
Storia e significati della Nerezza nel Sud della Tunisia: per una nuova prospettiva

Histories and meanings of Blackness in Southern Tunisia: towards a new perspective

Marta Scaglioni



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/aam/9699>

DOI: 10.4000/12xz6

ISSN: 2038-3215

Editore

Dipartimento Culture e Società - Università di Palermo

Notizia bibliografica digitale

Marta Scaglioni, «Storia e significati della Nerezza nel Sud della Tunisia: per una nuova prospettiva», *Archivio antropologico mediterraneo* [Online], Anno XXVII, n. 26 (2) | 2024, online dal 20 décembre 2024, consultato il 21 décembre 2024. URL: <http://journals.openedition.org/aam/9699> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/12xz6>

Questo documento è stato generato automaticamente il 21 dicembre 2024.



Solamente il testo è utilizzabile con licenza CC BY-NC-ND 4.0. Salvo diversa indicazione, per tutti agli altri elementi (illustrazioni, allegati importati) la copia non è autorizzata ("Tutti i diritti riservati").

Storia e significati della Nerezza nel Sud della Tunisia: per una nuova prospettiva

Histories and meanings of Blackness in Southern Tunisia: towards a new perspective

Marta Scaglioni

Dopo il 2011: il dibattito su “razza” e razzismo

- ¹ Il 21 marzo 2015, nella Casa della Cultura di Sidi Makhlouf, nel Sud della Tunisia, si stava svolgendo una manifestazione anti-razzista, capeggiata dalla carismatica leader del movimento *M'nemty*, Saadia Mosbah, attivista tunisina Nera¹. La data non era casuale, e neanche il luogo. Era infatti la giornata internazionale per l'eliminazione delle discriminazioni “razziali”, e la municipalità di Sidi Makhlouf era ed è tuttora un luogo in cui una gerarchia “razziale” stratificata si è sedimentata nei secoli, distinguendo delle vere e proprie categorie sociali (similmente ad altre zone del sud della Tunisia, si veda Hénia 2015). Gli *'abid*² (letteralmente “schiavi”) e gli *shuwāshīn* (discendenti di schiavi liberati in passato)³ sono etnonimi che si possono riferire sia ad individui che a lignaggi, ed implicano una razzializzazione come Neri. Al vertice della gerarchia sociale, invece, gli *'ahrār*, letteralmente “gli uomini liberi”⁴, formano dei lignaggi che si distinguono razzialmente e socialmente dai Neri, definendosi in maniera oppositiva *biūd*, arabo tunisino per “bianchi” (Kilani 2023: 5). Quel giorno, Saadia Mosbah chiamava alla mobilitazione contro il razzismo nei confronti dei Neri, la cui presenza si concentrava in due *'imādat* (settori territoriali) della *baladya* (municipalità) di Sidi Makhlouf: Ragouba ed El Gosbah. L'attivista, originaria del Nord della Tunisia, era già in contatto tramite Facebook con degli abitanti di El Gosbah, che gestivano una pagina per denunciare le discriminazioni che subivano quotidianamente dai loro vicini. Questi attivisti digitali, però, non si presentarono alla manifestazione e la partecipazione dei residenti a Sidi Makhlouf fu quasi nulla.

- 2 Ai tempi della manifestazione svolgevo un soggiorno di ricerca nell'*imāda* di El Gosbah, in cui raccoglievo dati sull'eredità che la schiavitù trans-sahariana aveva lasciato nella regione⁵. La mia ipotesi di ricerca era che la società tunisina del Sud potesse essere definita post-schiavista, cioè che la schiavitù fosse stata un'istituzione storicamente importante e che la sua abolizione fosse poi stata seguita da gerarchie "razziali" e abusi (Rossi 2015: 30). Quando interrogai gli abitanti di El Gosbah, appartenenti al lignaggio degli *'abid* Ghbonton, sulla loro mancata partecipazione alla manifestazione, considerando che una forma sottile, persistente e insidiosa di razzismo che essi subivano quotidianamente era spesso oggetto dei loro discorsi, essi mi dissero che non si sentivano a loro agio a esporsi pubblicamente su un tema così delicato. Quello che intuì, inoltre, era che gli abitanti di El Gosbah, un villaggio con poche risorse e infrastrutture, in una regione, il Sud della Tunisia, tradizionalmente povera e conservatrice, facevano fatica a immedesimarsi negli attivisti urbani, di classe medio alta, che parlavano loro in un tunisino inframezzato dal francese, come è in uso nel Nord e sulla costa.

- 3 Questa mancata connessione può essere vista come sociale e geografica, dal momento che in Tunisia lo sviluppo istituzionale non ha seguito un percorso omogeneo: le aree interne e meridionali subiscono tutt'ora una "colonizzazione interna" (Challand 2023: 153) e sono state oggetto di politiche di marginalizzazione (*tahmish*) dall'indipendenza in poi⁶. Oltre a ciò, questa incomunicabilità può essere spiegata anche tramite un diverso modo di intendere il concetto di "razza"⁷. A El Gosbah, come in molte altre parti del Sud tunisino, il contesto storico e culturale ha prodotto dei veri e propri "regimi razziali"⁸, in cui il colore della pelle non è il solo veicolo di razzializzazione, ma si intreccia con lo stato sociale e con l'origine genealogica. Inestricabile dal fenomeno storico della schiavitù, la razzializzazione del lignaggio degli *'abid* Ghbonton implica la percezione che essi siano esogeni, nonostante la discendenza schiavile sia tutt'altro che certa. D'altro canto, ai tempi della manifestazione a Sidi Makhoul, gli attivisti antirazzisti tendevano raramente a elaborare il passato schiavile e le sue ramificazioni nel mondo odierno, ma si riferivano genericamente a una categoria di individui accumulati dalla pelle Nera e dall'esperienza del razzismo. Questa concezione è stata successivamente sfumata⁹, incorporando come marcatori di Nerezza altri fattori oltre al fenotipo, ma al tempo operava come una barriera tra gli attivisti e gli *'abid*, che a mia conoscenza non è ancora stata colmata. Questo, come esporrò lungo l'articolo, dipende dalla mancanza di strumenti concettuali adatti allo studio della "razza" in Tunisia e nel Nord Africa in generale, e alla difficoltà di applicare teorie esogene, spesso basate su visioni eccessivamente dicotomiche, a un contesto in cui la "razza" si articola in molteplici sfaccettature.

- 4 Attraversando la storia degli *'abid* Ghbonton, analizzerò la Nerezza, la specificazione primaria quando si parla di "razza", come un concetto sedimentato (Ahmed 2015), che si è formato storicamente ben prima dell'avvento del colonialismo. Mi pongo perciò in linea con gli studi – soprattutto storici, ad esempio nel Sahel (B. S. Hall 2011) e nella costa orientale africana (Glassman 2011) – che mostrano come i colonizzatori nell'Africa islamica abbiano trovato un denso intreccio di gerarchie religiose, etno-linguistiche e "razziali", la cui origine si può rintracciare nei processi di differenziazione interni alle comunità africane e nella diffusione dell'Islam. D'altro canto, il lettore europeo è più avvezzo a categorie e costruzioni "razziali" legate al colonialismo o che si riallacciano a significati di Nerezza globale, ma che, in entrambi i

casi, pur sembrando eterne, hanno spesso delle genealogie storiche poco profonde. Per scardinare i “luoghi comuni” (Bourdieu, Wacquant 1999: 41) legati alla “razza”, che tendono ad essere piuttosto omogenei (Garuba 2008)¹⁰, è necessario parlare di Nerezza non in termini astratti, ma all’interno della sua genealogia e del suo contesto storico-etnografico. Recentemente, l’antropologa Jemima Pierre ha suggerito di studiare la “razza” in Africa come un luogo di intersezione tra processi locali e globali, concentrandosi sull’impatto e sull’eredità della tratta trans-atlantica in Africa (Pierre 2020). In questo articolo, invece, mi concentrerò su delle dinamiche locali, con la convinzione che si possa parlare di “razza” in Africa anche prima dell’incontro coloniale e dell’avvento della schiavitù trans-atlantica. Al contrario della riflessione che lega la nascita delle idee “razziali” all’Illuminismo (Bangstad, Fuentes 2023), al colonialismo (Garuba 2008) o alla globalizzazione (Winant 2004), infatti, sostengo che in Nord Africa le concettualizzazioni dell’Altro sub-sahariano in epoca pre-coloniale fossero in tutto e per tutto delle concezioni “razziali”, ovvero che fossero delle idee molto precise di un collegamento essenzializzante tra sangue, discendenza, tratti somatici e caratteristiche morali.

- 5 Negli ultimi decenni, l’interesse per la “razza” in Nord Africa e nel mondo arabo è aumentato, così come gli studi storici sulla schiavitù trans-sahariana (Hunwick, Powell 2010; Walz, Cuno 2011; Powell 2012; El Hamel 2013) e la Tunisia non fa eccezione (Oualdi 2016; Montana 2013). In Tunisia, dopo il 2011, si è assistito al moltiplicarsi di analisi accademiche sulla minoranza etnica Nera (Pouessel 2012b, 2012c), sulla politica di negazione delle minoranze o su un vero e proprio razzismo istituzionale (Abdelhamid 2016; Ltifi 2020, 2021) e sulle comunità o lignaggi Neri nel Sud della Tunisia (Scaglioni 2020; Parikh 2023). Prima della rivoluzione, infatti, l’eredità della schiavitù e la presenza del razzismo erano ammantati da una cultura del silenzio¹¹, che relegava questa parte del bagaglio culturale tunisino al passato (Dali 2005; Abbassi 2008). Questo silenzio era funzionale a sottolineare la connessione simbolica, identitaria e geopolitica con l’Occidente e con il Mediterraneo. Dopo il 2011, questo dibattito è stato accompagnato dal fiorire di associazioni¹² che si occupano di antirazzismo, e ha portato alla promulgazione nel 2018 di un unicum nel mondo arabo, la «Legge per l’eliminazione di tutte le forme di discriminazione “razziale” in Tunisia»¹³, che punisce severamente atti e insulti razzisti. La legge indica chiaramente nella “razza” (*race* in francese, *irq* in arabo), nel colore (*lūn*) e nell’origine (*’aṣl*) dei veicoli di discriminazione, evidenziando come la “razza” in Tunisia sia una categoria fluida e che può assumere molteplici configurazioni. Tuttavia, manca una riflessione teorica sistematica su questa nozione, sia in Tunisia che in Nord Africa, e sulle formazioni “razziali” che ne derivano.
- 6 Dopo aver proposto quella che definisco “la necessità di una nuova prospettiva” per lo studio della “razza” in Tunisia, ma anche nel Maghreb e nel Nord Africa in generale, analizzerò il modo in cui la “razza” si è sviluppata storicamente ed è attualmente concettualizzata dai membri del lignaggio degli *’abid Ghbonton* e dai loro vicini, razzializzati come bianchi. Concluderò con una disamina dei significati attribuiti alla Nerezza a El Gosbah, e di come essi varino secondo il genere, attraverso l’utilizzo di lenti intersezionali. Il mio campo presso la comunità degli *’abid Ghbonton* è stato prolungato, dal 2014 al 2016, seguito da ripetute visite negli anni successivi. La mia posizionalità, una giovane ricercatrice italiana, ha fatto sì che io fossi assegnata allo spazio dedicato alle donne, ovvero l’ambiente domestico e agricolo. Per questo motivo, ho ascoltato centinaia di conversazioni sul collegamento tra Nerezza e bellezza (o per meglio dire, bruttezza), sulle scelte matrimoniali e sul matrimonio vero e proprio,

momento che tutte le donne di El Gosbah romanticizzano e desiderano. Inoltre, ho adottato la “razza” come una lente metodologica, oltre che come un oggetto di ricerca, e l’ho considerata un trampolino per fare interviste semi-strutturate e per dare inizio a conversazioni durante l’osservazione partecipante. Se la parola “razza”, data anche la sua difficile traduzione, non emergeva quasi mai durante le nostre interazioni, il razzismo e la discriminazione “razziale” erano argomenti comuni che spesso gli ‘*abid* Gbonton menzionavano spontaneamente, e che non suscitavano alcun imbarazzo. Come tutti gli approcci metodologici, tuttavia, il concetto di “razza” è stato estremamente utile a far emergere delle questioni sociali e politiche, ma, allo stesso tempo, ha lasciato alcuni temi in sottofondo. Tornando successivamente sul campo, ad esempio, mi sono resa conto di come alcune questioni, benché urgenti, fossero rimaste ai margini della mia indagine. Tra tutte, il cambiamento climatico, la desertificazione e la crisi idrica mi si sono poste all’attenzione con estrema urgenza nei miei soggiorni più recenti.

La necessità di una nuova prospettiva

- 7 Seguendo le riflessioni critiche sulla “razza” del sociologo britannico Stuart Hall, definisco la Nerezza nel Sud tunisino come un “significante” fluido, costruito storicamente e socio-culturalmente, e imbricato nei processi sociali che lo producono (Hall 2015). Creandosi all’interno delle relazioni vissute dagli individui, inoltre, la Nerezza è una categoria processuale, relazionale, performativa e che viene continuamente rinegoziata. Nel Maghreb, ad esempio, la presenza di migranti subsahariani ha recentemente intensificato la linea del colore (Gross-Wrytzen 2023). Per questo motivo, sono più a mio agio con il termine “razzializzazione”, che ha il merito di enfatizzare il carattere processuale della “razza” (Miles 1993; Mazouz 2020). Tuttavia, la “razza” è tutt’altro che un concetto astratto: è, al contrario, una pratica discorsiva che nasconde un sistema di soggezione e comando molto pervasivi (Hall 2015). Nel Sud tunisino la “razza” è il vocabolario delle relazioni sociali, dal momento che la società è razzialmente strutturata (Hall 1980), e ogni elemento è in un rapporto articolato con gli altri ma irriducibile ad altri.
- 8 Nonostante l’utilità di questi appigli teorici, derivanti principalmente dai *Cultural Studies*, applicare teorie esogene al Sud tunisino mi provoca un certo disagio, perché la “razza” nel Sud tunisino è un concetto storicamente sedimentato e contingente. Per questo motivo cerco di ricorrere a teorie come le *Critical Race Theories* e agli studi sull’intersezionalità (Crenshaw 1995; Delgado *et. al.* 2017)¹⁴ in modo critico, in quanto profondamente nordamericane (Thomas, Zanetti 2005) e connesse alla storia dello schiavismo negli Stati Uniti e alla società multirazziale che ne è derivata¹⁵. Anche i *Post Colonial Studies*, ad esempio, nonostante abbiano avuto il merito di mettere in discussione saperi dati per scontati in Occidente (Chakrabarty 2007), non colgono appieno le specificità dei contesti non occidentali quando si parla di “razza”. Tuttavia, teorie nate in Occidente come il marxismo Nero (Robinson 1983) e gli studi sul capitalismo e la globalizzazione (Clarke, Thomas 2006) hanno sollevato con forza la necessità di studiare come la Nerezza venga prodotta e performata in contesti altri, e come venga rinegoziata tra il livello transnazionale e locale. Occorrerebbe sviluppare un vero e proprio corpus di studi teorici e metodologici per indagare la “razza” in

Tunisia e in generale nel Nord Africa con gli strumenti adatti, che sia in grado di incrociare riflessioni globali e studi di area, soprattutto storici.

- 9 Allo stato attuale, gli studi sulla “razza” in Nord Africa stanno crescendo, ma in modo non sistematico. Si stanno moltiplicando anche gli studiosi originari del Maghreb che studiano la “razza” in Nord Africa presso università occidentali (Aïdi *et al.*, 2020). Allo stato attuale, questi studi si concentrano specialmente sull’intersezione tra schiavitù e “razza”, e hanno mostrato ad esempio come la Nerezza si costruisca a partire da vari elementi, che vanno oltre il mero fenotipo ma che razzializzano tramite la discendenza e l’origine (El Hamel 2013; Menin 2020). Questa particolare configurazione “razziale”, che ho altrove definito una “Nerezza sociale” (Scaglioni 2020: 1), la rende assai lontana dalle configurazioni storiche della “razza” negli Stati Uniti, dove la regola del *one drop rule* (una sola goccia di sangue Nero bastava a categorizzare l’individuo come Nero, vedi Hollinger 2005, Bangstad, Fuentes, 2023) tendeva a razzializzare un alto numero di persone “verso il basso”. Inoltre, nel sistema schiavistico delle piantagioni americane, lo status di schiavo – e conseguentemente anche la “razza” dello schiavo – venivano trasmessi lungo la via materna (il cosiddetto *partus sequitur ventrem*, si veda Davis *et al.* 2018), ponendosi all’opposto del sistema rigidamente patrilineare della schiavitù islamica. Nel mondo arabo infatti, dal padre, spesso il padrone libero e arabo, si ereditava lo status e la “razza”, facendo sì che nel tempo la linea del colore diventasse meno determinante.
- 10 Nell’analizzare la Nerezza in Nord Africa, un altro corpus di studi utile sono sicuramente i *Trans-Saharan Studies* (Bentahar 2011, Lecocq 2015; Lydon 2015), che si pongono come obbiettivo quello di colmare il *Saharan divide* degli studi di area, cioè di superare il costrutto razzialista che distingue un’Africa del Nord “bianca” e un’Africa sub-sahariana “Nera”. Se la distinzione è sempre esistita nella mente dei nordafricani, il *divide* è stato cristallizzato dalla storiografia coloniale (Turchetti 2023), ed è un costrutto così pervasivo e naturalizzato da essere raramente messo in discussione (Pierre 2013). Riproporlo significa reiscrivere una gerarchia violenta, oltre a negare il carattere processuale della “razza” (Tayeb 2021). Lo studio delle componenti Nere nel Nord Africa odierno ha il merito di oltrepassare tali confini areali, e di riconnettere il Nord Africa alla sua sponda Sud, grazie al riconoscimento degli intensi scambi che sono avvenuti tra le due zone. La storia della comunità degli *‘abid Ghbonton* mostra chiaramente come la presenza Nera sia collegata storicamente e immaginativamente all’Africa sub-sahariana, e che una società razzializzata e gerarchica esistesse ben prima dell’arrivo dei francesi. Questi ultimi hanno spesso mal interpretato le sfumature di colore locali, e, nell’amministrare la popolazione tramite gli *shuyūkh* (plurale di *shaykh*, capi dei lignaggi locali), hanno enfatizzato una distinzione semplicistica Nero/bianco. La storia degli *‘abid Ghbonton* può essere interpretata alla luce degli studi trans-sahariani che hanno mostrato come il colonialismo abbia rafforzato la densa texture “razziale” preesistente (Lydon 2005), imponendo tassonomie e nomenclature esogene¹⁶, e in un’ultima analisi semplificando categorie complesse.
- 11 Sia nella Penisola arabica (Khannous 2013) che nel Nord Africa pre-arabo, la Nerezza era già associata a uno status sociale inferiore, ed esisteva un “culto della superiorità” di alcuni arabi che non si consideravano Africani bensì bianchi (Lydon 2015), caratterizzando la zona sub-sahariana come un Altro geografico (El Hamel 2013). Con la conquista araba del Nord Africa nel VII secolo, le guerre e le razzie intensificarono la Nerezza, che divenne metonimica della schiavitù (Gross-Wyrtzen 2023: 642), e crearono

una nuova situazione in termini di relazioni “razziali” (Lewis 1990: 18; Segal 2002: 46). La linea del colore legittimava la cattura e la messa in schiavitù di individui dell’Africa Centrale e Occidentale (Goldenberg 2005: 133), e successivamente tale tendenza si fece più marcata in concomitanza con l’inizio della tratta atlantica (Lovejoy 1989, 2004).

Gli ‘*abid* Ghbonton: una storia di marginalità

- 12 Per raggiungere El Gosbah, la parte della municipalità di Sidi Makhoulf dove risiede la più grande comunità di ‘*abid* Ghbonton, si prende un piccolo minibus di campagna dal piazzale all’ingresso del paese e si attraversano stradine sterrate e dissestate. Il paese si sviluppa su di una sola via che va verso “l’alto” (*fūq*), dove ci sono una piccola infermeria, qualche caffè, degli alimentari e un mercato settimanale. Quasi tutti gli abitanti di El Gosbah appartengono al lignaggio degli ‘*abid* Ghbonton, tranne alcuni gruppi famigliari del lignaggio degli Ghbonton che vivono nella parte più alta del villaggio. Gli Ghbonton, che vivono nella parte superiore del villaggio, appartengono a un lignaggio di ‘*ahrār* e si razzializzano e vengono razzializzati come bianchi. L’antropologo Mohammed Jouily, che ha studiato la comunità negli anni Novanta, ha definito il rapporto tra i due lignaggi un “rapporto speculare”, di “alleanza e relazione” (Jouily 1994: 56-57).
- 13 I due etnonimi richiamano in modo molto evidente la storia della schiavitù trans-Sahariana nella regione, che ha raggiunto il suo apogeo sotto la dominazione Ottomana (1574-1881) (Montana 2013: 10). La schiavitù in Tunisia fu costituita da istituzioni multiple (concubinaggio, servitù domestica, servitù militare), ed ebbe due facce “razziali”, dal momento che furono importati sia schiavi bianchi – d’élite – (Oualdi 2016) che Neri. Gli schiavi Neri provenivano dall’Impero del Kanem Borno, nell’attuale Nigeria del Nord (Wright 2007), ed erano impiegati in mansioni perlopiù agricole e domestiche, come la coltivazione dei datteri e la crescita e l’accudimento dei bambini. L’elevata richiesta di concubine Nere ha fatto sì che i prezzi delle schiave aumentassero notevolmente (Larguèche 2002) e che le unioni miste, tra padroni arabi e bianchi e concubine Nere, fossero legali e molto comuni¹⁷.
- 14 Nonostante la storiografia occidentale abbia a lungo trascurato la tratta trans-Sahariana in favore della più nota trans-Atlantica (Hunwick, Powell 2002: IX), la Tunisia ha ricevuto un’attenzione particolare da parte degli storici per via della precoce abolizione della schiavitù da parte del sovrano Ahmed Bey nel 1846 (Montana 2013). L’abolizione fu però poco recepita e anzi apertamente osteggiata nel Sud, dove i proprietari di schiavi continuarono a tenere forza lavoro nelle campagne, grazie ad alcune istituzioni islamiche che dissimulavano una condizione simil schiavile. Una di esse, nota come *wala’*, creava un rapporto di patronato o clientelaggio (Medici 2005: 166), in cui gli schiavi liberati venivano riconnessi al lignaggio dei padroni e ne prendevano il nome, aggiungendo però ‘*abid* o *shuwāshīn* ad esso (Dali 2005: 940), e ponendosi in questo modo in una condizione di subordinazione. Il rapporto prevedeva che gli ex schiavi continuassero a svolgere alcuni lavori per i vecchi padroni gratuitamente (Dali 2005: 935), come la preparazione dei loro matrimoni, il raccolto, e altre mansioni domestiche.
- 15 Il lignaggio degli ‘*abid* Ghbonton apparve nei documenti ufficiali solo nel 1892, quando il Protettorato francese indisse un censimento per controllare la popolazione riottosa del Sud e per contrastare l’elusione fiscale della *majba*, una tassa Ottomana

particolarmente detestata e che gravava in misura maggiore sulle popolazioni rurali (Perkins 2014: 61). In quella data, gli ufficiali francesi registrarono la presenza degli *chouachin* (*shuwāshīn*) Ghbonton¹⁸, anche definiti «*negroes* (*sic*) detti *chouachin* degli Ghbonton»¹⁹, indicando come i due lignaggi, gli *shuwāshīn* e gli *ahrār*, fossero già divisi ai tempi. Da questi documenti appare evidente, inoltre, che gli *‘abid* Ghbonton fossero denominati *shuwāshīn* nei documenti ufficiali e che avessero un loro *shaykh*. In un documento in data 30 ottobre 1893, il generale Leclerc comunicava al Résident General (il responsabile coloniale) che era stato effettuato un tentativo di unire le quattro tribù (*tribus*)²⁰ Ghbonton sotto lo *shaykh* della tribù degli Awled²¹ Youssef, una tribù degli *ahrār* Ghbonton. Tuttavia, sempre nello stesso documento, si affermava che l'unione non era stata possibile per motivi «di colore»²² (*lūn*). Secondo Jouily, la divisione tra *ahrār* e *shuwāshīn* era avvenuta da poco, ed era stata richiesta dagli *shuwāshīn* stessi, che erano alla ricerca di un loro posto nella società (Jouily 1994).

- 16 Come molte altre popolazioni arabe, a partire dal gruppo più grande, in questo caso la *qabila* Ouarghemma, molteplici sottogruppi, tribù e lignaggi si scindono secondo linee agnatiche, dando vita a uno schema segmentario²³ che sancisce un sistema complesso di alleanze (Ferchiou 1992). Gli Ghbonton, sottogruppo appartenente agli Ouarghemma, si dividono in varie tribù: «gli Ghbonton sono gli Awled Mehemed, gli Awled Youssef, gli Awled Abdallah e noi, gli *shuwāshīn*»²⁴. È interessante notare come gli *‘abid* Ghbonton nominino la loro tribù per ultima, e come usino in modo intercambiabile *shuwāshīn* e *‘abid* per autodefinirsi. Nonostante il chiaro riferimento alla schiavitù, è impossibile sapere con certezza l'origine del loro lignaggio. Alcuni rifiutano con veemenza un passato schiavile, mentre altri lo considerano una possibilità: «ovviamente ci sono stati schiavi qui, che sono stati portati dal Sud, ma è stato tanto tempo fa»²⁵.

- 17 Probabilmente un rapporto schiavile è stato successivamente inquadrato nell'istituzione islamica *wala'*, che ha concesso al lignaggio degli *shuwāshīn* Ghbonton un appezzamento di terra in cui insediarsi. Verosimilmente essi sono stati nominati *‘abid* in un secondo momento, per rimarcare la gerarchia “razziale” (Jouily 1994) in un periodo in cui la struttura sociale tunisina stava cambiando, permettendo una maggiore mobilità sociale interna, nei decenni che seguirono l'indipendenza (1956) (Dakhliā 1990; Abdelhamid, Elfargi 2017: 48). In ogni caso, le leggende che gli *‘abid* Ghbonton narrano sulla propria origine si riferiscono a una fondazione recente del loro villaggio, e ad un passato in cui una relazione parentale li legava alle altre tribù di *ahrār* Ghbonton, nelle quali era stata assimilata una donna Nera:

Ci sono quattro tribù e noi siamo i fratelli degli Awled Abdallah. Il loro padre era bianco, e ha sposato una donna Nera [*abda*, femminile singolare di *‘abid*] della nostra tribù. È per questo che siamo chiamati *‘abid*. Quest'uomo era sposato anche a una *hurra* [femminile singolare di *ahrār*] prima della *abda*, e la storia è rimasta così, bianchi e Neri sono fratelli²⁶.

- 18 Nel sud-est tunisino, la memoria storica viene inquadrata dalle leggende di fondazione, che partono dal punto di vista del lignaggio (Dakhliā 1990: 34) e pongono grande enfasi sul fondatore eponimo. A differenza degli altri lignaggi, ciò che emerge con forza dai racconti degli anziani degli *‘abid* Ghbonton è la mancanza di antenato comune: «noi siamo sempre alla ricerca di nonni (*ajdūd*)»²⁷. Su questo punto, un mio interlocutore mi riferì:

Sì, senti che questa parola [*‘abid*] è inferiore rispetto ad altre parole (*taḥassihā kilma ‘aqall min lukhryn*). Ti dico questo perché adesso altri nomi hanno origine dal nome del nonno, ma *shuwāshīn* ... C'è dell'inferiorità (*fihā alnaqaṣ*) in questo nome, anche

nel nostro pezzo di terra: loro [gli *'abid* Ghbonton nel passato] lavoravano per gli altri fratelli. Sì, lavoravano, e la storia è difficile da conoscere²⁸.

- 19 Nelle leggende, il “nonno” è il padre fondatore, cioè l’antenato comune eponimo, che, dove si insedia, fonda il villaggio dove vivono i suoi discendenti (Ferchou 1992). Spesso le leggende di fondazione narrano di un movimento del padre fondatore da un luogo esterno a uno interno alla Tunisia (Hénia 2015), cosa che conferisce santità e onore al lignaggio che ne porta il nome. La leggenda di fondazione della *qabīla* degli Ouarghemma rintraccia lo spostamento del fondatore da Saguia El Hamra, villaggio nel Marocco meridionale, similmente ad altre tribù del Sud tunisino (Bédoucha 1987: 174, Hénia 2015). Gli *'abid* Ghbonton, come strategia per negoziare uno status sociale e “razziale” più alto, si riconnettono genealogicamente agli Ouarghemma, a differenza di altri lignaggi Neri, che, ricalcando lo stesso schema genealogico e di legittimazione degli *'ahrār*, riconnettono la propria genealogia a un santo Nero, spesso servitore dei santi liberi, come Sidi Marzug (Dakhliā 1990: 119-120). «È venuta la TV e ci ha detto che veniamo dal Ghana. Non credo, noi veniamo da Saguia El Hamra»²⁹, mi disse una volta Houssein, un fabbro di circa quarant’anni, commentando un programma televisivo.
- 20 L’origine degli *'abid* Ghbonton è vaga o non presente nelle loro leggende. La mancanza di un antenato eponimo si intreccia infatti con la mancanza di *'aṣl*, “origine”, ma intesa qui in senso ampio come “origine araba”. Un anziano mi narrò una leggenda che iniziava con: «non siamo originali (*'aṣliyyīn*) dal nome del padre»³⁰. Nel Sud della Tunisia, tutti hanno diritto a un’origine, o meglio, «il privilegio di avere un passato appartiene a tutti» (Dakhliā 1990: 102), ma gli *'abid* Ghbonton non possono vantare un’origine certa, bensì una vaga, priva di un fondatore, sicuramente non araba e non autoctona. L’origine, per gli *'abid* Ghbonton come nella maggior parte del mondo arabo, non è qualcosa da relegare al passato, ma interviene attivamente nel presente, secondo quello che è stato definito dall’antropologo Andrew Shryock “immaginazione genealogica”, un dispositivo che connette la temporalità verticalmente, al punto che parlare degli individui oggi e commentarne l’origine significa definirli attraverso un passato genealogico immaginato (Shryock 1997: 11). La nozione di *'aṣl* è connessa concettualmente a quella di *sharaf*, “onore”, che investe i lignaggi che possono vantare un’ascendenza (*nasab*) prestigiosa o addirittura nobile, che si riconnette cioè al Profeta (Ferchou 1992: 81). Di contro, chi non può vantare un’origine certa e prestigiosa, come gli *'abid* Ghbonton, possiede un capitale sociale e un onore inferiore, similmente ad altri contesti arabi e mediterranei (Peristiany 1966; Bourdieu 1977). Questa mancanza di genealogie profonde ha delle ripercussioni “razziali”: la Nerezza è un’assegnazione che interseca il colore della pelle, il capitale sociale e la mancanza di origine certa. Anche le componenti autoctone della Tunisia, i lignaggi Amazigh, vengono spesso razzializzati come Neri³¹ (Dakhliā 1990: 62), avendo un’origine sì autoctona, ma non araba e non prestigiosa. La loro razzializzazione si sovrappone a delle traiettorie di marginalizzazione sociale e geografica (Abrous, Claudot-Hawad 1999; Servier 2003).

“Se diventa Nera non avrà un buon marito”: significati della Nerezza

- 21 Il “segreto pubblico” che ammantava la schiavitù nel Sud tunisino è funzionale a mantenere la coesione sociale all’interno e tra i lignaggi³², e spesso il passato è ammantato da un vero e proprio oblio (Dakhliā 1990: 119). Se raramente si parla di

schiavitù, però, la Nerezza è un argomento molto comune, che è emerso più volte durante le interviste e le conversazioni informali. La comunità degli *'abid* mi ha accettato come ospite e interlocutrice fin da subito, il che mi ha permesso di sollevare questioni delicate nell'intimità delle loro case. Grazie al mio posizionamento di genere ho potuto indagare questioni estetiche e matrimoniali legate alla Nerezza, che spesso emergevano spontaneamente dalle conversazioni serali mentre guardavo la televisione con le donne del villaggio.

- 22 La Nerezza per gli *'abid* Ghbonton è spesso ascrivita dall'esterno, dai lignaggi *'ahrār*, al contrario di quello che accade durante il processo di auto-assegnazione ufficiale della "razza" negli Stati Uniti. Ad uno sguardo più attento, i vocabolari della "razza" sono esemplificativi di come la Nerezza sia considerata "eccezionale" rispetto al primato della pelle chiara: se gli *'ahrār* raramente usano il colore per definirsi, le categorie sociali degli *shuwāshīn* e *'abid* vengono "nerificate" tramite i termini *'asmar*, marrone (maschile singolare) e il più derogatorio *kahlūsh*, vezzeggiativo di *kuhl* (maschile singolare), Nero. A Gosbah, come in altre zone della Tunisia (Abdelhamid, Elfargi 2017: 45), i Neri vengono anche definiti *wuṣṣān* (plurale del sing. masch. *waṣīf*), servitori: Saadia Mosbah mi raccontò che, mentre faceva sensibilizzazione nelle scuole contro il razzismo, sentì i bambini dire che tra i colori, oltre al rosso, al verde, e al giallo, c'era il *waṣīf*, il nero³³. Questi esempi etnografici corroborano l'ipotesi che la Nerezza sia in Tunisia spesso metonimica della schiavitù.
- 23 Inoltre, è diffusa la percezione (soprattutto tra gli *'ahrār*) che la Nerezza non sia "autoctona". Molti miei interlocutori Neri lamentano spesso di ricevere l'insulto *«imshi bledak»*, "tornatene al tuo paese", mostrando come sia ancora vivida nella mente dei tunisini l'assimilazione tra Nerezza e un'origine schiavile. In altre parti della Tunisia, soprattutto nelle città, i Neri sono relegati agli ambiti della magia e della stregoneria³⁴, in base all'assunto secondo il quale essi siano "meno musulmani" dei tunisini bianchi (Schmitz 2012)³⁵. Nell'Islam, infatti, la pratica della stregoneria è *haram*, proibita. Quest'assegnazione intreccia il livello occupazionale dei Neri tunisini, la loro presunta non-arabità e la storia dell'importazione di individui pagani dall'Africa sub-sahariana.
- 24 Nella vita quotidiana degli *'abid* Ghbonton, lo spazio di contatto tra loro e gli *'ahrār* Ghbonton è principalmente il villaggio di Sidi Makhlof, dove gli *'abid* Ghbonton si recano per accedere a servizi come la scuola superiore, l'ospedale, la farmacia e la posta. La bianchezza determina chi può occupare spazi e chi no: si vedono spesso file distinte per lignaggio, e gruppetti di giovani che si ritrovano nei café a seconda dell'appartenenza "razziale". Tuttavia, i rapporti tra i membri dei due gruppi sono improntati alla pacifica convivenza e, similmente ad altri contesti del Sud tunisino (Abdelhamid, Elfargi, 2017), le tensioni "razziali" si manifestano principalmente negli stereotipi associati ai Neri e nei matrimoni misti. Gli *'abid* Ghbonton lottano quotidianamente con il preconcetto che li descrive come disonesti, aggressivi e privi di moralità: «[gli *'ahrār*] mi hanno accusato di aver rubato dei soldi da un minibus, sono venuti qui [a El Gosbah] e hanno urlato "gli *'abid* hanno rubato i soldi"!»³⁶. La bibliotecaria di Sidi Makhlof mi ha guardato con sconcerto quando le ho detto che vivevo tra gli *'abid* Ghbonton: «ma sono poveri e...non hai paura?»³⁷.
- 25 I matrimoni misti sono il tabù più difficile da superare, la vera e propria "linea rossa" (Abdelhamid, Elfargi 2017: 50). L'ossessione per le unioni "interrazziali", che tendono a diventare un problema pubblico quando producono prole (Holt 2002), è stata descritta come un aspetto ricorrente del pensiero razzista dalla schiavitù e dal colonialismo in

poi (Stoler 2010). In Tunisia il forte sanzionamento sociale delle unioni miste, soprattutto tra donne bianche e uomini Neri, deriva dal consolidamento delle gerarchie “razziali” e dei privilegi degli *’ahrār* in un periodo in cui la schiavitù era legale. Recentemente, tuttavia, alcune donne appartenenti a lignaggi *’ahrār* si sono sposate con giovani *’abid* Ghbonton, da quando le relazioni socio-economiche tra lignaggi sono cambiate e alcuni *’abid* hanno acquisito terre e proprietà grazie al lavoro nel settore turistico della regione³⁸ e all’emigrazione degli *’ahrār*. Matrimoni misti tra *’abid* Ghbonton e Ghbonton sono, tuttavia, impensabili, e socialmente sanzionati con l’espulsione dal lignaggio degli *’ahrār*. Yassin, un giovane uomo di trent’anni, appartenente al lignaggio degli *’abid* Ghbonton, mi disse con sconforto: «i più vicini sono i più razzisti. Ho chiesto in moglie quattro donne e [gli *’ahrār* Ghbonton] hanno sempre detto di no»³⁹.

- 26 L’unica coppia mista tra un *’abd* Ghbonton e una *hurra* Ghbonton è diventata così famosa da essere stata ripresa da media nazionali e internazionali⁴⁰. Una quindicina di anni fa una donna, Soulef, scappò da una famiglia di *’ahrār* Ghbonton per sposare Ameer, appartenente al lignaggio degli *’abid* Ghbonton, e si trasferì a El Gosbah. La famiglia di lei reagì con sdegno, espellendola e tagliando i rapporti con lei e con i nipoti. La durezza della reazione mostra come il rapporto tra i due lignaggi sia ancora denso di significati che affondano le radici nel passato. Secondo il modello preferenziale del matrimonio arabo le donne tendono a sposarsi all’interno del loro lignaggio, preferibilmente con il cugino parallelo patrilineare (Fabiatti 2016: 181). Tuttavia, l’espulsione familiare e sociale di Soulef va oltre le norme consuetudinarie ed è invece da interpretarsi come una dura sanzione all’ipogamia, intesa come lo “sposarsi verso il basso”, cioè con un presunto discendente di schiavo. Agli occhi degli Ghbonton, infatti, gli *’abid* Ghbonton sono ancora visti come discendenti di schiavi, nello specifico i discendenti dei loro schiavi.
- 27 Avendo vissuto prevalentemente nello spazio assegnato alle donne, ho potuto notare come l’ineguaglianza “razziale” non fosse distribuita equamente, e come anzi l’interconnessione tra vari sistemi di dominio (“razziale” e di genere) si manifestasse a partire dai discorsi sulla Nerezza. Le donne del lignaggio degli *’abid* Ghbonton tracciano una linea molto diretta tra Nerezza e bruttezza, legando entrambe alle scelte matrimoniali. Khoulood, una ragazza che ricorre consistentemente al make-up per celare il colore della sua pelle, mi disse, riferendosi a sua figlia: «guarda, i capelli le stanno diventando ricci. Non diventerà *samrā* [femminile di *’asmar*, “marrone”]?»⁴¹. Per Khoulood, la Nerezza non è un mero colore, ma uno strumento di dominio che relega le donne in una posizione di inferiorità sociale, non permettendo loro di accedere alla mobilità sociale tramite il matrimonio: «se diventa Nera...non avrà un buon marito»⁴².

Conclusioni

- 28 Tempo dopo che ebbi lasciato il mio campo nel Sud della Tunisia, nel 2020, le immagini dell’assassinio di George Floyd a Minneapolis, negli Stati Uniti, fecero il giro del mondo, portando all’attenzione mondiale il movimento Black Lives Matter (BLM), impegnato nella lotta contro il razzismo. Le lotte di BLM hanno avuto il merito di spostare l’attenzione da un razzismo personale e individuale ad uno sistemico e globale (Taylor 2016; Gilmore 2023), e si sono diffuse ben oltre i confini statunitensi. Ben presto gli immaginari e i vocabolari della lotta antirazzista sono approdati nel Maghreb, dove

hanno trovato terreno fertile dopo il 2011. Seguendo questo spostamento, è utile chiedersi quali siano queste grammatiche della “razza”, e se un movimento nello spazio non rischi di deistoricizzarle, rendendole poco aderenti a dei contesti non Occidentali. Andando oltre l’eccezionismo americano, infatti, si può notare come le idee “razziali” in contesti altri si siano create negli interstizi di diverse culture “razziali”, che non possono essere ricondotte esclusivamente al colonialismo, alla schiavitù trans-Atlantica e alla modernità capitalistica. Lo studio della comunità degli ‘*abid* Ghbonton ci richiama alla necessità di studiare la “razza” all’interno della sua contingenza storica, andando oltre la mera enfasi sul colore. La Nerezza presso gli ‘*abid* Ghbonton è infatti costruita su dei processi di razzializzazione che attingono sia ai tratti fenotipici che alla mancanza di un’origine certa e araba. La storia di questa comunità inoltre mette in discussione le “genealogie corte” della “razza” così come viene spesso presentata in Occidente, cioè come un concetto legato indissolubilmente alla modernità e al colonialismo. Per affrontare il razzismo in modo efficace è necessario dunque sviluppare dei corpus teorici e di prassi che evitino le categorie fisse, transculturali, transnazionali o naturali (Hall, Mellino, 2006), studiando il pensiero sulla differenza all’interno del suo contesto locale.

BIBLIOGRAFIA

Abbassi D., 2008 «Le Maghreb dans la construction identitaire de la Tunisie postcoloniale», in *Critique internationale*, XL: 115-37.

Abdelhamid M. et al. (éd.), 2017 *Etre noir, ce n'est pas une question de couleur: Rapport d'enquête: les représentations du racisme chez les noirs de Tunisie*, Nirvana Editions, Tunis.

Abdelhamid M., 2016 «Bourguiba raciste: L'incroyable destin de Slim Marzouk», in *Kapitalis*: <https://kapitalis.com/tunisie/2016/06/21/bourguiba-raciste-lincroyable-destin-de-slim-marzouk/> (ultima consultazione: 28 ottobre 2024).

Abdelhamid M., Elargi A., 2017 «Kébili: un racisme et des représentations évolutives?», in M. Abdelhamid et al. (éd.), *Etre noir, ce n'est pas une question de couleur: Rapport d'enquête: les représentations du racisme chez les noirs de Tunisie*, Nirvana Editions, Tunis: 43 – 64.

Ahmed S., 2015 «Race as Sedimented History», in *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies*, VI: 94-97.

Aïdī H. et al., 2021 «Racial Formations in Africa and the Middle East: A Transregional Approach», *POMEPS Studies*, XLIV.

Bangstad S., Fuentes A., 2023 «Race and Racism» in *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*: www.anthroencyclopedia.com/entry/race-and-racism (ultima consultazione: 28 ottobre 2024).

Bédoucha G., 1987 *L'eau, l'amie du puissant»: une communauté oasienne du sud-tunisien*, Ordres sociaux, Paris.

- Bellagamba A., 1987 «“Silence is Medicine!” The End of Slavery and the Promotion of Social Coexistence in Post-Abolition Gambia», in G. Klute, B. Embalo (eds.), *The problem of violence: local conflict settlement in contemporary Africa*, R. Köppe, Köln.
- Ben Abdeljelil M., 2003 «L’art des poètes chanteurs A’bid Ghbonten du Sud tunisien comme pratique et comportement spectaculaire organisé (approche ethnoscéénologique)», Tesi di dottorato, Paris VIII, Paris.
- Bentahar Z., 2011 «Continental Drift: The Disjunction of North and Sub-Saharan Africa» in *Research in African Literatures*, vol. 42, n. 1: 1-13.
- Bourdieu P., 1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Bourdieu P., Wacquant L., 1999 «On the Cunning of Imperialist Reason» in *Theory, Culture & Society*, XVI: 41-58.
- Casadei T., 2021 *Il rovescio dei diritti umani*, Derive Approdi, Bologna.
- Cavalli-Sforza L. L. et al., 2000 *Storia e geografia dei geni umani*, Adelphi, Milano.
- Chakrabarty D., 2007 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, N.J., US.
- Challand B., 2023 *Violence and representation in the Arab uprisings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Clarke K., Thomas D., 2006 *Globalization and race: transformations in the cultural production of blackness*, Duke University Press, Durham.
- Copertino D., 2020 «Libertà, dignità, autorità. Il processo rivoluzionario tunisino e l’attivismo islamico in una prospettiva politico-antropologica» in *EtnoAntropologia*, VIII: 73-101.
- Cordova G., 2023 *Karim e gli altri*, Rosenberg and Sellier, Torino.
- D’Agostino G., Kilani M. (a cura di), 2011 *Archivio Antropologico Mediterraneo*, anno XII/XIII, n. 13 (2), numero monografico dedicato alle rivoluzioni arabe.
- Dakhli J., 1990 *L’oubli de la cité: la mémoire collective à l’épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Découverte, Paris.
- Dali I. M., 2005 «De l’esclavage à la servitude: Le cas des Noirs de Tunisie» in *Cahiers d’études africaines*, XLV: 935-56.
- Davis A.Y. et al., 2018 [1981] *Donne, razza e classe*, Alegre, Roma.
- Delgado R. et al., 2017 *Critical Race Theory: An Introduction*, 3rd edition, New York University Press, New York.
- El Hamel C., 2013 *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Evans-Pritchard E. E., 1940 *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Clarendon Press, Oxford.
- Evans-Pritchard E. E., 1963 *The Sanusi of Cyrenaica*, Clarendon Press, Oxford.
- Fabietti U., 2016 *Medio Oriente. Uno sguardo antropologico*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Favole A., Allovio S., 2015 «Razza. Un’invenzione nefasta senza valore scientifico. “Aboliamo il termine”», in *il Corriere della Sera*, 1 febbraio 2015.
- Ferchiou S. (éd.), 2015 *Hasab wa nasab: parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, CNRS, Paris.

- Garuba H., 2008 «Race in Africa: Four Epigraphs and a Commentary» in *Pmla-Publications of The Modern Language Association of America*, vol. 123, n. 5: 1640-48.
- Gilmore R. W., 2023 *Abolition Geography: Essays towards Liberation*, Verso Book, London.
- Glassman J., 2023 *War of Words, War of Stones: Racial Thought and Violence in Colonial Zanzibar*, Indiana University Press, Bloomington.
- Goldenberg D. M., 2005 *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Chirstianity, and Islam*, Princeton University Press, Princeton.
- Gross-Wyrtzen L., 2023 «“There Is No Race Here”: On Blackness, Slavery, and Disavowal in North Africa and North African Studies», in *The Journal of North African Studies*, XXVIII: 635-65.
- Hall B. S., 2011 *A history of race in Muslim West Africa, 1600 – 1900*, Cambridge University Press, New York.
- Hall S., 1980 «Race, Articulation and Societies Structured in Dominance», in UNESCO, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, UNESCO publishing: 16-56.
- Hall S., Mellino M., 2006 *Il soggetto e la differenza: per un’archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Meltemi, Roma.
- Hénia A., 2015 «Mémoires d’origine et gestion communautaire de l’intégration en Tunisie (XVII^e-XIX^e siècles)», in *EtnoAntropologia*, III: 73-88.
- Hollinger D. A., 2005 «The One Drop Rule & the One Hate Rule», in *Daedalus*, CXXXIV: 18-28.
- Holt T., 2002 *The Problem of Race in the 21st Century*, Harvard University Press, Cambridge.
- Honwana A., 2013 *Youth and revolution in Tunisia*, Zed Books Ltd, London.
- Hunwick J. O., Powell E. T., 2002 *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Markus Wiener Publishers, Princeton.
- Jankowsky R. C., 2022 *Stambeli: Music, Trance, and Alterity in Tunisia*, University of Chicago Press, Chicago.
- Jouily M., 1994 *Societies of memory – societies of forgetness. An Anthropological study about a black minority in South Tunisia*, Ceres Publication, Tunis (in arabo).
- Khannous T., 2013 «Race in Pre-Islamic Poetry: The Work of Antara Ibn Shaddad», in *African and Black Diaspora: An International Journal*, VI: 66-80.
- Kilani M., 2014 *Quaderni di una rivoluzione. Il caso tunisino e il mutamento sociale nel mondo contemporaneo*, Elèuthera, Milano.
- Kilani M., 2023 «Race (racisme) ou la mal-mesure de l’humain», in *Séminaire international “Racisme et antiracisme en Tunisie et dans le monde à travers l’histoire”*, 1^o maggio 2023, Tunis.
- Larguèche A., 2002 *Les ombres de la ville: pauvres, marginaux et minoritaires à Tunis (XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles)*, Centre de publication universitaire, Tunis.
- Lecocq B., 2015 «Distant Shores: A Historiographic View on Trans-Saharan Space», in *The Journal of African History*, LVI: 23-36.
- Lewis B., 1992 *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*, Oxford University Press, Oxford.
- Lovejoy P.E., 1989 «The Impact of the Atlantic Slave Trade on Africa: A Review of the Literature» in *The Journal of African History*, XXX: 365-94.

- Lovejoy P.E., 2004 *Slavery on the Frontiers of Islam*, Markus Wiener Publishers, Princeton.
- Ltifi A., 2020 «Black Tunisians and the Pitfalls of Bourguiba's Homogenization Project» in *Project on the Middle East Political Science*: <https://pomeps.org/black-tunisians-and-the-pitfalls-of-bourguibas-homogenization-project>.
- Ltifi A., 2021 «Disarticulating Blackness or the Semantics of (Anti)Blackness in Tunisia» in *Project on the Middle East Political Science*: <https://pomeps.org/disarticulating-blackness-or-the-semantics-of-antiblackness-in-tunisia>.
- Lydon G., 2005 «Writing Trans-Saharan History: Methods, Sources and Interpretations across the African Divide» in *The Journal of North African Studies*, X: 293-324.
- Lydon G., 2015 «Saharan Oceans and Bridges, Barriers and Divides in Africa's Historiographical Landscape» in *The Journal of African History*, LVI: 3-22.
- Mazouz S., 2020 *Race*, Anamosa, Paris.
- Medici A. M., 2005 «"Chiudere la porta della schiavitù". Tunisi 1816 – 1846», in A. Bellagamba et al. (a cura di), *La dipendenza: antropologia delle relazioni di dominio*, Argo, Lecce.
- Menin L., 2020 «Introduction. Slavery and the Racialization of Humanity: Coordinates for a Comparative Analysis» in *Antropologia*, VII: 7-32.
- Miles R., 1993 *Racism after «Race Relations»*, Routledge, London.
- Montana I. M., 2013 *The Abolition of Slavery in Ottoman Tunisia*, University Press of Florida, Gainesville.
- Oualdi M., 2016 «Mamluks in Ottoman Tunisia: A Category Connecting State and Social Forces», in *International Journal of Middle East Studies*, XLVIII: 473-90.
- Parikh S., 2023 «In Search of the Black "Ghetto": Racial and Spatial Stigma in Tunisia», in *Urban Politics of the Middle East*, XLIX, POMEPS: 73-80.
- Peristiany J. G., 1966 *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, University of Chicago Press, Chicago.
- Perkins K. J., 2014 *A History of Modern Tunisia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Peters E. L., 1967 «Some structural aspects of the feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica», in *Africa: Journal of the International African Institute*, XXXVII: 261-282.
- Pierre J., 2013 «Race in Africa Today: A Commentary», in *Cultural Anthropology*, XXVIII: 547-51.
- Pierre J., 2020 «Slavery, Anthropological Knowledge, and the Racialization of Africans», in *Current Anthropology*, LXI: S220-31.
- Pouessel S., 2012a «Introduction» in S. Pouessel (sous la direction de), *Noirs au Maghreb. Enjeux identitaires*, Khartala, Tunis.
- Pouessel S., 2012b «Les marges renaissantes: Amazigh, Juif, Noir. Ce que la révolution a changé dans ce "petit pays homogène par excellence" qu'est la Tunisie» in *L'Année du Maghreb*, VIII: 143-60.
- Pouessel S., 2012c *Noirs au Maghreb: enjeux identitaires*, Khartala, Tunis.
- Powell E. T., 2012 *Tell This in My Memory: Stories of Enslavement from Egypt, Sudan, and the Ottoman Empire*, Stanford University Press, Stanford, California.
- Rahal A., 2000 *La communauté noire de Tunis: thérapie initiatique et rite de possession*, l'Harmattan, Paris.

- Robinson C., 1983 *Black Marxism: the making of the black radical tradition*, Zed, London.
- Rossi B., 2015 «African Post-Slavery: A History of the Future» in *The International Journal of African Historical Studies*, XLVIII: 303-24.
- Scaglioni, M., 2020 *Becoming the 'abid. Lives and Social Origins in Southern Tunisia*, Ledizioni, Milano.
- Schmitz J., 2012 «La question noire à partir du Nord ou du Sud du Sahara: entre la mise en "culture" et le déni d'islam (Maroc/Mauritanie/Sénégal)» in S. Pouessel (sous la direction de), *Noirs au Maghreb: enjeux identitaires*, Khartala, Tunis.
- Segal R., 2002 *Islam's Black Slaves: A History of Africa's Other Black Diaspora*, Atlantic Books, London.
- Shryock A., 1997 *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*, University of California Press, Berkeley.
- 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», in *The American Psychologist*, LX: 16-26.
- Sneath D., 2023(2016) «Tribe», in F. Stein (a cura di) *The Open Encyclopedia of Anthropology*: <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/tribe>, ultima consultazione: 28 ottobre 2024.
- Stoler A. L., 2010 *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule: With a New Preface*, University of California Press, Berkeley.
- Tayeb L. O., 2021 «What Is Whiteness in North Africa?» in *Africa is a Country*: <https://africasacountry.com/2021/07/what-is-whiteness-in-north-africa> (ultima consultazione: 28 ottobre 2024).
- Taylor K. 2016 *From #BlackLivesMatter to Black Liberation*, Haymarket Books, Chicago.
- Thomas K., Zanetti G., 2005 *Legge, razza e diritti: la critical race theory negli Stati Uniti*, Diabasis, Reggio Emilia.
- Tilmatine M., 2016 «French and Spanish colonial policy in North Africa: revisiting the Kabyle and Berber myth», in *International Journal of the Sociology of Language*, CCXXXIX: 95-119.
- Tolan-Szkilnik P., 2023 *Maghreb noir: the militant-artists of North Africa and the struggle for a Pan-African, postcolonial future*, Stanford University Press, Stanford.
- Turchetti A., 2023 *Immagini e immaginari della nerezza: la "razza" in Marocco tra arte, politica e società*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Milano-Bicocca, Milano.
- Valensi L., 1986 «La Tour de Babel: Groupes et Relations Ethniques Au Moyen-Orient et En Afrique du Nord», in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, XLI: 817-38.
- Walz T., Cuno K. M., 2011 *Race and Slavery in the Middle East: Histories of Trans-Saharan Africans in Nineteenth-Century Egypt, Sudan, and the Ottoman Mediterranean*, The American University in Cairo Press, Cairo.
- Wright J., 2007 *The Trans-Saharan Slave Trade*, Routledge, London.

NOTE

1. Le parole Nero (e i suoi derivati) e Nerezza verranno trascritte con la lettera maiuscola, seguendo una riflessione che è emersa da gruppi di attivisti ed è stata ripresa da riviste e giornali. Si veda ad esempio il prestigioso New York Times, www.nytimes.com/2020/07/05/insider/

capitalized-black.html. L'uso delle maiuscole si prefigge di riconoscere i sistemi di oppressione presenti e passati che hanno sfruttato le persone Nere.

2. Tutte le parole arabe sono state traslitterate secondo il sistema di traslitterazione IJMES. La trascrizione 'abid verrà preferita ad 'abīd, perché gli attori stessi traslitterano il termine in questo modo. Tutte le traduzioni dal francese e dall'arabo sono mie.

3. Il termine ha un'origine ignota, e viene utilizzato nel Sud tunisino, in Libia e nel Sahara Orientale per indicare una categoria sociale intermedia tra 'abid e 'ahrār. Si riferisce a individui razzializzati come Neri che si sono insediati in un periodo più antico rispetto agli 'abid o che sono il risultato di unioni miste. Si veda Evans-Pritchard 1963: 42; Bédoucha 1987: 403; Montana 2013: 125. Il termine sembra essere il corrispettivo di *haratin* in Marocco: Valensi 1986: 827.

4. La parola contiene la radice ḥ - r - r, che significa libertà/libero.

5. La mia ricerca sul campo è stata finanziata dal progetto ERC SWAB (Shadows of Slavery in West Africa and Beyond, GA 313737), all'Università degli Studi di Milano-Bicocca. L'articolo è anche parte del progetto che ha ricevuto un finanziamento dal programma di ricerca e innovazione Horizon2020 (GA 949742 ERC-HealthXCross) all'Università Ca' Foscari di Venezia.

6. Per un'analisi di come queste discriminazioni territoriali si siano tradotte in espressioni politiche nel 2011 si veda anche Honwana 2013; Kilani 2014; Cordova 2023. Si veda anche D'Agostino, Kilani (2011), numero monografico di *Archivio Antropologico Mediterraneo* dedicato alle rivoluzioni arabe (anno XII/XIII, 2011, vol. 13, n. 2).

7. Intendo "razza" come un costrutto socio-culturale il cui fondamento biologico è inconsistente, come già evidenziato più volte da genetisti e antropologi fisici (Cavalli-Sforza et al. 2000), ma ribadisco la mia "presa di campo" nel non voler abbandonare il termine, come altrimenti indicato dagli antropologi Adriano Favole e Stefano Allovio (2015). Se la "razza" è finzione, infatti, il razzismo è reale (Smedley, Smedley 2005), e necessita di strumenti espliciti per combatterlo. Il termine verrà posto tra virgolette lungo il testo per evidenziarne il carattere costruito.

8. Devo questa illuminante espressione a una conversazione con la collega geografa Leslie Gross-Wrytzen nel marzo 2024.

9. Si veda ad esempio la pubblicazione a opera di ricercatori e attivisti dal titolo significativo *Etre noir, ce n'est pas une question de couleur* (Abdelhamid et al. 2017).

10. Va detto, però, che il poeta nigeriano Harry Olúdáre Garuba era persuaso che le costruzioni precoloniali di differenza non potessero essere definite "razziali", ma che si fossero trasformate in categorie "razziali" solo con l'avvento del colonialismo, che ha fatto della "razza" in Africa un concetto moderno (Garuba 2008).

11. Quest'espressione è stata coniata dallo storico di origine marocchina Chouki El Hamel per il Marocco: El Hamel (2013).

12. Le associazioni più attive sul territorio tunisino sono la già citata M'nemty, le associazioni ADAM (chiusa nel 2012) e Anbar, oltre alle associazioni che si occupano generalmente di diritti umani come FTDES (Forum Tunisien pour le Droits Economiques et Sociaux) e Minority Rights Group International, tra le altre. Si vedano anche le pagine Facebook "Assurance de la citoyenneté sans discrimination de couleur", "Les Noires en Tunisie" (in arabo "Contro il razzismo in Tunisia"), "je suis fier d'être black" e "témoignages pour dénoncer la discrimination de couleur".

13. La legge 50-2018: Loi organique n° 2018-50 du 23 octobre 2018, relative à l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale - Tunisie - Legal Databases (legislation-securite.tn).

14. Per una panoramica di questi studi in italiano: Thomas, Zanetti (2005).

15. Ad esempio, gli illustri studiosi Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant hanno sostenuto che, attraverso dei canali privilegiati (tra cui l'accademia e i movimenti politici e sociali), delle nozioni di "razza" dicotomica (bianco/nero) siano state imposte in contesti storico-geografici non occidentali e che, quindi, si possa parlare di imperialismo culturale e accademico (Bourdieu, Wacquant 1999). La loro teoria è stata duramente contestata (B. S. Hall 2011), in quanto non

terrebbe in conto le continue rinegoziazioni di questo significante fluido tra livelli globali e locali.

16. Si pensi, ad esempio, alla struttura governativa delle colonie: l'Algeria, la perla dell'Impero coloniale francese, afferiva al Ministero dell'Interno, la Tunisia e il Marocco a quello degli Affari Esteri, e tutte le altre colonie – incluse quelle sub-sahariane – a quello delle Colonie. Si veda Tolan-Szklilnik 2023: 164.

17. Il Corano stesso, testo sia religioso che giuridico, sancisce la possibilità di prendere in moglie delle schiave concubine, si veda la sura 4:25: <https://quran.com/4>.

18. Archives Nationales de Tunisie (da qui in poi ANT), Série A, Carton 182, Dossier 19/3, 1889-1893. Documento datato 22 ottobre 1892.

19. ANT Série A, Carton 182, Dossier 19/3, 1889-1893, documento datato 9 ottobre 1892.

20. Il termine tribù è stato abbandonato dall'analisi socio-antropologica (Sneath 2023 [2016]) ma lo uso come termine etnografico locale piuttosto che analitico. Si tratta, infatti, di un termine emico che viene comunemente usato dai tunisini quando si esprimono in francese (*tribu*).

21. Awled sta per “figli di” ed è molto comune negli etnonimi nel Sud tunisino.

22. ANT Série A, Carton 182, Dossier 19/5, 1908, documento datato 30 ottobre 1893.

23. Come è noto, il modello sociale segmentario è stato teorizzato in situazioni di guerra o faida (Evans-Pritchard 1940) ed è stato successivamente criticato per la sua rappresentazione idealistica e lontana dalle pratiche sociali reali (Peters 1967). L'illustre sociologo Pierre Bourdieu, nello studio di alcuni villaggi cabili (in Algeria), distingue tra una parentela di rappresentanza e una usuale (Bourdieu 1977).

24. Ali, aprile 2016. Tutti i nomi dei miei interlocutori sono stati anonimizzati per proteggerne l'identità.

25. Karima, gennaio 2016.

26. Mabrouk, dicembre 2015.

27. Mohammed, aprile 2016.

28. Houssein, dicembre 2015.

29. Houssein, dicembre 2015.

30. Houssein, dicembre 2015. Jocelyn Dakhli riporta un modo di dire, diffuso nel Sud-Est tunisino, che definisce l'identità tramite la discendenza patrilineare: «sono tunisina tramite mio padre ed è il padre che conta» (Dakhli 1990: 31).

31. Se alcuni lignaggi Amazigh vengono razzializzati come Neri, la componente Amazigh del Maghreb è stata costruita dai colonizzatori in maniera oppositiva agli Arabi, e razzializzata come bianca e addirittura di origine europea (Tilmatine 2016). A tal fine, la loro fiera e selvaggia appartenenza al deserto è stata “addomesticata” (Tayeb 2021) soprattutto per scopi turistici (Pouessel 2012).

32. Per dinamiche simili in Africa Occidentale si veda Bellagamba (2011).

33. Saadia, novembre 2014.

34. I Neri sono spesso associati in Tunisia alla musica devozionale e taumaturgica, come lo stambeli (si veda Jankowsky 2022; Rahal 2022). A El Gosbah gli 'abid Ghbonton hanno uno stile musicale distintivo che li rende famosi in tutto il Sud. Esso è, però, privo di elementi mistici e devozionali (si veda Ben Abdeljelil 2003).

35. Dopo il 2011, la società tunisina ha subito un processo di ri-islamizzazione (Copertino 2020), che ha acuito questo sentire e ha portato alla vandalizzazione di alcuni santuari nel territorio degli 'abid Ghbonton. Il culto dei santi, infatti, è considerato haram dall'ortodossia islamica.

36. Ramzi, giugno 2015.

37. Ines, aprile 2016.

38. Il governatorato di Mednine ha conosciuto un boom turistico dall'indipendenza in poi, concentrato nell'isola di Djerba (per lo sviluppo governativo del turismo negli anni post-indipendenza si veda Perkins 2014: 156-159).

39. Yassin, gennaio 2024.

40. È stata ad esempio ripresa dal documentario “Tunisia’s Dirty Secret” di Al Jazeera del 17 marzo 2016: www.aljazeera.com/program/people-power/2016/3/17/tunisias-dirty-secret.

41. Khouloud, gennaio 2015.

42. Ibidem.

RIASSUNTI

Dopo le rivolte popolari che hanno portato alla caduta del regime del dittatore tunisino Zine El-Abidine Ben Ali, nel paese è emerso un nuovo dibattito sulle questioni “razziali”, sulle minoranze etniche e sul razzismo. Fino ad allora questioni come la Nerezza, il razzismo contro i Neri e le discriminazioni “razziali” erano ammantate da una cultura del silenzio, e i fenomeni storici della tratta trans-sahariana e della schiavitù erano considerati eventi passati e senza ramificazioni nel presente. Al contrario, la Tunisia odierna è allo stesso tempo “post-coloniale” e “post-schiavista”, e la schiavitù ha lasciato un’eredità profonda nelle dinamiche “razziali” del paese. Questo è particolarmente visibile nel Sud del paese, in cui dei veri e propri regimi “razziali” distinguono delle categorie sociali la cui razzializzazione intreccia il colore della pelle, l’origine e lo stato sociale. In questo articolo attraverso la storia e i significati della Nerezza tra i membri di un lignaggio nel Sud della Tunisia, il cui etnonimo richiama con chiarezza un passato schiavile. Analizzando la Nerezza come un concetto sedimentato e che si è formato da traiettorie storiche contingenti, introduco la necessità di una nuova prospettiva per indagare lo studio della “razza” in Tunisia attraverso la sua stratificazione storica e i suoi significati peculiari.

After the popular uprising in Tunisia in 2011, a new debate on racial issues, ethnic minorities, and racism has emerged in the country. Until then, speaking about Blackness and racism had been blanketed by a culture of silence, and the historical phenomena of the trans-Saharan slave trade and of slavery had been relegated to a past which was considered to have no ramifications into the present. On the contrary, today’s Tunisia is a “post-colonial” and “post-slavery” society, and slavery left a profound legacy onto contemporary racial dynamics. This is particularly evident in the South of the country, where racial regimes are made by social categories which are racialized according to skin colour, origin, and social status. In this article, I will analyse the history and meanings of Blackness among a lineage whose members are racialized as Black, and whose ethnonym clearly recalls a slavery past. Analysing race in the Tunisian South as a sedimented concept which stems from contingent historical trajectories, I delineate a new perspective for the study of race in Tunisia and in North Africa at large.

INDICE

Parole chiave : Tunisia, razza, razzismo, nerezza, eredità della schiavitù

Keywords : Tunisia, race, racism, blackness, legacy of slavery

AUTORE

MARTA SCAGLIONI

Università Ca' Foscari, Venezia - Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali,
marta.scaglioni@unive.it