiana University Press.
- HALL, B.. (2020), «Reading Race in Africa and the Middle East», *Antropologia*, 7(1), pp.34-44.
- HALL, B. (2011), *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, Cambridge, Cambridge University.
- HALL, K. (1995), *Things of Darkness: Economies of Race and Gender in Early Modern England*, Ithaca, Cornell University Press.
- HALL, S. (2021), *Selected Writings on Race and Difference*, Durham, Duke University Press.
- HALL, S. (2015), *Cultura, razza, potere*, Verona, Ombrecorte.
- HALL, S. (2006), *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Roma, Meltemi.
- HALL, S.; MELLINO, M. (2007), *La cultura e il potere. Conversazione sui cultural studies*, Roma, Meltemi.
- HALLER, D. ; LICHTENBERGER, A. ; REIFELD, H. (a cura di) (2015), *Mer sans eau. Le Sahara, espace liant l'Afrique subsaharienne à la Méditerranée*, Rabat, Konrad-Adenauer-Stiftung.
- HAMDANI, J. H. (2013), «Enquête. Africains, mais pas trop...», *Telquel Maroc*, 31/01/2013. URL :https://telquel.ma/2013/01/31/Enquete-Africains-mais-pas-trop_555_6077

- HAMDUN, S.; KING, N. (ed.) (1975), *Ibn Baṭṭūta in Black Africa*, London, Collings.
- HANCHARD, M.; CHUN, E. A. (2004), «From Race Relations to Comparative Racial Politics: A Survey of Cross-National Scholarship on Race in the Social Sciences», *Du Bois Review: Social Science Research on Race Issue*, 1(2) pp.319-343.
- HANCOCK, A. M. (2017), *Intersectionality. An Intellectual History*, Oxford, Oxford University Press.
- HANNAFORD, I. (1996), *Race: The History of an Idea in the West*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- HANNERZ, U. (2022), *Afropolitan Horizons. Essays toward a Literary Anthropology of Nigeria*, Oxford/New York, Berghahn.
- HANNERZ, U. (2006), *La diversità culturale*, Bologna, il Mulino, ed.or.1996.
- HARDT, M., NEGRI, A. (2002), *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, ed.or.2000.
- HARMS, R. (2018), *Africa in Global History with Sources*, New York, Norton.
- HARNEY, E. (2004), *In Senghor's Shadow: Art, Politics, and the Avant-Garde in Senegal 1960-1995*, Durham, Duke University Press.
- HARPER, J. G. (2011), *The Turk and Islam in the Western Eye, 1450-1750. Visual Imagery before Orientalism*, Burlington, Ashgate.
- HARRAK, F. ; CHEGRAOUI, K. (2008), *La construction de l'autre dans les relations interafricaines*, Rabat, Institut des Etudes Africaines.
- HARRIS, B. (1958), «A Portrait of a Moor», *Shakespeare Survey*, 11, pp.89-97.
- HARRIS, M. (1964), *Patterns of Race in the Americas*, New York, Norton.
- HARRISON, F. V. (1998), «Expanding the Discourse of "Race"», *American Anthropologist*, 100, pp.609-631.
- HARRISON, F. V., (eds), (1997), *Decolonizing Anthropology: Moving further toward an Anthropology for Liberation*, Arlington, American Anthropological Association.
- HARRISON, F. V. (1995), «The Persistent Power of 'Race' in the Cultural and Political Economy of Racism», *Annual of Anthropology*, 24, pp.47-74.
- HARRISON, I. E.; HARRISON, F. V.(eds.) (1999), *African American Pioneers in Anthropology*, Urbana, University of Illinois Press.
- HARRISON, O. C. (2015), *Transcolonial Maghreb. Imagining Palestine in the Era of Decolonization*. Stanford, Stanford University Press.
- HARRISON, O. C.; VILLA-IGNACIO T. (a cura di) (2016), *Souffles-Anfas: A Critical Anthology from the Moroccan Journal of Culture and Politics*, Stanford, Stanford University Press.
- HARTIGAN, J.. (2010), *Race in the 21st Century: Ethnographic Approaches*, New York, Oxford University Press.
- HASSAN, R. (2016), *L'esprit du terrain: Études anthropologiques au Maroc*, Rabat, Centre Jacques Berque.
- HASSAN, R. (2012), *Le proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc*, Marseille, Éditions Parenthèses.
- HAWTHORNE, C. (2021), «L'Italia Meticcia? The Black Mediterranean and the Racial

- Cartographies of Citizenship» in PROGLIO, G. et alii, *The Black Mediterranean. Bodies, Borders and Citizenship*, London, Palgrave MacMillan, pp.169-198.
- HAZARD, A. (2012), *Postwar Anti-Racism: The United States, UNESCO and "Race", 1945–1968*, New York, Palgrave Macmillan.
- HEINICH, N. (2021), *Ce que le militantisme fait à la recherche*, Paris, Gallimard.
- HELL, B. (2002), *Le tourbillon des genies: Au Maroc avec les Gnawa*, Paris, Flammarion.
- HEERS, J. (2003), *Les négriers en terres d'Islam. VIIe-XVIe siècle*, Paris, Perrin.
- HENG, G. (2018), *The Invention of Race in the European Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HENG, G. (2015), «Reinventing Race, Colonizations, and Globalisms Across Deep Time: Lessons from la Longue Durée», *PMLA*, 130(2), pp.358-366.
- HENG, G. (2009), «The Global Middle Ages: An Experiment in Collaborative Humanities, or Imagining the World, 500–1500 CE», *English Language Notes*, 47(1), pp.205-216.
- HESS, A. (1978), *The Forgotten Frontier, a History of the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*, Chicago, Chicago University Press.
- HERSKOVITS, M.. (1929), «Race Relations», *American Journal of Sociology*, 34(6), pp.1129-1139.
- HIDDLESTONE, J.; LYAMLAHY, K. (eds.) (2020), *Abdelkébir Khatibi: Postcolonialism, Transnationalism, and Culture in the Maghreb and Beyond*, Liverpool, Liverpool University Press.
- HILL COLLINS P. (2000), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York, Routledge.
- HILL COLLINS, P.; BILGE, S. (2016), *Intersectionality*, London, Polity Press.
- HINE C. (2015), *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*, London, Bloomsbury.
- HINE, C. (2000), *Virtual Ethnography*, London, Sage.
- HIRSCH, B. (2020), «Scrittura della storia in Africa (XIII-XVII secolo)» in FAUVELLE, F. X. (a cura di) (2020), *l'Africa antica*, Torino, Einaudi, pp.331-355.
- HJORTH, L. et al. (eds.) (2017), *The Routledge Companion to Digital Ethnography*, New York, Routledge.
- HODGEN, M. (1998), *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- HOOKS, B. (2020), *Elogio del margine/Scrivere al buio*, Napoli, Tamu.
- HOOKS, B. (1998), *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Milano, Feltrinelli.
- HOPKINS, C. (2017), «The Politics of Spanish Orientalism: Distance and Proximity in Tapiró and Bertuchi», *Art in Translation*, 9(1), pp.134-167.
- HOPKINS, J.; LEVTZION, N. (eds.) (2011), *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOPKINS, J.F.P. (eds.) (1982), *Letters from Barbary, 1576-1774*, Oxford, Oxford University Press.
- HORST, H.A.; MILLER, D. (eds.) (2012), *Digital Anthropology*, London, Bloomsbury.

- HOUDAS, O. ; DELAFOSSE, M. (dir.)(1964), *Documents arabes relatifs à l'histoire du Soudan: Ta'rīkh el-fettach*, Paris, Unesco, ed.or.1913.
- HULL, B.; BELL SCOTT, P.:SMITH, B. (1982), *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave*, *Black Women's Studies*, New York, Feminist Press.
- HUND, W. D., LENTIN, A. (eds.) (2014) *Racism and Sociology*, Berlin, Routledge/LIT Verlag.
- HUNTER, M. L. (2005), *Race, Gender, and the Politics of Skin Tone*, London/New York, Routledge.
- HUNTER, F. R. (1999), «Rethinking Europe's conquest of North Africa and the Middle East: the opening of the Maghreb, 1660-1814», *Journal of North African Studies*, 4, pp.1-26.
- HUNWICK, J. (2005), «A Region of the Mind: Medieval Arab Views of African Geography and and Ethnography and their Legacy», *Sudanic Africa*, 16, pp.103-136.
- HUNWICK, J. (eds.)(2003a), *Arabic Literature of Africa, vol. IV. The Writings of Western Sudanic Africa*, Leiden, Brill.
- HUNWICK, J. (2003b), «The Religious Practices of Black Slaves in the Mediterranean», in LOVEJOY, P. (ed.), *Slavery on the Frontiers of Islam*, Princeton, Markus Wiener Publisher, pp. 149-171.
- HUNWICK, J. (2000), «Ahmad Baba on Slavery», *Sudanic Africa*, 11, pp.131-139.
- HUNWICK, J. (1999a), «Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16th–19th Century)», in MARMON, S. (ed.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton, Markus Weiner, pp.43-68.
- HUNWICK, J. (eds.) (1999b), *Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sa'di's Ta'rīkh al-Sūdān Down to 1613 and Other Contemporary Documents*, Leiden, Brill.
- HUNWICK, J. (1994), «Gao and the Almoravids Revisited: Ethnicity, Political Change and the Limits of Interpretation», *The Journal of African History*, 35(2), pp.251-273.
- HUNWICK, J., (1992), «Black Slaves in the Mediterranean World: A Neglected Aspect of the African Diaspora», *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, 1, pp.5-38.
- HUNWICK J., (1978), «Black Africans in the Islamic world: an understudied dimension of the Black Diaspora», *Tarikh*, 5, 4, pp.20-40.
- HUNWICK, J. (1962), «Aḥmad Bābā and the Moroccan Invasion of the Sudan (1591)», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 2(3),pp.311-328.
- HUNWICK, J; HARRAK, F. (2000), *Mi'raj al-Su'ud, Ahmad Baba's Replies on Slavery*, Rabat, Institut des Etudes Africaines.
- HUNWICK, J.; TROUT POWELL, E. (2002), *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton, Markus Wiener Publishers.
- HURSTON, Z. N. (2019), *Barracoon. L'ultimo schiavo*, Roma, 66thand2nd.
- HYMES, D (eds.) (1972), *Reinventing Anthropology*, New York, Random House.
- IBN BAṬṬŪṬA (2008), *I viaggi*, Torino, Einaudi (a cura di C. M. Tresso).
- IBN KHALDŪN, (2020) *Antologia della Muqqadimah*, Milano, Jaca Book (a cura di F. Forte).

- IGNATIEV, N. (2019), «The Point Is Not to Interpret Whiteness but to Abolish It», Blog Pm Press. 16/09/2019. URL: <https://blog.pmpress.org/2019/09/16/the-point-is-not-to-interpret-whiteness-but-to-abolish-it/>
- IHEDIWA, N. C. (2018), «African Historiography and the Challenges of European Periodization: A Historical Comment», *TRAFO. Blog for Transregional Research*, 31/07/2018, URL:<https://trafo.hypotheses.org/11518>
- ILAHIANE, H. (2002), «Globalization is a good thing: French Colonial Opportunities and the rise of the Haratine in Morocco», *Transnational Law & Contemporary Problems*, 12(1), pp.109-125.
- ILAHIANE, H. (2001), «The Social Mobility of the Haratine and the Re-Working of Bourdieu's Habitus on the Saharan Frontier, Morocco», *American Anthropologist*, 103, 2, pp.380-394.
- ILAHIANE, H. (2000), «Estevan De Dorantes, the Moor or the Slave? The Other Moroccan Explorer of New Spain», *The Journal of North African Studies*, 5(3), pp.1-14.
- INGHAM, P.; WARREN, M. (eds.) (2003), *Postcolonial Moves: Medieval through Modern*, New York, Palgrave Macmillan.
- INSTITUT DES ÉTUDES AFRICAINES (dir.) (1995), *Le Maroc et l'Afrique subsaharienne aux débuts des temps modernes : Les Sa'adiens et l'empire Songhay*, Rabat, Institut des Études Africaines.
- INTERGRACE (eds.) (2018), *Visualità e (anti)razzismo*, Padova, Padova University Press.
- ISAAC, B. (2004), *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton, Princeton University Press.
- IRBOUH, H. (2012), *Art in the Service of Colonialism. French Art Education in Morocco (1912-1956)*, London, I.B. Touris.
- IYENGAR, S. (2005), *Shades of Difference: Mythologies of Skin Color in Early Modern England*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- JABLONSKI, N. G. (2020), *Colore vivo. Il significato biologico e sociale del colore della pelle*, Torino, Bollati Boringhieri.
- JACQUES-MEUNIE, D. (1982), *Le Maroc saharien des origines à 1670*, Paris, Klincksick.
- JACOBSON, M. F. (1998), *Whiteness of Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- JAMES, C.L.R. (2015), *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, Roma, DeriveApprodi, ed.or.1938.
- JANIEWSKI, D.; BANNER, L. W. (eds.) (2005), *Reading Benedict Reading Mead: Feminism, Race, and Imperial Visions*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- JULIEN, C. A. (1978), *Le Maroc face aux imperialismes, 1415-1956*, Paris, Editions Jeune Afrique.
- KABA, L. (1981), «Archers, Musketeers and Mosquitoes: The Moroccan Invasion of the Sudan and the Songhay Resistance (1591–1612)», *Journal of African History*, 22/4, pp.457-475.
- KAKÉ, I. B. (1969), «L'aventure des Bukhara (prétoriens noirs) au Maroc au XVIII^e siècle», *Présence Africaine*, 70, pp.67-74.
- KAN, D. (2020), *Ladri di denti*, Gallarate, People.

- KAPCHAN, D. (2007), *Travelling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Marketplace*, Middletown, Wesleyan University Press.
- KARROUM, A. et al. (2021), *Trilogía marroquí 1950-2020*, Madrid, Museo Reina Sofia (catalogo della mostra, Museo Reina Sofia, Madrid, 31/03-27/09/2021).
- KATCHKA, K. (2009), «Beyond the Saharan Divide. North African Artists' Participation in Continental Forums», *Critical Interventions: Journal of African Art History and Visual Culture*, 3(1) (numero monografico "Africanity and North Africa"), pp.31-46.
- KEENE, B. C. (eds.) (2019), *Toward a Global Middle Ages: Encountering the World through Illuminated Manuscripts*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum.
- KENNEDY, R. (2012), *The Persistence of the Color Line: Racial Politics and the Obama Presidency*, New York, Vintage.
- KENNEDY, R. F. (2017), «Colorlines in Classical North Africa», *Classics at the Intersection*, 08/10/2017. URL: <https://rfkclassics.blogspot.com/2017/10/colorlines-in-classical-north-africa.html>
- KENNEDY, R.F.; ROY, C.S.; GOLDMAN, M.I. (eds.) (2013), *Race and Ethnicity in the Classical World: An Anthology of Primary Sources in Translation*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- KHANMOHAMADI, S. A. (2014), *In Light of Another's Word: European Ethnography in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- KHATIBI, A. (2019), *Plural Maghreb: Writings on Postcolonialism*, New York, Bloomsbury, ed. or.1983.
- KHELLAS, M. (2014), *Le premier festival panafricain d'Alger 1969: une grande messe populaire*, Paris, L'Harmattan.
- KHIAT, S. (2015), «Les noirs en Algérie: "Les nôtres" et "les leurs": Noirs autochtones et immigrés subsahariens. L'Altérité en circulation», *NAQD*, 32(1), pp.207-225.
- KHROUZ, N.; LANZA, N. (dir.) (2015), *Migrants au Maroc. Cosmopolitisme, présence d'étrangers et transformations sociales*, Rabat, Centre Jacques Berque.
- KI ZERBO, J. (2002), «Da Vasco de Gama al 2000. Storia di un rapporto sbagliato fra Europa e Africa» in GNISCI, A. (a cura di), *Poetiche africane*, Roma, Meltemi, pp.9-64.
- KING, C. (2020), *La riscoperta dell'umanità. Come un gruppo di antropologi ribelli reinventò le idee di razza, sesso e genere nel XX secolo*, Torino, Einaudi.
- KING, S. J. (2021), «Black Arabs and African Migrants: Between Slavery and Racism in North Africa», *The Journal of North African Studies*, 26(1), pp.8-50.
- KING, S.; KHIAT, S. (2021), «Black Algerians: Voices from a Community that is Still Too Invisible», *Arab Reform Initiative*, 02/02/2021. URL:<https://www.arab-reform.net/publication/black-algerians-voices-from-a-community-that-is-still-too-invisible/>
- KITLAS, P. (2019), «Introduction to special section: 'Jazīratal-Maghrib': North Africa as an island?», *The Journal of North African Studies*, 24(5), pp.713-716.
- KIWAN, N. (2014), «Moroccan Multiplicities: Performing Transnationalism and Alternative Nationalism in the Contemporary Urban Music Scene», 54(216), pp.975-997.

- KNINAH, A. (2015), *Image(s) française(s) du Maroc avant le Protectorat: (XVIIe-XXe siècles)*, Thèse de Doctorat, Université d'Avignon.
- KOLFİN, E.; SCHREUDER, E. (eds.) (2008), *Black is Beautiful. Rubens to Dumas*, Zwolle, Waanders Publishers (catalogo della mostra De Nieuwe Kerk, Amsterdam, 26/07-26/10/2008).
- KRÄTLI, G., LYDON, G. (eds.) (2010), *The Trans-Saharan Book Trade: Arabic Literacy, Manuscript Culture, and Intellectual History in Islamic Africa*, Leiden, Brill.
- LAFONT, A (2019), *L'Art et la race. L'Africain (tout) contre l'œil des Lumières*, Paris, Presses du Réel.
- LAGAMMA, A. (ed.) (2020), *Sahel. Art and Empires on the Shores of the Sahara*, New Haven, Yale University Press (catalogo della mostra, The Metropolitan Museum of Art, New York, 30/01/2020-30/05/2020).
- LAGARDERE, V. (1999), *Les Almoravides, le djihâd andalou (1106-1143)*, Paris, L'Harmattan.
- LAKRISSA, F. Z. (eds.) (2021), *Mohammed Chabâa: Visual Consciousness*, Zaman (booklet della mostra Cultural Foundation, Abu Dhabi, 04/04-20/09/2021).
- LANDAU, P.; KASPIN, D. (a cura di) (2002), *Images and Empires: Visuality in Colonial and Postcolonial Africa*, Berkeley, University of California Press.
- LANGE, D. (1996), «The Almoravid Expansion and the Downfall of Ghana», *Der Islam*, 73(2), pp.313-351.
- LANGE, D. (1991), «Les Rois de Gao-Sané et les Almoravides», *The Journal of African History*, 32(2), pp.251-275.
- LAPASSADE, G. (2009), *Derdeba. Un viaggio tra i rituali di possessione del Maghreb*, Lecce, Besa, ed.or.1998.
- LAPASSADE, G. (2007), *Gente dell'ombra. Transe e possessioni*, Lecce, Besa, ed.or.1982.
- LAPLANTINE, F. (2004), *Identità e métissage. Umani al di là delle appartenenze*, Milano, Elèuthera, ed.or.1999.
- LARCHER, S. (2019), «Sur les ruses de la raison nationale. Généalogie de la question raciale et universalisme français», *Mouvements*, 12/02/2019. URL :https://mouvements.info/sur-les-ruses-de-la-raison-nationale/#_ftn1
- LAROUİ, A. (2016), *The History of the Maghrib*, Princeton, Princeton University Press, ed.or.1977.
- LAUNAY, R. (2019), «Views from Afar. Reading Medieval Trans-Saharan Trade through Arabic Accounts» in BICKFORD BERZOCK, K. (ed.) (2019), *Caravans of Gold, Fragments in Time. Art, Culture and Exchange across Medieval Saharan Africa*, Princeton, Princeton University Press (catalogo della mostra, National Museum of African Art, Smithsonian Institution, Washington, 04/04/20-29/11/20), pp.49-61.
- LAW, I., (2014), *Mediterranean Racisms: Connections and Complexities in the Racialization of the Mediterranean Region*, London, Palgrave Macmillan.
- LAW, R. (1967), «The Garamantes and Trans-Saharan Enterprise in Classical Times», *The Journal of African History*, 8, pp.181-200.

- LE GALL, M.; PERKINS, K. (dir.) (1997), *The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography*, Austin, University of Texas Press.
- LE TOURNEAU, R. (1969), *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Princeton, Princeton University Press.
- LE TOURNEAU, R. (1966), «Le Maroc sous le règne de Sidi Mohammed ben Abdallah (1757-1790)», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 1, pp.113-133.
- LECOCQ, B. (2015). «Distant Shores: A Historiographic View on Trans-Saharan Space», *The Journal of African History*, 56, pp.23-36.
- LEINER, F. (2006), *The End of Barbary Terror. America's 1815 War Against the Pirates of North Africa*, Oxford, Oxford University Press.
- LEIRIS, M. (2020), *L'Africa fantasma*, Macerata, Quodlibet, ed. or.1934.
- LEIRIS, M. (1951), *Race et civilisation. La question raciale devant la science moderne*, Paris, Unesco.
- LEONE AFRICANO, G. (2014), *La Cosmographia de l'Affrica (1526)*, Roma, Aracne.
- LENTIN, A.; TITLEY, G. (2011), *The Crises of Multiculturalism: Racism in a Neoliberal Age*, London, Zed Books.
- LESERVOISIER, O. ; TRABELSI, S. (2014), *Résistances et mémoires des esclavages. Espaces arabo-musulmans et transatlantiques*, Paris, Khartala.
- LESPEL, M. (2017), *De l'orientalisme à l'art colonial: les peintres français au Maroc pendant le Protectorat (1912-1956)*, Thèse de Doctorat, Université Toulouse le Mirail - Toulouse II.
- LEVI-STRAUSS, C. (1952) *Race et Histoire*, Paris, Unesco.
- LEVTZION, N. (1979), «The Sahara and the Sudan from the Arab Conquest of the Maghrib to the Rise of the Almoravids» in FAGE, J. D. (eds.), *The Cambridge History of Africa. 2: From c.500 B.C. to A.D. 1050*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.637-684.
- LEWIS, B. (1990), *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*, Oxford, Oxford University Press.
- LEWIS, B. (1971), *Race and Color in Islam*, London, Harper & Row.
- LIEBERMAN, L.; STEVENSON, B. W.; REYNOLDS, L. T. (1989), «Race and Anthropology: A Core Concept without Consensus», *Anthropology & Education Quarterly*, 20(2), pp.67-73.
- LIGHTFOOT, D. R.; MILLER, J. A. (1996), «Sijilmasa: The Rise and Fall of a Walled Oasis in Medieval Morocco», *Annals of the Association of American Geographers*, 86, pp.78-101.
- LINTZ, Y. ; DÉLÉRY, C. ; TUIL LEONETTI, B. (sous la direction de) (2014), *Le Maroc médiéval. Un empire de l'Afrique à l'Espagne*, Paris, Hazan (catalogo della mostra, Musée du Louvre, 17/10/14-19/01/15).
- LISS, J. (1998), «Diasporic Identities: The Science and Politics of Race in the Work of Franz Boas and W. E. B. Du Bois, 1894–1919», *Cultural Anthropology*, 13(2), pp.127-166..
- LIVERANI, M. (2003), «Le origini del sistema carovaniero sahariano», *Quaderni dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 11, pp.117-134.
- LIVERANI, M. (2000), «The Libyan Caravan Road in Herodotus IV.181–185», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 43, pp.496-520.

- LLOPIS, B. F. (2020), *Etnicità e conversione. I moriscos nella cultura visuale dell'età moderna*, Ancona, Affinità Elettive.
- LOISEAU, J. (2020), «L’Africa, nuova terra dell’Islam (dal VII al XV secolo)» in FAUVELLE, F. X. (a cura di), *l’Africa antica*, Torino, Einaudi, pp.97-121.
- LOOMBA, A. (2006), *Colonialismo/postcolonialismo*, Roma, Meltemi, ed.or.1998.
- LOOMBA, A. (2009), «Race and the Possibility of Comparative Critique», *New Literary History*, 40, pp.501-522.
- LOOMBA, A. (2002), *Shakespeare, Race and Colonialism*, Oxford, Oxford University Press.
- LÓPEZ LÁZARO, F. (2013), «The Rise and Global Significance of the First “West”: The Medieval Islamic Maghrib», *Journal of World History*, 24(2), pp.259-307.
- LOURIDO DÍAZ, R. (1978), *Marruecos en la segunda mitad del siglo XVIII: vida interna política, social y religiosa durante el sultanato de Sidi Muhammad B. ‘Abd Allah, 1757–1790*, Madrid, Instituto Hispano-arabe de Cultura.
- LOURIE, E. (2000), «Black Women Warriors in the Muslim Army Besieging Valencia and the Cid’s Victory: A Problem of Interpretation», *Traditio*, 55, pp.181-209.
- LOCKMAN, Z. (2016), *Field Notes: The Making of Middle East Studies in the United States*, Stanford, Stanford University Press.
- LOVEJOY, P. (2019), *Storia della schiavitù in Africa*, Firenze/Milano, Bompiani.
- LOVEJOY, P. (2004), «Slavery, the Bilād al-Sūdān and the Frontiers of the African Diasporas», in LOVEJOY, P. (ed.), *Slavery on the Frontiers of Islam*, Princeton, Markus Wiener, pp.1-29.
- LTIFI, A. (2020), «Black Tunisians and the Pitfalls of Bourguiba’s Homogenization Project, *POMEPS Studies* (“Africa and the Middle East: Beyond the Divides”), 40. <https://pomeps.org/black-tunisians-and-the-pitfalls-of-bourguibas-homogenization-project>
- LUBIN, A. (2014), *Geographies of Liberation. The Making of an Afro-Arab Political Imaginary*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- LUPTON, D. (eds) (2021), «Doing Fieldwork in a Pandemic» (crowd-sourced document), Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=4228791>
- LYDON, G. (2015), «Saharan Oceans and Bridges, Barriers and Divides in Africa’s Historiographical Landscape», *Journal of African History*, 56, pp.3-22.
- LYDON, G. (2009), *On Trans-Saharan Trails: Islamic Law, Trade Networks, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LYDON, G. (2005), «Writing Trans-Saharan History: Methods, Sources and Interpretations across the African Divide», *Journal of North African Studies*, 10(3/4), pp.293-324.
- M’BOKOLO, E. (2017), «Echanges et pouvoir des origines au XIXe siècle» in COQUERY-VIDROVITCH, C.(dir.), *l’Afrique des routes. Histoire de la circulation des hommes, des richesses et des idées à travers le continent africain*, Paris, Musée du Quai Branly/Actes Sud, pp.60-73.
- MAALOUF, A. (1986), *Léon l’Africain*, Paris, Lattès.
- MACKAY, A. (1977), *Spain in the Middle Ages: From Frontier to Empire, 1000-1500*, London, Macmillan.

- MAGNAVITA, S. (2013), «Initial Encounters: Seeking traces of ancient trade connections between West Africa and the wider world», *Afriques* [Online], 04 | 2013, Online since 25 May 2013, connection on 12 June 2020. URL: <http://journals.openedition.org/afriques/1145>.
- MAGNAVITA, S.; MAGNAVITA, C. (2018), «All that Glitters is Not Gold: Facing the Myths of Ancient Trade between North and Sub-Saharan Africa» in GREEN, T.; ROSSI, B. (ed.), *Landscapes, Sources and Intellectual Projects of the West African Past*, Leiden, Brill, pp.25-45.
- MAHEO, O. (2022c), «Darker races, l'orientalisme africain-américain aux sources du Moorish Science Temple of America», *ReLRace - Religions, lignages et «race»*, 24/11/2022. URL: <https://retrace.hypotheses.org/5735>.
- MAHEO, O. (2022b), «Tous Marocains! Le Moorish Science Temple of America», *ReLRace - Religions, lignages et «race»*, 28/10/2022. URL: <https://retrace.hypotheses.org/5510>.
- MAHEO, O. (2022a), «Le Moorish Science Temple of America, une nouvelle synthèse raciale-religieuse (1925-1929)», *ReLRace - Religions, lignages et «race»*, 15/09/2022. URL : <https://retrace.hypotheses.org/4679>.
- MAJDOULI, Z. (2007), *Trajectoires des musiciens Gnawa: Approche ethnographique des ceremonies domestiques et des festivals de musiques du monde*. Paris, L'Harmattan.
- MALFANTE, A. (2008), *Lettera di un mercante genovese*, Genova, San Marco dei Giustiniani (a cura di F. Guelfi; F. Surdich).
- MANA, A. (1998), *The Gnawa and Mohamed Tabal*, Casablanca, Lak International.
- MANNING, P. (2016), «Locating Africans on the World Stage: A Problem in World History», *Journal of World History*, 27(3), pp.605-637.
- MANNING, P. (2013), «African and World Historiography», *Journal of African History*, 54(3), pp.319-330.
- MANNING, P. (2003), *Navigating World History: Historians Create a Global Past*, New York, Palgrave Macmillan.
- MAQUET, J. (2009), «Africanity», *Critical Interventions: Journal of African Art History and Visual Culture*, 3(1) (numero monografico "Africanity and North Africa"), pp.158-165.
- MARABLE, M. (2007), *Race, Reform, and Rebellion: The Second reconstruction and beyond in Black America, 1945-2006*, Jackson, University Press of Mississippi.
- MARABLE, M.; AGARD-JONES, V. (eds.) (2008), *Transnational Blackness: Navigating The Global Color Line*, New York, Palgrave McMillan.
- MARAINI, T. (2003), «Genesi e sviluppi dell'arte moderna del Maghreb», *Africa e Mediterraneo*, 43/44.
- MARAINI, T. (2000), *Ultimo tè a Marrakesh*, Roma, Edizioni Lavoro.
- MARAINI, T., (1999), «Genesi dell'arte contemporanea in Marocco», *Africa e Mediterraneo*, 30.
- MARAINI, T. (1990), *Ecrits sur l'Art: Choix de Textes Maroc 1967-1989*, Mohammedia, Al Kalam.
- MARCUS, G. (1995), «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography», *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.

- MARCUS, G. E.; FISCHER, M. J. (1986), *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.
- MARCUS, G.; MYERS, F. (a cura di) (1995), *Traffic in culture. Reconfiguring Art and Anthropology*, Berkeley, University of California Press.
- MARFAING, L. ; WIPPEL, S. (2003), *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine*, Paris, Karthala.
- MARISCAL, G. (1998), «The Role of Spain in Contemporary Race Theory», *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 2, pp.7-22.
- MAROUAN, M. (2016), «Incomplete Forgetting: Race and Slavery in Morocco», *Islamic Africa*, 7(2), pp.267-271.
- MAROUAN, M.; SIMMONS, M. (eds.) (2013), *Race and Displacement Nation, Migration, and Identity in the Twenty-First Century*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press.
- MARX, A. (1998), *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa and Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARTIN, W.; WEST, M. (eds.) (1999), *Out of One, Many Africas: Reconstructing the Study and Meaning Of Africa*, Urbana, University of Illinois Press.
- MARTINEZ, F. J. (eds.) (2020), *Entangled Peripheries. New Contributions to the History of Portugal and Morocco*, Evora, Publicações do Cidehus
- MASONEN, P.; FISHER, H. (1996), «Not Quite Venus from the Waves: The Almoravid Conquest of Ghana in the Modern Historiography of Western History in Africa», 23, pp.197-232.
- MATAR, N. (2005), *Britain and Barbary 1589-1689*, Gainesville, University Press of Florida.
- MATAR, N. (2004), «The Maliki Imperialism of Ahmad al-Mansur: The Moroccan Invasion of Sudan, 1591» in SAUER, E.; RAJAN, B., *Imperialisms: Historical and Literary Investigations, 1500-1900*, New York & Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp.147-162.
- MATAR, N. (2003), «The Question of Occidentalism in Early Modern Morocco», in INGHAM, P.; WARREN, M. (eds.), *Postcolonial Moves: Medieval through Modern*, New York, Palgrave Macmillan, pp.154-170.
- MATAR, N. (1999), *Turks, Moors, and Englishmen in the age of discovery*, New York, Columbia University Press.
- MATTINGLY, D. J.; et alii (eds)(2017), *Trade in the Ancient Sahara and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MATTINGLY, D. J. (2011), «The Garamantes of Fazzan An Early Libyan State with Trans-Saharan Connections», in DOWLER, A.; GALVIN, E. (ed.), *Money, Trade and Routes in Pre-Islamic North Africa*, London, British Museum, pp.49-60.
- MAUNY, R. (1978), «Trans-Saharan Contacts and the Iron Age in West Africa» in FAGE, J.D.; OLIVER, R. (eds.), *The Cambridge History of Africa* (volume 2), Cambridge, Cambridge University Press, pp.272-341.
- MAUNY, R. (1947), «Une Route Préhistorique à travers le Sahara Occidental», *Bulletin de l'IFAN*, 9, pp.341-357.
- MAZIANE, L. (2007), *Salé et ses corsaires (1666-1727). Un port de course marocain au XVIIe siècle*, Caen, Presses universitaires de Caen.

- MAZOUZ, S. (2020), *Race*, Paris, Anamosa.
- MAZOUZ, S. (2017), *La République et ses autres. Politiques de l'altérité dans la France des années 2000*, Lyon, ENS Éditions.
- MAZOUZ, S. ; LEPINARD, E. (2021), *Pour l'intersectionnalité*, Paris, Anamosa.
- MAZOUZ, S. ; LEPINARD, E. (2019), «Cartographie du surplomb Ce que les résistances au concept d'intersectionnalité nous disent sur les sciences sociales en France», *Mouvements*, 12/02/2019. URL: <https://mouvements.info/cartographie-du-surplomb/>
- MAZRUI, A. (2005), «The Re-invention of Africa: Edward Said, V.Y. Mudimbe and Beyond», *Research in African Literatures*, 36(3), pp.68-82.
- MBEMBE, A. (2020), «Il diritto universale di respirare», *Il Lavoro culturale*, 22/04/2020. URL: <https://www.lavoroculturale.org/il-diritto-universale-di-respirare/achille-mbembe/2020/>
- MBEMBE, A. (2019), *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Bari-Roma, Laterza, ed.or.2016.
- MBEMBE, A. (2018), *Emergere dalla lunga notte. Studio sull'Africa decolonizzata*, Roma, Meltemi, ed.or.2010.
- MBEMBE, A. (2016), *Necropolitica*, Verona, Ombrecorte, ed.or.2003.
- MBEMBE, A. (2014), «Afrofuturisme et devenir-Nègre du Monde», *Politique Africaine*, 136(4), pp.112-133.
- MBEMBE, A. (2013), *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.
- MBEMBE, A.; TÁÍWÒ, O. (2021), «Diventare neri», *Il Lavoro culturale*, 28/05/2021. URL: <https://www.lavoroculturale.org/diventare-neri/achille-mbembe-e-olufemi-taiwo/2021/>
- MBEMBE, A.; SARR, F. (dir.) (2017), *Écrire l'Afrique-Monde*, Dakar, Philippe Rey/Jimsaan.
- MBEMBE, A.; BALAKRISHNAN, S. (2016), «Pan-African Legacies, Afropolitan Futures», *Transition*, 120, pp.28-37.
- MCCARREN, F. (2009) «52 Days to Timbuktu (62 Days to Rabat)», *Critical Interventions: Journal of African Art History and Visual Culture*, 3(1) (numero monografico "Africinity and North Africa"), pp.47-69.
- MCCLAURIN, I (eds.) (2001), *Black Feminist Anthropology: Theory, Politics, Praxis and Poetics*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- MCDONALD, K. (2011), «A View from the South. Sub-Saharan Evidence for Contacts between North Africa, Mauritania and the Niger, 1000 BC–AD 700» in DOWLER, A.; GALVIN, E. (ed.), *Money, Trade and Routes in Pre-Islamic North Africa*, London, British Museum, pp.72-82.
- MCDUGALL, A. (2018), «Visions of the Sahara: Negotiating the History and Historiography of Premodern Saharan Slavery», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 38(2), pp.211-229.
- MCDUGALL, A. (2005), «Living the Legacy of Slavery: Between Discourse and Reality», *Cahiers d'études africaines*, 179-180, pp.957-986.
- MCDUGALL, A. (2002), «Discourse and Distortion: Critical Reflections on Studying the Saharan Slave Trade», *Revue Française d'Outre-Mer*, 336-337, pp.55-87.

- MCDUGALL, J.; SCHEELE, J. (ed.) (2012), *Saharan Frontiers: Space and Mobility in Northwest Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- MEAD, M.; BALDWIN, J. (2022), *Discussione sulla razza*, Roma, Meltemi.
- MEAD, M.; BALDWIN, J. (1971), *A Rap on Race*, New York, J.B. Lippincott.
- MEGHELLI, S. (2014), «A Weapon in Our Struggle for Liberation’: Black Arts, Black Power, and the 1969 Pan-African Cultural Festival» in BROWN, T. S.; LISON, A. (eds.), *The Global Sixties in Sound and Vision: Media, Counterculture, Revolt*, New York, Palgrave Macmillan, pp.167-184.
- MEGHELLI, S. (2009), «From Harlem to Algiers: Transnational Solidarities Between the African American Freedom Movement and Algeria, 1962-1978» in MARABLE, M.; AIDI, H. (eds.), *Black Routes to Islam*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 99-119.
- MEIJER, M. C. (1999), *Race and Aesthetics in the Anthropology of Petrus Camper (1722–1789)*. Amsterdam, Rodopi.
- MEILLASSOUX, C. (1986), *Anthropologie de l’esclavage. Le ventre de fer et d’argent*, Paris, Puf.
- MELLINKOFF, R. (1993), *Outcasts: Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages*, Berkeley, University of California Press.
- MELLINO, M. (2013), *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Roma, Carocci.
- MELLINO, M. (2005), *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Roma, Meltemi.
- MELLINO, M.; POMELLA, A. (2020) (a cura di), *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale*, Roma, Alegre.
- MENIN, L. (2020a), «“Dans la Peau d’un Noir”: Senegalese Students and Young Professionals in Rabat, Morocco», *Antropologia*, 7(1), pp.165-188.
- MENIN, L. (2020b), «Slavery and the Racialization of Humanity: Coordinates for a Comparative Analysis», *Antropologia*, 7(1), pp.7-31.
- MENIN, L. (2019), «“Descending into hell”: Tazmamart, civic activism and the politics of memory in contemporary Morocco», *Memory Studies*, 12(3), pp.307-321.
- MENIN, L. (2018a), «Being 'Black' in North Africa and the Middle East», *Open Democracy*, 12/02/2018. URL:<https://www.opendemocracy.net/en/beyond-trafficking-and-slavery/being-black-in-north-africa-and-middle-east/>
- MENIN, L. (2018b), «Shadows of Slavery Part Two: Race, Colour and Origins in Northwest Africa and the Middle East», *Open Democracy*, 06/08/2018. URL:<https://www.opendemocracy.net/en/beyond-trafficking-and-slavery/shadows-of-slavery-part-two-race-colour-and-origins-in-northwest-africa-an/>
- MENIN, L. (2015), «Memorie della schiavitù, “razza” e razzismo nel Marocco contemporaneo», *Mondo Contemporaneo*, 2, pp.89-112.
- MEOUAK, M (2012), «Esclaves noirs et esclaves blancs en al-Andalus umayyade et en Ifrīqiya fatimide. Couleurs, origines et statut des élites *sudan* et *saqaliba*» in BOTTE, R.; STELLA, A. (2012), *Couleurs de l’esclavage sur les deux rives de la Méditerranée*, Paris, Khartala, pp.25-53.

- MERCER, K. (2016), *Travel & See: Black Diaspora Art Practices since the 1980s*, Durham, Duke University Press.
- MERCIER, J.; DE VILLE D'AVRAY, B. ; DE COLNET, M. (eds.) (2018), *Africa is no Island/L'Afrique n'est pas une île*, Marrakech, Macaal (catalogo della mostra Macaal, Marrakech 27/02-24/08/2018).
- MERCER, P. (1977), «Palace and Jihād in the Early 'Alawī State in Morocco», *The Journal of African Studies*, 18(4), pp.531-553.
- MERNISSI, F. (2000), *L'harem e l'Occidente*, Firenze, Giunti.
- MERNISSI, F. (1996), *La terrazza proibita*, Firenze, Giunti.
- MERNISSI, F. (1990), *Sultanes oubliées: femmes chefs d'Etat en Islam*, Paris Albin Michel.
- MERRILLS, A. (2017), *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*, London, Routledge.
- MERRILLS, A. (2004), «Monks, Monsters and Barbarians: Re-Defining the African Periphery in Late-Antiquity», *Journal of Early Christian Studies*, 12, pp.217-44.
- MESSIER, R.; MILLER, J. (2015), *The Last Civilized Place: Sijilmasa and Its Saharan Destiny*, Austin, University of Texas Press.
- MESSIER, R. (2010), *The Almoravids and the Meaning of Jihād*, Santa Barbara, Praeger.
- MESSIER, R. (2001), «Re-thinking the Almoravids, Rethinking Ibn Khaldūn», *Journal of North African Studies*, 6(1), pp.59-80.
- MESSIER, R. (1974), «The Almoravids, West African Gold, and the Gold Currency of the Mediterranean Basin», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17, pp.31-47.
- MEZIANE, M. A. (2022), «The Invention of North-Africa. Hegel, Fanon and the Racialization of Geography», *Symposium*, 26/1-2, pp.189-212.
- MEZZADRA, S. (2001), *Diritto di Fuga. Migrazioni, Cittadinanza, Globalizzazione*, Verona, Ombrecorte.
- MEZZADRA, S.; NEILSON, B. (2014), *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna, Il Mulino, ed.or.2013.
- MEYERS, A.R. (1983), «Slave Soldiers and State Politics in Early Alawi Morocco, 1668-1727», *The International Journal of African Historical Studies*, 16, 1, pp.39-48.
- MEYERS, A. R. (1977), «Class, Ethnicity, and Slavery. The Origins of the Moroccan 'Abid», *The International Journal of African Historical Studies*, 10, 3, pp.427-442.
- MICHAELS, W. B. (1992), «Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity», *Critical Inquiry*, 18(4), pp.655-685.
- MICHEL, A. (2020), *Un monde en nègre et blanc. Enquête historique sur l'ordre racial*, Paris, Editions du Seuil.
- MIEGE, J.-L. (1961-1964), *Le Maroc et l'Europe (1830-1894)*, (4 Vols), Paris, Presses Universitaires de France.
- MIELKE, A.; HORNIDGE, A.-K. (eds.) (2017), *Area Studies at the Crossroads. Knowledge Production after the Mobility Turn*, New York, Palgrave MacMillan.

- MIGNOLO, W. (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press.
- MIGNOLO, W. (1995), *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- MIGNOLO, W. D.; ESCOBAR, A. (eds.) (2010), *Globalization and the Decolonial Option*, London, Routledge.
- MILES, R. (2000), «Apropos the Idea of “Race”...again» in BACK, L.; SOLOMOS, J. (eds.), *Theories of Race and Racism. A Reader*, London/New York, pp.125-143.
- MILES, R. (1993), *Racism After “Race Relations”*, London, Routledge.
- MILIANI, H.; OBADIA, L. (dir.), (2007), *Art et transculturalité au Maghreb. Incidences et résistances*, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- MILLER, C. L. (1985), *Blank Darkness: Africanist Discourse in French*, Chicago, University of Chicago Press.
- MILLER, D. et al. (2018), *Come il mondo ha cambiato i social media*, Milano, Ledizioni, ed.or.2016.
- MILLER, J. (2001), «Trading through Islam: the interconnections of Sijilmasa, Ghana and the Almoravid movement», *The Journal of North African Studies*, 6(1), pp.29-58.
- MILLER, M. (2009), *Slaves to Fashion: Black Dandyism and the Styling of Black Diasporic Identity*, Durham, Duke University Press, 2009.
- MILLS, C. (2003), *From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- MILLS, C. (1998), *Blackness Visible: Essays on the Philosophy of Race*, Ithaca, Cornell University Press.
- MILLS, C. (1997), *The Racial Contract*, Ithaca, Cornell University Press.
- MILTON, G. (2005), *White gold: the extraordinary story of Thomas Pellow and Islam’s one million white slaves*, New York, Farrar, Straus & Giroux.
- MILLS, C; PATEMAN, C. (2007), *Contract and Domination*, London, Polity Press.
- MIRZAI, B.A.; MONTANA, I. M.; LOVEJOY, P.E. (2009), *Slavery, Islam and Diaspora*, Trenton/Asmara, Africa World Press.
- MIRZOEFF, N. (2021), *Introduzione alla cultura visuale*, Roma, Meltemi, ed.or.2002.
- MIRZOEFF, N. (2017), *The Appearance of Black Lives Matter*, Miami, Name.
- MIRZOEFF, N. (2011), *The Right to Look: A Counterhistory of Visuality*, Durham, Duke University Press.
- MITCHELL, P. (2005), *African Connections: An Archaeological Perspective on Africa and the Wider World*, Walnut Creek, Altamira Press.
- MITCHELL, W. J. T. (2012), *Seeing through Race*, Cambridge, Harvard University Press.
- MITCHELL, W. J. T. (2009), *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, Palermo, Duepunti, ed.or.1992.
- MOHAMED, H. M. (2012), «Africanists and Africans of the Maghrib II: Casualties of Secularity», *The Journal of North African Studies*, 17(3), pp.409-431.

- MOHAMED, H. M. (2010) «Africanists and Africans of the Maghrib: Casualties of Analogy», *The Journal of North African Studies*, 15(3), pp.349-374.
- MOÏSE, M. (2019), «Il femminismo Nero» in CURCIO, A. (a cura di) (2019), *Introduzione ai femminismi. Genere, razza, classe, riproduzione: dal marxismo al queer*, Roma, DeriveApprodi, pp.31-49.
- MOKHIBER, J. (2013), «Le Protectorat dans la peau: Prosper Ricard and the ‘native’ arts in French Colonial Morocco 1899-1952» in MAGHRAOUI, D. (a cura di), *Revisiting the Colonial Past in Morocco*, London, Routledge, pp.257-284.
- MOKHTEFI, A. (2019), *Alger, capitale de la révolution. Du Fanon aux Black Panthers*, Paris, La Fabrique.
- MONTAGU, A. (1942), *Man’s Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*, New York, Columbia University Press.
- MONTAZAMI, M. et al. (2020), *Maroc. Une identité moderne*, Lille, Invenit (catalogo della mostra Institut du Monde Arabe, Tourcoing, 15/02-14/06/2020).
- MONTAZAMI, M.; DE COLNET, M. (eds.) (2019), *New Waves: Mohamed Melehi and the Casablanca Art School Archives*, Zaman (booklet della mostra, Macaal, Marrakech, 20/09/2019- 05/01/2020).
- MORENO, M. (2009a), «Manifesto of the Pan-African Cultural Festival, Algiers (1969)», *Critical Interventions: Journal of African Art History and Visual Culture*, 3(1) (numero monografico «Africanity and North Africa»), pp.179-187.
- MORENO, M. (2009b), «The Pan-African Cultural Festival, Algiers 1969. Souffles Editorial», *Critical Interventions Journal of African Art History and Visual Culture*, 3(1) (numero monografico «Africanity and North Africa»), pp.177-178.
- MORENO-ALMEIDA, C. (2023), «Meme-Forcing the Moroccan Re-Reconquista», *Jadaliyya*, 15/02/2023. URL: <https://www.jadaliyya.com/Details/44817>
- MORENO-ALMEIDA, C. (2021), «The Revival of Moorish Empire and the Moroccan Far Right», *Jadaliyya*, 13/04/2021. URL: <https://www.jadaliyya.com/Details/42600>
- MORENO-ALMEIDA, C. (2016), «‘Race’ and ‘Blackness’ in Moroccan Rap: Voicing Local Experiences of Marginality» in LUBIN, A.; KRAIDY M. (eds.), *American Studies Encounters the Middle East*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, pp.81-105.
- MORENO-ALMEIDA, C.; GERBAUDO, P. (2021), «Memes and the Moroccan Far-Right», *The International Journal of Press/Politics*, 26(4), pp.882-906.
- MORGAN, J. A. (2019), *The Black Arts Movement and the Black Panther Party in American Visual Culture*, London/New York, Routledge.
- MORSY, M. (1983), *La relation de Thomas Pellow: une lecture du Maroc au 18^e siècle*, Paris, Editions Recherche sur les civilisations.
- MOSBAH, A. (2004), «Être noire en Tunisie», *Jeune Afrique*, 13/06/2004. URL : <https://www.jeuneafrique.com/112359/archives-thematique/etre-noire-en-tunisie/>
- MOTEN, F. (2003), *In the Break: The Aesthetics of the Black Radical Tradition*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- MOULINE, N. (2009), *Le Califat Imaginaire d'Ahmad Al-Mansur: Pouvoir et Diplomatie au Maroc au XVIe Siècle*, Paris, Presses universitaires de France.
- MOUNA, K.; THERRIEN, C.; BOUASRIA, L. (dir.) (2018), *Terrains marocains sur les traces de chercheurs d'ici et d'ailleurs*, Casablanca, Eddif/La croisée des chemins.
- MRAD DALI, I. (2015a), «Les mobilisations des “Noirs tunisiens” au lendemain de la révolte de 2011: entre affirmation d’une identité historique et défense d’une “cause noire”», *Politique africaine*, 140 (4), pp.61-81.
- MRAD DALI, I. (2015b), «De l’esclavage à la servitude. Le cas des Noirs de Tunisie», *Cahiers d'Études africaines*, 45(179-180), pp.935-955.
- MUDIMBE, V. (2017), *L'invenzione dell'Africa*, Roma, Meltemi, ed.or.1988.
- MUHAMMAD, A. (1985), «The image of Africans in Arabic literature: some unpublished manuscripts» in WILLIS, J.R. (ed.), *Slaves and slavery in Muslim Africa: v.I, Islam and the ideology of enslavement*, London, Frank Cass, pp.47-74.
- MUKHERJEE, R (2014), «Antiracism limited: A pre-history of post-race», *Cultural Studies*, 30(1),pp.47-77.
- MUKHOPADHYAY, C. C.; MOSES, Y. T. (1997), «Reestablishing “Race” in Anthropological Discourse», *American Anthropologist*, 99(3), pp.517-533.
- MULLINGS, L. (2005), «Interrogating Racism: Toward an Antiracist Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, 34(1), pp-667-693.
- MULLINGS, S.; SOBERS, S.; THOMAS, D. (2021), «The Future of Visual Anthropology in the Wake of Black Lives Matter», *Visual Anthropology Review*, 37(2), pp.401-421.
- NACHOUI, M; NCHARE NOM, T. (dir.) (2017), «La vocation africaine du Maroc: politiques et stratégies», *Espace géographique et société marocaine*, 18/19 (numero monografico).
- NANCE, S. (2002), «Respectability and Representation: The Moorish Science Temple, Morocco, and Black Public Culture in 1920s Chicago», *American Quarterly*, 54(4), pp.623-659.
- NASH, J. (2008), «Re-Thinking Intersectionality», *Feminist Review*, pp.1-15.
- NDIAYE, P. (2008), *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy.
- NDIAYE, P. (2006), «Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du colorisme» in FASSIN, D.; FASSIN, E. (dir.), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, pp.45-62.
- N'DIAYE, T. (2008), *Le Génocide voilé*, Paris, Gallimard.
- NDOUMAÏ, P. (2007) *On ne naît pas noir, on le devient. Les métamorphoses d'une idéologie raciste et esclavagiste*, Paris, L'Harmattan.
- NEILL, M. (1998), «‘Mulattos,’ ‘Blacks,’ and ‘Indian Moors’: Othello and Early Modern Constructions of Human Difference», *Shakespeare Quarterly*, 49, pp.361-374.
- NIOLA, M. (2021), «Perché la razza non esiste», *La Repubblica*, 03/08/2021.
- NORMORE, C.; SYMES, C. (2018), *Re-Assessing the Global Turn in Medieval Art History*, London, ARC Humanities Press.
- NORTHRUP, D. (2017), *Seven Myths of Africa in World History*, Indianapolis, Hackett.
- NORTHRUP, D. (2009), *Africa's Discovery of Europe: 1450-1850*, New York, Oxford University Press.

- OBASUYI, OIZA Q. D. (2020), *Corpi estranei*, Gallarate, People.
- OBOE, A.; SCACCHI, A. (eds.) (2008), *Recharting the Black Atlantic. Modern Cultures, Local Communities, Global Connections*, New York/London, Routledge.
- OGBAR, J. (2004), *Black Power: Radical Politics and African American Identity*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- OGBECHI, O. (2008), «Afropolitanism. Africa without Africans», *Achronym. African arts blog*, 04/04/2008. URL :<http://aachronym.blogspot.co.uk/2008/04/afropolitanism-more-africa-without.html>
- OGLIOTTI E.; CANOVA, R. (a cura di), *La nerezza del nero*, Treviso, Zel Edizioni.
- OHO BAMBE, M. A. (2020), *Les Lumières d'Oujda*, Paris, Calmann Lévy.
- OLIVER, R. ; ATMORE, A. (2001), *Medieval Africa, 1250-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OLUO, I. (2023), *E così vuoi parlare di razza?*, Roma, Tlon, ed.or.2019.
- OMI, M.; WINANT, H. (1986), *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*, New York, Routledge.
- ONIGIRI, A. A. (2009), *Spectacular Blackness: The Cultural Politics of the Black Power Movement and the Search for a Black Aesthetic*, Charlottesville, University of Virginia Press.
- ORLANDO, V. K. (2013) «Being-in-the-world: the Afropolitan Moroccan author's worldview in the new millennium», *Journal of African Cultural Studies*, 25(3), pp.275-291.
- ORSINI, C.; RIZZO, S.; TOSI, L. (a cura di) (2022), *La voce delle ombre. Presenze africane nell'arte dell'Italia settentrionale (XVI-XIX secolo)*, Milano, Silvana Editoriale.
- ORTNER, S. B. (2016), «Dark Anthropology and its Others. Theory since the Eighties», *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 6(1), pp.47-73.
- OTAYEK, R. (2014), «Une production islamique de la mondialisation. Les relations Afrique-monde arabe à l'ère du transnationalisme contemporain», *Confluences Méditerranée*, 90, pp.23-37.
- OUDRHIRI, K. (2019). «L'horrificante histoire du Maroc noir», *Tel Quel*, 12/04/2019. URL: https://telquel.ma/2019/04/12/lhorrificante-histoire-du-maroc-noir_1634892
- OZCELIK, B. (eds.) (2022), *The Politics of Race and Racialisation in the Middle East*, London/New York, Routledge.
- OZCELIK, B. (2021) «Introduction: confronting the legacy and contemporary iterations of racial politics in the Middle East», *Ethnic and Racial Studies*, 44(12), pp.2155-2166.
- PALIDDA, S. (2021), «Il nazionalismo “di classe” di Stéphane Beaud e Gérard Noiriel contro l'intersezionalità», *Effimera*, 19/02/2021. http://effimera.org/francia-il-nazionalismo-di-classe-di-stephane-beaud-e-gerard-noiriel-contro-lintersezionalita-di-salvatore-palidda/#_ftn1
- PALIDDA, S. (2020) «La controversia fra integralisti universalisti e antirazzisti», *Il Lavoro Culturale*, 29/01/2020. <https://www.lavoroculturale.org/la-controversia-fra-integralisti-universalisti-e-antirazzisti/salvatore-palidda/2020/>
- PALMI, T. (2020) (a cura di), *Decolonizzare l'antirazzismo. Per una critica della cattiva coscienza bianca*, Roma, DeriveApprodi.

- PÂQUES, V. (1991), *La religion des esclaves: recherches sur la confrerie marocaine des Gnawa*. Bergamo, Moretti & Vitali.
- PASTOUREAU, M. (2020), *Nero. Storia di un colore*, Milano, Ponte alle Grazie, ed. or. 2008.
- PATTON, P. A. (2016), *Envisioning Others: Race, Color, and the Visual in Iberia and Latin America*, Leiden, Brill.
- PAUWELS, L. (2015), *Reframing Visual Social Science: Towards a More Visual Sociology and Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PEABODY, R.; NELSON, S.; THOMAS, D. (2021), *Visualizing Empire: Africa, Europe, and the Politics of Representation*, Los Angeles, Getty Research Institute.
- PENNELL, C. R. (2000), *Morocco since 1830. A History*, London, Hurst & Co.
- PERALDI, M. (dir.) (2011), *D'une Afrique à l'autre. Migrations subsahariennes au Maroc*, Paris, Karthala.
- PEREZ-TORRES, R. (2006), *Mestizaje: Critical Uses of Race in Chicano Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- PERILLI, V. (2007), «L'analogia imperfetta. Sessismo, razzismo e femminismi tra Italia, Francia e Stati Uniti», *Zapruder*, 13, pp.9-25.
- PERILLI, V.; LILIANA, E. (2012), «Intersezionalità. La difficile articolazione» in MARCHETTI, S.; MASCAT, J. PERILLI, V. (a cura di), *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Roma, Ediesse, pp.130-135.
- PESARINI, A. (2021), «When the Mediterranean “Became” Black: Diasporic Hopes and (Post)colonial Traumas» in PROGLIO, G. et alii, *The Black Mediterranean. Bodies, Borders and Citizenship*, London, Palgrave MacMillan, pp.31-55.
- PETER, M. (1974), *Africans in European Eyes: The Portrayal of Black Africans in Fourteenth and Fifteenth Century Europe*, Syracuse, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
- PETROVICH NJEGOSH, T. (a cura di)(2015), «La 'realta' transnazionale della razza. Dinamiche di razzializzazione in prospettiva comparata», *Iperstoria*, 6.
- PETROVICH, NJEGOSH, T. (2012) «Gli italiani sono bianchi? Per una storia culturale della linea del colore in Italia» in PETROVICH NJEGOSH, T.; SCACCHI, A. (a cura di), *Parlare di razza. La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti*, Verona, Ombrecorte, pp.13-45.
- PETROVICH NJEGOSH, T.; SCACCHI, A. (a cura di) (2012), *Parlare di razza. La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti*, Verona, Ombrecorte.
- PETRUCCIANI, S. (2006), «Razza, razzismo e teorie critiche», *Iride*, 49, pp.303-313.
- PIEPRZAK, K. (2010), *Imagined Museums: Art and Modernity in Postcolonial Morocco*, Minneapolis, Minnesota University Press.
- PIEPRZAK K. (2009) «What is Africanity? An interview with Abdellah Karroum», *Critical Interventions: Journal of African Art History and Visual Culture*, 3(1) (numero monografico “Africanity and North Africa”), pp.190-198.
- PIERRE, J. (2014), *The Predicament of Blackness: Postcolonial Ghana and the Politics of Race*, Chicago, University of Chicago Press.
- PINDER, K. N. (eds.) (2002), *Race-ing Art History: Critical Readings in Race and Art History*, London/New York, Routledge.

- PINK, S. et al. (2016), *Digital Ethnography: Principles and Practice*, Thousand Oaks, Sage.
- PINK, S. (2013), «Visual Ethnography and the Internet: Visuality, Virtuality and the Spatial Turn» in PINK, S. (eds.), *Advances in Visual Methodology*, London, Sage, pp.113-130.
- PINK, S. (2001), *Doing Visual Ethnography*, London, Sage.
- PINOTTI, A; SOMAINI, A. (2016), *Cultura visuale. Immagini, sguardi, media, dispositivi*, Torino, Einaudi.
- PLAZOLLES GUILLEN, F. (2012), «'Negre e de terra de negres infels...': Servitude de la couleur (Valence 1479-1516)» in BOTTE, R. ; STELLA, A. (2012), *Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée*, Paris, Khartala, pp.113-157.
- POLICAR, A. (2020), *L'inquiétante familiarité de la race. Dècolonialisme, intersectionnalité et universalisme*, Lormont, Le Bord de l'Eau.
- POOLE, D. (2005), «An Excess of Description: Ethnography, Race, and Visual Technologies», *Annual Review of Anthropology*, 34, pp.159-179.
- POUESSEL, S. (a cura di) (2012a), «Le Maghreb et ses 'africanités': l'identité nationale au regard de ses altérités», *Le Carnet de l'IRMC* (compte-rendu de la réunion du programme, Sidi Bousaid, 4-5 mars 2011)[online].
- POUESSEL, S. (a cura di) (2012b), *Noirs au Maghreb. Enjeux identitaires*, Paris, Karthala.
- POUESSEL, S (2012c), «Les marges renaissantes: Amazigh, Juif, Noir. Ce que la révolution a changé dans ce petit pays homogène par excellence qu'est la Tunisie», *L'Année du Maghreb* ("Printemps arabe: une "révolution" pour les sciences sociales?"), VIII, pp.143-160.
- POUESSEL, S. (2012d), «Le Tunisiens noirs. Entre stéréotypes, racisme et histoire : regards sur l'actualisation d'une identité 'marginale intégrée'» in POUESSEL, S. (a cura di), *Noirs au Maghreb. Enjeux identitaires*, Paris, Karthala, pp.75-98.
- POWERS, J. H. (2015), *Moroccan Modernism: The Casablanca School (1956-1978)*, Cornell University, Phd Thesis.
- PRANGE, S. (2006), «'Trust in God, but Tie Your Camel First'. The Economic Organization of the Trans-Saharan Slave Trade between the Fourteenth and Nineteenth Centuries», *Journal of Global History*, 1(2), pp.219-239.
- PRATT, M. L. (1991), «Arts of the Contact Zone», *Profession*, pp.33-40.
- PRZYBYLSKI, L. (2020), *Hybrid Ethnography: Online, Offline, and in Between*, Thousand Oaks, Sage.
- PROGLIO, G. et alii (2021), *The Black Mediterranean. Bodies, Borders and Citizenship*, London, Palgrave MacMillan.
- PROGLIO, G. (2019), *Mediterraneo nero. Archivio, memorie, corpi*, Roma, Manifestolibri.
- PROSPERI, A. (2011), *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Roma-Bari, Laterza.
- QUIJANO, A. (2000), *Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America*, Durham, Duke University Press.
- QUILLEY, G; KRIZ, K. D. (eds) (2003), *An Economy of Colour: Visual Culture and the Atlantic World, 1660-1830*, Manchester, Manchester University Press.

- RAAFLAUB, K.; TALBERT, R. (eds.) (2010), *Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies*, Chichester, Wiley-Blackwell.
- RABINOW, P. (1977), *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.
- RAENGO, A. (2014), «Blackness, Aesthetics, Liquidity», *liquid blackness*, 1(2), pp.5-18.
- RAUTY, R. (2008), «W. E. B. Du Bois, teorico sociale e dirigente politico nero», introduzione a DU BOIS, W.E.B., *Negri per sempre. L'identità nera tra costruzione della sociologia e "linea del colore"*, Roma, Armando (a cura di Raffaele Rauty), pp.19-66.
- RAUTY, R. (1999), *Società e metropoli. La scuola sociologica di Chicago*, Roma, Donzelli.
- RAMEY, L. T. (2014), *Black Legacies: Race and the European Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida.
- RAVEN, S. (2012), *Rome in Africa*, London, Routledge.
- READ, A. (eds.) (1996), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle, Bay Press.
- REX, J. (2000), «Race Relations in Sociological Theory» in BACK, L.; SOLOMOS, J.(eds.), *Theories of Race and Racism. A Reader*, London/New York, pp.119-124.
- RIBEIRO, COROSSACZ, V. (2015), *Bianchezza e mascolinità in Brasile. Etnografia di un soggetto dominante*, Milano, Mimesis.
- RIBEIRO COROSSACZ, V. (2013), «L'intersezione di razzismo e sessismo. Strumenti teorici per un'analisi della violenza maschile contro le donne», *Antropologia*, XIII(15), pp.109-129.
- RIBEIRO COROSSACZ, V. (2012a), «Colore. Si vede o non si vede» in MARCHETTI, S.; MASCAT, J. PERILLI, V. (a cura di), *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Roma, Ediesse, pp.59-63.
- RIBEIRO COROSSACZ, V. (2012b), «Razza. Come liberarsene?» in MARCHETTI, S.; MASCAT, J. PERILLI, V. (a cura di), *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Roma, Ediesse, pp.237-241.
- RICHARDSON, D. (1995), «Review: Across the Desert and Sea: Trans-Saharan and Atlantic Slavery, 1500-1900», *Historical Review*, 38(1), pp.195-204.
- RIGBY P. (1996), *African Images: Racism and the End of Anthropology*, Oxford/Washington, Berg.
- RIVERA, A. (2016), «Il ruolo della "razza" nel razzismo», *Rivista del Centro Studi Città della Scienza*, 29/02/2016. URL: <http://www.cittadellascienza.it/centrostudi/2016/02/il-ruolo-della-razza-nel-razzismo/>
- RIVERA, A. (2009), *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo*, Bari, Dedalo.
- RIVET, D. (2012), *Histoire du Maroc. De Moulay Idrîs à Mohammed VI*, Paris, Fayard.
- RIVET, D. (2002), *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette.
- ROBERTS, D. (2011), *Fatal Invention: How Science, Politics and Big Business Re-Crete Race in the 21st Century*, New York, New York Press.
- ROBERTS, D. J., MAHTANI, M (2010) «Neoliberalizing Race, Racing Neoliberalism: Placing "Race" in Neoliberal Discourses», *Antipode*, 42(2), pp.248-257.

- ROBINSON, C. J. (1983), *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- ROEDIGER, D. R. (2012), «L'éclipse de la race et de classe» in EWANJE-EPEE, F. B. ; MAGLIANI-BELKACEM, S. (dir.), *Race et capitalisme*, Paris, Syllepse, pp.29-50.
- ROEDIGER, D. R. (1994), *Towards the Abolition of Whiteness. Essays on Race, Politics, and Working Class History*, London, Verso.
- ROEDIGER, D. R. (1991), *The Wages of Whiteness. Race in the Making of the American Working Class*, New York, Verso.
- ROGERSON, B. (2010), *The Last Crusaders: East, West, and the Battle for the Center of the World*, New York, Overlook Press.
- ROGGERO, C. (2019), *Storia del Nordafrica indipendente*, Milano, Bompiani.
- ROLLER, D. W. (2003), *The World of Juba II and Kleopatra Selene: Royal Scholarship on Rome's African Frontier*, London, Routledge.
- RONY, F. T. (1996), *The Third Eye: Race, Cinema and Ethnographic Spectacle*, Durham, Duke University Press.
- ROSE, G. (2016), *Visual Methodologies. An Introduction to Researching with Visual Materials*, Los Angeles, Sage.
- ROTH, P. (2003), *La macchina umana*, Torino, Einaudi, ed.or.2000.
- RUBIÉS, J.-P. (eds.) (2009), *Medieval Ethnographies: European Perceptions of the World Beyond*, Aldershot, Ashgate.
- RUBIÉS, J.-P. (1993), «New World and Renaissance Ethnology», *History and Anthropology*, 6(2), pp.57-97.
- SADAI, C. (2021), «Racisme anti-Noirs au Maghreb: dévoilement(s) d'un tabou», *Hérodote*, 180, pp.131-148.
- SAID, E. (2001), *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, ed.or.1978.
- SAID, E. (1982), «Traveling Theory» in SAID, E., *The World, the Text, and the Critic*, Harvard, Harvard University Press, pp.226-247.
- SALAMA, P. (1981), «The Sahara in Classical Antiquity» in MOKHTAR, G. (eds.), *Unesco General History of Africa. II Ancient Civilizations of Africa*, Paris, Unesco./Berkeley, University of California Press, pp.513-532.
- SALMON, P. (1994), «L'Image du Noir dans l'Antiquité Gréco-Romaine» in SORDI, M. (eds) *Emigrazione e Immigrazione nel Mondo Antico*, Milano, Vita e pensiero, pp.283-302.
- SALMON, P. (1984), «'Racisme' ou refus de la différence dans le monde gréco-romain», *Dialogues d'histoire ancienne*, 10, pp.75-97.
- SANDBERG, B. (2021), «“Moors Must Not Be Taken for Black”: Race, Conflict, and Cultural Translation in the Early Modern French Mediterranean», *Mediterranean Studies*, 29(2), pp.182-212.
- SANJEK, R.; TRATNER, S. W. (eds.) (2016), *eFieldnotes: The Makings of Anthropology in the Digital World*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SARR, F. (2016), *Afrotopia*, Paris, Éditions Philippe Rey.

- SAVAGE, E. (1992a), *The Human Commodity: Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade*, London, Frank Cass.
- SAVAGE, E. (1992b), «Berbers and Blacks: Ibādī Slave Traffic in Eighth-Century North Africa», *The Journal of African History*, 33(3), pp.351-368.
- SCACCHI, A. (2017), «Fare la razza, vedere la razza» in BORDIN, E.; BOSCO, S. (a cura di) (2017), *A fior di pelle. Bianchezza, nerezza, visualità*, Verona, Ombrecorte, pp.15-33.
- SCACCHI, A. (2012), «Negro, nero, di colore o magari abbronzato: la razza in traduzione» in PETROVICH NJEGOSH, T.; SCACCHI, A. (a cura di), *Parlare di razza. La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti*, Verona, Ombrecorte, pp.254-283.
- SCAGLIONI, M. (2021), «Race et racisme dans la Tunisie post-2011», *Carnets de l'Ehess*, 06/05/2021. URL:https://www.ehess.fr/fr/carnet/apr%C3%A8s-george-floyd/race-et-racisme-dans-tunisie-post-2011?fbclid=IwAR31XhvAJkD7MQA-fr4BOIFfaFoR1EMd9hG5oiLhT1HVM_snKpTGK3scc04
- SCAGLIONI, M. (2020), *Becoming the 'Abid Lives and Social Origins in Southern Tunisia*, Milano, Ledizioni.
- SCEGO, I. (2020), *La linea del colore*, Firenze/Milano, Bompiani.
- SCHAEFER, J. 2009 *Moroccan Modern: Race, Aesthetics and Identity in a Global Culture Market*, Phd dissertation, University of Texas at Austin.
- SCHATZMILLER, M. (2000), *The Berbers and the Islamic State: The Marinid Experience in Pre-Protectorate Morocco*, Princeton, Markus Wiener Publishers.
- SCHATZMILLER, M. (1982), *L'historiographie mérinide : Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Leiden, Brill.
- SCHAUB, J.-F. (2015), *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Seuil.
- SCHEELE, J. (2012), *Smugglers and Saints: Saharan Connectivity in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHMITZ, J. (2012), «La question noire à partir du Nord ou du sud du Sahara: entra la mise en 'culture' et le déni de l'islam (Maroc/Mauritanie/Sénégal)» in POUESSEL, S. (a cura di) (2012b), *Noirs au Maghreb. Enjeux identitaires*, Paris, Karthala, pp.115-146.
- SCHMITZ, J. (2006), «Islam et "esclavage" ou l'impossible "négritude" des Africains musulmans», *Africultures*, 67 ("Esclavages. Enjeux d'hier à aujourd'hui") pp.110-115
- SCHÖRLE, K. (2012), «Saharan trade in Classical Antiquity» in MCDUGALL, J.; SCHEELE, J. (ed.), *Saharan Frontiers: Space and Mobility in Northwest Africa*, Bloomington, Indiana University Press, pp.58-71.
- SCHNEIDER, A.; WRIGHT, C. (a cura di) (2010), *Between Art and Anthropology. Contemporary Ethnographic Practice*, Oxford, Berg.
- SCHNEIDER, A.; WRIGHT, C. (a cura di) (2006), *Contemporary Art and Anthropology*, Oxford, Berg.
- SCHWOEBEL, R. (1967), *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517)*, New York, St.Martin's Press.
- SEARS, C. E. (2012), *American Slaves and African Masters: Algiers and the Western Sahara, 1776-1820*, New York, Palgrave Macmillan.

- SEBBAR, L.; TARAUD, C. ; BELORGEY, J. M. (DIR.) (2011), Femmes d’Afrique du Nord. Carte postales (1885-1930), Paris, Bleu Autour
- SEFRIOUI, K. (2013), *La revue Souffles: Espoirs de révolution culturelle au Maroc (1966-1973)*, Casablanca, Editions du Sirocco.
- SEGAL, R. (2002), *Islam’s Black Slaves: The Other Black Diaspora*, New York/Farrar, Straus and Giroux.
- SEGALLA, S. D. (2009), *The Moroccan Soul: French Education, Colonial Ethnology, and Muslim Resistance, 1912-1956*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- SEMONIN, P. (1964), «The Almoravid Movement in the Western Sudan, a Review of the Evidence», *Transactions of the Historical Society of Ghana*, 7, pp.42-59.
- SENGHOR, L. S. (2009) «The Foundations of “Africanité”», *Critical Interventions: Journal of African Art History and Visual Culture*, 3(1) (numero monografico “Africanity and North Africa”), pp.166-169.
- SENGHOR, L. S. (1978), «Négritude et Civilisations méditerranéenne» in AA.VV., *Afrique noire et monde méditerranéen dans l’antiquité : colloque de Dakar : 19-24 janvier 1976*, Dakar, Nouvelles Editions Africaines, pp.19-27.
- SENGHOR, L. S. (1977), «Les noirs dans l’antiquité méditerranéenne», *Ethiopes*, 11, pp.30-48.
- SENGHOR, L. (1967), *Les fondements de l’Africanité ou Négritude et Arabité*, Paris, Présence Africaine.
- SENGHOR, L. S. (1964), *Négritude et humanisme*, Paris, Seuil.
- SEYMOUR, R. (2014), «The Cold War, American Anticommunism and the Global ‘Colour Line’», in ANIEVAS, A.; MANCHANDA, N.; SHILLIAM, R. (eds.) *Race and Racism in International Relations. Confronting the Global Colour Line*, London, Routledge, pp.163-181.
- SHANKLIN, E. (1998), «The Profession of the Color Blind: Sociocultural Anthropology and Racism in the 21st Century», *American Anthropologist*, 100(3), pp.669-679.
- SHAW, B. D. (2014), «Who are you? Africa and Africans» in MCINERNEY, J. (eds.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Chichester, Wiley-Blackwell, pp.527-540.
- SHINAR, P. (2006). «A Major Link between France’s Berber Policy in Morocco and its “Policy of Races” in French West Africa: Commandant Paul Marty (1882-1938)», *Islamic Law and Society*, 13(1), pp.33-62.
- SHOHAT, E. (2018), «The Specter of the Blackamoor: Figuring Africa and the Orient», *The Comparatist*, 42, pp.158-188.
- SIKAINGA, A. A. (1998), «Slavery and Muslim Jurisprudence in Morocco», *Slavery & Abolition*, 19(2), pp.57-72.
- SIMOUR, L. (2013), «(De)slaving History: Mostafa al-Azzemmouri, the sixteenth-century Moroccan Captive in the tale of Conquest», *European Review of History: Revue européenne d’histoire*, 20(3), pp.345-365.

- SLAOUTI, O. ; LE COUR GRANDMAISON, O. (2020), *Racismes de France*, Paris, La Découverte.
- SMEDLEY, A.; SMEDLEY, B. D. (2012), *Race in North America. Origin and Evolution of a Worldview*, Boulder, Westview Press.
- SMEDLEY, A.; SMEDLEY, B. D. (2005), «Race as biology is fiction, racism as a social problem is real: Anthropological and historical perspectives on the social construction of race», *American Psychologist*, 60(1), pp.16-26.
- SMITH, S. M. (2004) *Photography on the Color Line: W.E.B. Du Bois, Race, and Visual Culture*, Durham, Duke University Press.
- SNOWDEN, F. M. (2010), «Iconographical Evidence on the Black Populations in Greco-Roman Antiquity» in BINDMAN, D.; GATES, H.; DALTON, K. (eds), *The Image of the Black in Western Art: From the Pharaohs to the Fall of the Roman Empire, Vol.1*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, pp.141-250.
- SNOWDEN, F. M. (1997), «Misconceptions about African Blacks in the Ancient Mediterranean World: Specialists and Afrocentrists», *Arion*, 4(3), pp.28-50.
- SNOWDEN, F. M. (1983), *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- SNOWDEN, F. M. (1970), *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- SOUMAHORO, M. (2020), *Le Triangle et l'Hexagone. Réflexions sur une identité noire*, Paris, La Découverte.
- SOUTIF, Daniel (dir.) (2016), *The Color line. Les artistes africains-américains et la ségrégation (1865-2016)*, Paris, Flammarion/ Musée du quai Branly (catalogo della mostra Musée du Quai Branly Jacques Chirac, Paris, 4/10/2016-15/01/2017).
- SPICER, J. (eds.) (2012), *Revealing the African Presence in Renaissance Europe*. Baltimore, The Walters Art Museum (catalogo della mostra The Walters Art Museum, Baltimore, 14/10/2012-21/01/2013).
- SPIVAK, G. (2004), *Critica della ragione postcoloniale*, Roma, Meltemi, ed.or.1999.
- SQUIRES, C. R. (2014) *The Post-racial Mystique: Media and Race in the 21st Century*, New York, New York University Press.
- STAFFORD, A. (2009), «Tricontinentalism in Recent Moroccan Intellectual History: The Case of *Souffles*», *Journal of Transatlantic Studies*, 7(3), pp.218-232.
- STAM, R.; SHOHAT, E. (2012), *Race in Translation: Culture Wars around the Postcolonial Atlantic*, New York, New York University Press.
- STEWART, J. C. (2012), «*Speak of me as I am*. Fred Wilson e la presenza nera nell'arte rinascimentale italiana» in PETROVICH NJEGOSH, T.; SCACCHI, A. (a cura di), *Parlare di razza. La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti*, Verona, Ombrecorte, pp.165-185.
- STIRLING, J. (1870), «The Races of Morocco», *Journal of the Anthropological Society of London*, 8, pp.CLXIX-CLXXIII.
- STOCKING, G. W. (1999), *Antropologia dell'età vittoriana*, Roma, Einaudi, ed.or.1987.

- STOCKING, G. (1982), *Race, culture and evolution: essays in the history of anthropology*, Chicago, University of Chicago Press.
- STOICHITA, V. L. (2019), *L'immagine dell'Altro. Neri, giudei, musulmani e gitani nella pittura occidentale dell'Età moderna*, Firenze, La Casa Usher.
- STOLER, A. (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press.
- STOUKY, A. (2009), «The World Festival of Negro Arts, or the Nostalgias of Négritude (1966)», *Critical Interventions: Journal of African Art History and Visual Culture*, 3(1), pp.171-175.
- STRICKLAND, D. (2003), *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art*, Princeton, Princeton University Press.
- STROHM, K. (2012), «When Anthropology Meets Contemporary Art: Notes from a Politics of Collaboration», *Collaborative Anthropologies*, 5(1), pp.98-124.
- SULLIVAN, S.; TUANA, N, (eds.) (2007), *Race and Epistemologies of Ignorance*, New York, State University of New York Press.
- SWANSON, J.T. (1975), «The Myth of Trans-Saharan Trade during the Roman Era», *The International Journal of African Historical Studies*, 8/4, pp. 582-600.
- SWEENEY, C. (2004), *From Fetish to Subject: Race, Modernism, and Primitivism, 1919-1935*, Westport, Praeger.
- SWEET, J. H. (1997), «The Iberian Roots of American Racist Thought», *William and Mary Quarterly*, 54(1), pp.143-166.
- SZANTON, D. (eds.) (2004), *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines*, Berkeley, University of California Press.
- SZYMBORSKA, W. (2009), *La gioia di scrivere. Tutte le poesie (1945-2009)*, Milano, Adelphi.
- TAGUIEFF, P.A. (2020), *L'imposture décoloniale. Science imaginaire et pseudo-antiracisme*, Paris, Éditions de l'Observatoire/Humensis.
- TAGUIEFF, P.A. (2018), «Race»: *un mot de trop? Science, politique et morale*, Paris, Éditions Cnrs.
- TAGUIEFF, P.A. (1999), *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Milano, Raffaello Cortina, ed.or.1997.
- TÁÍWÒ, O. (2022), *Against Decolonisation: Taking African Agency Seriously*, London, Hurst.
- TARAUD, C. (dir.) (2003), *Mauresques. Femmes orientales dans la photographie coloniale 1860-1910*, Paris, Albin Michel.
- TAYEB, L. (2021), «What is Whiteness in North Africa?», *Lateral*, 10(1).
URL:<https://csalateral.org/forum/cultural-constructions-race-racism-middle-east-north-africa-southwest-asia-mena-swana/whiteness-in-north-africa-tayeb/>
- TAYLOR, G. (2005), *Buying Whiteness: Race, Culture, and Identity from Columbus to Hip-Hop*, New York, Palgrave.
- TETI, V. (1993), *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, Roma, Manifestolibri.
- TERRIEN, C. (2020), «It's More Complex than "Black" and "White": Symbolic Boundaries of Mixedness in the Moroccan Context», *Hespéris-Tamuda*, LV(3), pp.275-304.

- THOMAS, K.; ZANETTI, G. (a cura di) (2005), *Legge, razza e diritti. La «Critical Race Theory» negli Stati Uniti*, Reggio Emilia, Diabasis.
- THOMPSON, R. F. (2011), *Aesthetic of the Cool: Afro-Atlantic Art and Music*, New York, Prestel.
- THOMPSON, L. A. (1989), *Romans and Blacks*, Oklahoma, University of Oklahoma Press.
- THOMPSON, A. (1987), *Barbary and Enlightenment: European Attitudes towards the Maghreb in the Eighteenth Century*, Leiden, Brill.
- THOMSON, M. (2011), *The Demise of Slavery in Southwestern Morocco, 1860-2000*, New York, Edwin Mellen Press.
- THOMSON, M. (2005), «Like a Motherless Child: Researching Slavery in Morocco», *Sudanic Africa*, 16, pp.91-101.
- THORNTON, J. (1992), *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TIMERA, M. (2011), «La religion en partage, la couleur et l'origine comme frontière», *Cahiers d'études africaines*, 1(201), pp.145-167.
- TISSIERES, H. (2007), *Ecritures en transhumance entre Maghreb et Afrique Subsaharienne. Littérature, oralité, arts visuels*, Paris, L'Harmattan.
- TISSIERES, H. (2002), «Maghreb-Sub-Saharan Connections», *Research in African Literatures*, 33/3, pp.32-53.
- TODOROV, T. (1989), *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil.
- TODOROV, T. (1992), *La conquista dell'America. Il problema dell'“altro”*, Torino, Einaudi, ed.or.1982.
- TOLAN, J. (2002), *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York, Columbia University.
- TOLAN SZKILNIK, P. (2016), «Flickering Faultlines: The 1969 Pan-African Festival of Algiers and the Struggle for a Unified Africa», *Monde(s)*, 9, pp.167-184.
- TOLEDANO, E. R. (2007), *As If Silent and Absent: Bonds of Enslavement in the Islamic Middle East*, Yale University Press.
- TORRES, G; GUINIER, L. (2005), «Il canarino del minatore e la nozione di *political race*» in THOMAS, K.; ZANETTI, G. (a cura di), *Legge, razza e diritti. La «Critical Race Theory» negli Stati Uniti*, Reggio Emilia, Diabasis, pp.127-142.
- TOURÉ (2011), *Who's Afraid of Post-Blackness? What it Means to be Black Now*, New York, Free Press.
- TRABELSI, S. (2019), «Racisme anti-noir: Comment le Maghreb en est-il venu à rejeter son africanité?», *Le Monde*, 24/02/2019.
- URL:https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/02/24/racisme-anti-noir-comment-le-maghreb-en-est-il-venu-a-rejeter-son-africanite_5427702_3212.html
- TREACY, C. (2018), «Reframing Race in the Maghreb», *French Cultural Studies*, 29(1), pp.19-27.

- TRIAUD, J. L. (2017), «Commerce et Islam dans l'Ouest africain» in COQUERY-VIDROVITCH, C. (dir.), *l'Afrique des routes. Histoire de la circulation des hommes, des richesses et des idées à travers le continent africain*, Paris, Musée du Quai Branly/Actes Sud, pp.134-143.
- TROUT POWELL, E. (2011), «Will That Subaltern ever Speak? Finding African Slaves», in SINGER, A., HAKAN, ISRAEL, G. (ed.), *Middle East Historiographies*, Washington, University of Washington Press, pp.242-261.
- TSING, A. L. (2005) *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press.
- TURBET-DELOF, G. (1973), *L'Afrique barbaresque dans la littérature française au XVIe et XVIIe siècle*, Genève, Droz.
- TURCHETTI, A. (2020), «Border Trouble: ripensare le mobilità e i confini dal 'limbo' marocchino», *La Giusta Distanza*, 21/05/2020. URL: <https://osservatoriolagiustadistanza.blogspot.com/2020/05/border-trouble-ripensare-le-mobilita-e.html>
- TURCHETTI, A. (2019), «L'arte dei margini: poetiche e politiche del confine euro-africano tra paesaggi di potere e spazi di resistenza» in BERTONI, F.; BIDDAU, F.; STERCHELE, L., *Territori e resistenze. Spazi in divenire, forme del conflitto, politich del quotidiano*, Roma, Manifestolibri, pp.142-162.
- TURNER, V. (2009), *Antropologia della performance*, Bologna, Il Mulino, ed.or.1986.
- TWINE WINDDANCE, F.; WARREN, V. (2000), *Racing Research, Researching Race. Methodological Dilemmas in Critical Race Studies*, New York, New York University Press.
- UMUHOZA DELLI, M. (2020), *Negretta. Baci razzisti*, Roma, Red Star Press.
- UNESCO (1952), *The Race Concept. Results of an Inquiry*, Paris, Unesco.
- UWAGBA, O. (2020), *Bianchi. Sulla razza e altre falsità*, Milano, Solferino.
- UYANGODA, N (2021), *L'unica persona nera nella stanza*, Roma, 66thand2nd.
- VALENTINE, C. (1972), *Black Studies and Anthropology: Scholarly and Political Interests in Afro-American Culture*, Reading, Addison-Wesley.
- VAN SERTIMA, I. (eds.) (1992), *The Golden Age of the Moor*, New Brunswick, Transaction.
- VAN VYK SMITH, M. (2009), *The First Ethiopians: The image of Africa and Africans in the early Mediterranean world*, Johannesburg, Wits University Press.
- VAUGHAN, V. M. (2009), «Representing the King of Morocco» in CHARRY, B.; SHAHANI, G. (eds.), *Emissaries in Early Modern Literature and Culture: Mediation, Transmission, Traffic, 1550-1700*, Farnham/Burlington, Ashgate, pp.77-92.
- VER-NDOYE, N. ; FAUCONNIER, G. (2018), *Noir entre peinture et histoire*, Mouans-Sartoux, Omniscience.
- VERGÈS F. (2019), *Pour un féminisme décolonial*, Paris, La Fabrique.
- VERMEREN, P. (2006), *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*, Paris, La Découverte.
- VILLA-IGNACIO, T. (2018), «Decolonising violence: revolutionary affinities between the U.S. Black power movement and the Moroccan journal Souffles», *The Journal of North African Studies*, 23(1-2), pp.13-33.

- VISWESWARAN, K. (1998), «Race and the Culture of Anthropology», *American Anthropologist*, 100(1), pp.70-83.
- VITKUS, D. J. (eds.) (2001), *Piracy, Slavery, and Redemption: Barbary Captivity Narratives from Early Modern England*, New York, Columbia University Press.
- VON ESCHEN, P. (1997), *Race Against Empire: Black Americans and Anticolonialism, 1937–1957*, Ithaca, Cornell University Press.
- VON OSTEN, M. (2016), «Aesthetics of Decolonization. The Magazine *Souffles* (1966–1972)», *Asiatische Studien – Études Asiatiques*, 70(4), pp.1265-1284.
- WACQUANT, L. (2022), «Resolving the Trouble with ‘Race’», *New Left Review*, 133-134, pp.67-88.
- WACQUANT, L. (2006), *Punire i poveri. Il nuovo governo dell’insicurezza sociale*, Roma, DeriveApprodi.
- WACQUANT, L. (2002), «From Slavery to Mass Incarceration Rethinking the ‘Race Question’ in the Us», *New Left Review*, 13, pp.41-60.
- WAGLEY, C. (1963), *Race and Class in Rural Brazil*, Paris, Unesco.
- WAINANA, B. (2019), «Come scrivere d’Africa», *Internazionale*, 23/05/2019. URL: <https://www.internazionale.it/opinione/binyavanga-wainaina/2019/05/23/come-scrivere-di-africa>
- WALTON S. (2018), «Remote Ethnography, Virtual Presence: Exploring Digital-Visual Methods for Anthropological Research on the Web» in COSTA C., CONDIE J. (eds.), *Doing Research in and on The Digital*, New York, Routledge, pp.116-133.
- WALZ, T.; CUNO, K. M. (2010), *Race and Slavery in the Middle East. Histories of Trans-Saharan Africans in Nineteenth-Century Egypt, Sudan, and the Ottoman Mediterranean*, Cairo, The American University in Cairo Press.
- WEKKER, G. (2016), *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*, Durham, Duke University Press.
- WERBNER, P.; MODOOD, T. (1997), *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-racism*, London, Zed Books.
- WEST, C. (1993), *Race Matters*, Boston, Beacon Press.
- WHITAKER, C. (2015), «Race-ing the Dragon: the Middle Ages, Race and Trippin’ into the Future» (introduction to special issue “Making Race Matter in the Middle Ages”), *Postmedieval*, 6(1), pp.3-11.
- WIEVIORKA, M. (1991), *L’espace du racisme*, Paris, Seuil.
- WILDER, G. (2005), *The French Imperial Nation-State: Negritude and Colonial Humanism Between the Two World Wars*, Chicago, University of Chicago Press.
- WILLIAMS, V. (1996), *Rethinking Race: Franz Boas and his Contemporaries*, Lexington, University Press of Kentucky.
- WILLIS, W. (1972), «Skeletons in the Anthropological Closet» in HYMES, D (eds.), *Reinventing Anthropology*, New York, Random House, pp.121-152.
- WILSON, a. (2012), «Saharan trade in the Roman period: short-, medium- and long-distance trade networks», *Azania: Archaeological Research in Africa*, 47/4, pp.409-449.

- WINANT, H. (2004), *The New Politics of Race: Globalism, Difference, Justice*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press.
- WINANT, H. (2002), *The World is a Ghetto: Race and Democracy since World War II*, New York, Basic Books.
- WINEGAR, J.; PIEPRZAK, K. (2009), «North, South and In-Between», *Critical Interventions: Journal of African Art History and Visual Culture*, 3(1) (numero monografico “Africanity and North Africa”), pp.3-11.
- WING, A. K. (eds.) (2003), *Critical Race Feminism: A Reader*, New York, New York University Press.
- WITULSKI, C. (2018), *The Gnawa Lions. Authenticity and Opportunity in Moroccan Ritual Music*, Bloomington, Indiana University Press.
- WRIGHT, J., (2007), *The Trans-Saharan Slave Trade*, London/New York, Routledge.
- WRIGHT, J. (2002), «Morocco: The Last Great Slave Market?», *The Journal of North African Studies*, 3, pp.53-66.
- WYRTZEN, J. (2016), *Making Morocco: Colonial Intervention and the Politics of Identity*, Ithaca, Cornell University Press.
- YOUNG, A.; WEITZBERG, K. (2022). «Globalizing Racism and De-provincializing Muslim Africa», *Modern Intellectual History*, 19(3), pp.912-933.
- YOUNG, R. (2007), *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, Roma, Meltemi, ed. or.1990.
- YOUNG, R. (2005), *Introduzione al postcolonialismo*, Roma, Meltemi, ed.or.2003.
- ZACCARIA, P. (2016a), «Gli archivi incarnati del TransMediterrAtlantico», *From The European South*, 1, pp.239-249.
- ZACCARIA, P. (2016b), «Mediterraneo liquido. Per un pensiero critico decoloniale» in CAZZATO, L.; SILVESTRI, F. (a cura di) (2016), *S/murare il Mediterraneo. Pensieri critici e attivismo al tempo delle migrazioni*, Lecce, Pensamultimedia, pp.21-44.
- ZACCARIA, P. (2014), «Mediterranean And Transatlantic Artivism. Counter-Acting Neo-Colonialisms in the Public Sphere», *International Journal ff Cross-Cultural Studies and Environmental Communication*, 1(1), pp.41-51.
- ZANETTI, F. (2006), «Nuove frontiere degli studi della razza: una messa a punto concettuale», *Iride*, 49, pp.551-560.
- ZEMON DAVIS, N. (2008), *La doppia vita di Leone l'Africano*, Roma-Bari, Late
- ZITO, E. (2021), «Mi fai fare un giro con la webcam? Storie di malattia da un'etnografia digitale in Marocco», *EtnoAntropologia*, 9(2), p.91-114. URL: <https://www.rivisteclub.it/riviste/index.php/etnoantropologia/article/view/383/620>
- ZUBERI, T.; BONILLA-SILVA, E. (eds.) (2008), *White Logic, White Methods Racism and Methodology*, Lanham, Rowman and Littlefield.

FILMOGRAFIA

- Des Gnawas dans le Bocage*, Pierre Guichenev, 24 Images/France 3 (Francia, 2005)
- Gnawa: Music, Corps et Âmes*, Frank Cassenti, Arte/Oléofilm (Francia, 2010)
- La Nuit de la Possession*, Frank Cassenti, Arte/Oléofilm (Francia, 2011)
- Le Bal des Génies*, Pierre Guichenev, Les Films du village/Tlt (Francia, 1999)
- Les Chemins des Paradis Hippiés (le Maroc)*, Sissi Hüetin, Arte (Germania-Francia, 2007)
- Les Sept Couleurs de l'Univers: une Leçon d'Anthropologie*, Jacques Willemont, CERIMES/Les Auteurs Associés/Les Films de l'Europe (Francia-Marocco, 2005)
- Tagnawittude*, Rahma Benhamou-El Madani, Plein Cadres/ALL Cuts Studio/Lotus Films/Gumus production (Francia-Algeria, 2011)
- The Tragedy of Othello: The Moor of Venice*, Orson Wells, Scalera Film/Mercury Production/Le Film Marceau (Francia-Italia-Marocco-Statii Uniti, 1952)
- Trances*, Ahmed El Maanouni, Ohra/Sogeav (Francia-Marocco, 1981)
- Trances Gnaoua*, Eliane Azoulay, Séquence Sdp/Muzzik/TV5/M5 (Francia, 1999)

