

ETNONAZIONALISMO: TRE CASI AMERICANI

Nazionalismo Quebecois, Mohawk e Afrocentrismo

SANDRA BUSATTA

Università degli Studi di Padova Dipartimento di Psicologia Generale

1. ESPLORAZIONE DEI CONCETTI DI NAZIONE, ETNIA E RAZZA.

«In nome del dogma dell'unità dello Stato-nazione, l'ideologia giacobina della nostra repubblica ha sempre negato la diversità della popolazione francese»: Nella prefazione al libro di Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, *Teorie dell'eticità*, (Mursia 2000) Jean-William Lapierre osserva giustamente come in Francia le stesse nozioni di etnia o gruppo etnico risultino sospette, in particolare di complicità con il razzismo, anche se dopo la seconda guerra mondiale e la decolonizzazione la Francia ha assistito alla rinascita di etnie interne e movimenti regionalisti (bretoni, baschi, occitani e corsi), oltre a una robusta popolazione di origine immigrata che sta reclamando a gran voce, soprattutto i musulmani, il riconoscimento della propria identità (vedi il dibattito sul velo). Sempre a ruota dei francesi, anche in Italia, con molto ritardo, stiamo prendendo in considerazione queste tematiche, ma con mal di pancia anche peggiori. Ben diversa, spiega Lapierre, la situazione degli Stati Uniti, *«la cui popolazione è il risultato di un'immigrazione pressoché interamente proveniente da ogni parte del mondo»*, dove i problemi pratici e scientifici posti dalle relazioni interetniche e interculturali sono oggetto di continuo studio e dibattito da tempo. Ancora diversa la situazione, per esempio, di Gran Bretagna e Canada, in cui il dibattito sul razzismo non deve scontare il peccato originale della schiavitù afroamericana e, d'altra parte, hanno delle robuste e assai militanti minoranze etniche. A differenza delle società anglosassoni che accordano volentieri uno statuto ufficiale alla differenza etnica e razziale, la tradizione francese si rifiuta di distinguere i cittadini secondo la razza, l'origine e la religione. Si è formato quindi un divario crescente tra le categorie giuridiche di «francesi» e «stranieri», le sole legittime ufficialmente, e le categorie operanti nei rapporti sociali su cui si fondano le discriminazioni di coloro che sono percepiti come diversi. Questo punto di vista influenza anche la politica del Quebec verso le proprie minoranza, come vedremo. La nozione di *etnia* risale, nella cultura occidentale, all'uso che gli antichi greci facevano dell'uso del termine *ethnos*, che corrispondeva a una categoria politica contrapposta a quella di *polis*. *Polis* aveva una connotazione individuante e positiva; *ethnos*, invece, una connotazione fluida e in qualche modo peggiorativa. Per i greci antichi, infatti, *polis* connotava la comunità omogenea per leggi e costumi, mentre *ethnos* designava sia i greci che non erano organizzati in villaggi (per esempio i pastori), sia i «barbari», coloro che non parlavano la lingua greca, *ethnos* e *ethnikos*, nel greco cristiano significava «pagano».

Ethnicity appare in inglese nel 1972, ma «etnico» dalla metà del XIX secolo comincia ad assumere caratteristiche «razziali». Dopo il 1945 diventa un modo educato per riferirsi a italiani, irlandesi, ebrei e altri «bianchi» non anglosassoni, considerati socialmente inferiori rispetto alla classe dominante di origine britannica o WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*), termine che appare negli anni 1970 insieme al movimento nero più militante. Alla fine degli anni Settanta era diventato di moda, tra l'intelligenza di Manhattan essere «etnico»; è il trionfo dell'*hyphenated American*, l'americano con il trattino, come italo-americano, irlandese-americano, afro-americano, contro il *melting pot*, il crogiolo assimilazionista e omogeneizzante che era stato propagandato come meta agli immigrati più o meno recenti e alle associazioni per la gente di colore. Ancora nel 1968 i ministri del culto neri rifiutavano il concetto di razza sostenendo che Dio aveva creato una sola razza, la razza umana, ma già nel 1973 si usava il termine «gruppi etnici» per descrivere i neri e gli altri. Durante gli anni Sessanta l'esistenza del movimento politico nero, da quello per i diritti civili alle Pantere Nere, provocò il passaggio dei neri da «razza» a «etnia» e ciò, di converso, causò l'etnicizzazione dei bianchi, degli asiatici e degli indiani.

1.1. Confini

Fredrik Barth negli anni '60 ha sostituito a una concezione statica dell'identità etnica una concezione dinamica, dimostrando che questa identità, come qualsiasi altra identità collettiva (e quella personale), si costruisce e si trasforma tramite processi di inclusione ed esclusione durante l'interazione dei gruppi sociali, stabilendo dei confini (*boundaries*). Barth sostiene che in tali processi *«i tratti di cui si tiene conto non costituiscono la somma delle differenze «oggettive» ma soltanto quelli che gli attori stessi ritengono significativi»*. L'etnicità non rappresenta, quindi, un insieme atemporale e immutabile di «tratti culturali» trasmessi attraverso le generazioni. Barth, però, usa concetti molto generici quali organizzazione e interazione sociale e non approfondisce la questione di cos'è esattamente etnico nell'opposizione tra Noi e Loro, cioè i criteri di appartenenza, che gli importano poco in quanto mutevoli. Non si può definire un'unità etnica avvalendosi di una lista di elementi distintivi. Barth ha dimostrato come sia impossibile trovare un assemblaggio totale di tratti culturali che permettano di distinguere un gruppo da un altro e che la sola variazione culturale non può rendere conto del tracciato dei confini etnici. Le identità distintive possono essere mantenute in assenza di tratti culturali comuni comprovati e, inversamente, una

teoria indigena della diversità etnica può esistere malgrado l'omogeneità culturale rilevata da un osservatore. L'isolamento geografico e sociale non costituisce il fondamento della diversità etnica. Barth rivela che i confini etnici si mantengono nonostante il flusso di persone che li attraversano; le relazioni che hanno un'importanza vitale si mantengono attraverso questi confini.

- I confini etnici sono più o meno stabili.
- I confini etnici non sono barriere.
- La loro conservazione non dipende dalla permanenza inalterata delle culture.
- I confini etnici sono prodotti e riprodotti dagli attori nel corso delle interazioni sociali.
- I confini etnici sono manipolabili dagli attori.
- I gruppi etnici sono strutturati secondo gerarchie segmentarie.
- Essere membri di un gruppo etnico non è mai oggetto di consenso e le definizioni di appartenenza sono sempre soggette a ritrattazioni e modificazioni.

Secondo Lapierre non si può prescindere dai tratti culturali differenziatori, che si sono formati nel corso di una storia comune che la memoria collettiva del gruppo ha trasmesso e interpretato in maniera selettiva. In questo senso questa selezione corrisponde alle «tradizioni inventate» di Hobsbawm e Ranger (1983). Poutignat e Streiff-Fenart sostengono che la questione specifica dell'etnicità è la fissazione dei simboli identitari che fondano la credenza dell'origine comune. Secondo questi autori, ciò che differenzia in ultima istanza l'identità etnica da altre forme di identità collettiva è che essa è orientata verso il passato. Questo passato, però, non è quello della coscienza storica, ma quello della memoria collettiva che si rappresenta: è una storia mitica o perlomeno leggendaria in cui alcuni ricordi diventano simboli di significazioni immaginarie sociali e lo scopo dell'antropologia è quello di scoprirne il senso.

1.2. La nazione

L'idea di nazione, secondo Petrillo, «è un concetto proprio della cultura europea, che l'ha diffuso in tutto il mondo, ma risulta del tutto indefinibile in modo scientifico. Esiste tuttavia innegabilmente un'idea "nazionalitaria", ossia l'autoidentificazione di comunità di persone (variamente denominate) aventi tratti comuni come, in tutto o in parte, lingua, religione, co-



Mad Bear Anderson e il sen. Kennedy

stumi, territorio di residenza stanziale. Tale idea, formata nei secoli, divenne pienamente cosciente nella cultura europea in seguito alle guerre napoleoniche (1797-1813)» (Petrillo 1995). José Gil (1980) afferma che «la nazione è un'idea relativamente recente» che assume forma compiuta nel secolo XVIII in Europa. La rivoluzione francese trasferisce costituzionalmente la sovranità dal re alla nazione (1791) - seguendo ed evidenziando le esperienze delle rivoluzioni inglesi del 1644 e 1688 e della rivoluzione americana (1776) : la nazione è un'entità autosufficiente e originale, in cui si cumulano gli elementi necessari per diventare la base della *sovranità politica*. Queste caratteristiche derivano giuridicamente dal diritto naturale moderno (Althusius, Grozio, Hobbes, Locke, Pufendorf, Rousseau). Alcuni principi comuni delle varie dottrine che giungono a formare l'idea di nazione sono l'associazione, il patto o il contratto sociale, per cui gli uomini abbandonano lo stato di natura e iniziano la vita sociale, cedendo i propri «poteri naturali» a una sovranità sociale. In questo senso la società è priva di origini, si è creata con i propri mezzi e non vi è più peccato originale che segni l'inizio dell'umanità. La nazione è una «comunità immaginata» secondo la definizione di Benedict Anderson (1983) o una «narrazione» come la vede Edward Said (1994:xiii). Smith (1991) scrive che l'identità nazionale è composta dalle caratteristiche di territorio storico, miti e storia comune, comune cultura, diritti e doveri legali condivisi e una comune economia con mobilità territoriale per i membri.

Gli attributi delle comunità etniche comprendono coscienza collettiva manifestata in un nome, miti di comuni antenati, memorie storiche condivise, elementi differenzianti di comune cultura, una «patria» e un senso ampiamente condiviso di solidarietà interna. L'etnonazionalismo fonde i due in un programma politico per l'etnia, in genere in opposizione a un'autorità esistente, talvolta coloniale.

1.3. La razza e l'etnia

Secondo molti antropologi fisici, la parola «razza», come termine biologico, non si applica alle popolazioni umane e gli scienziati sociali trattano le razze come categorie sociali o culturali. «Per l'uomo comune che usa il termine "razza", esso classifica gli esseri umani secondo presunte differenze biologiche e, per lo più, li posiziona su questa base come superiori e inferiori. Si crede che il bagaglio biologico di un individuo si manifesti nel suo aspetto fisico e in particolare nel colore della pelle, il tipo di capelli e la forma del naso. Si presume che gli individui esibiscano differenze di carattere, personalità e intelligenza biologicamente determinate. Quelli considerati membri della stessa razza dovrebbero essere sostanzialmente simili fisicamente, moralmente e nel comportamento» (Blu 1980:204). La «razza nera» non era considerata un gruppo dai bianchi, ma solo una collezione di individui, che erano tutti presunti biologicamente simili, mentre il gruppo etnico è, secondo l'interpretazione della Blu della mentalità popolare della North Carolina e in generale del Sud degli USA, una comunità morale, un gruppo di interessi e non soltanto un aggregato di individui. La categorizza-



A sinistra: Cormons, Friuli 2000. A destra: La Marcia Più Lunga, Washington DC, 1978.

zione etnica popolare riferita dalla Blu classifica gli individui come membri di gruppi che si distinguono gli uni dagli altri sulla base di una «eredità» o *background* comune, formato cioè dalla nazionalità degli antenati, lingua, razza, religione, costumi, eventi storici o una combinazione di questi elementi. Tuttavia gli immigrati europei dell'Ottocento e del primo Novecento vennero classificati con un vocabolario razziale da quelli che già vi risiedevano. La Blu osserva che razza ed etnicità sono intrecciate all'interno sia delle concezioni popolari che di quelle dei sociologi. «Da un lato, l'etnicità è talvolta vista come un fattore nella razza quando i profani aggiungono dei fattori culturali agli aspetti fisici definenti della razza. Dall'altro, la razza è spesso riconosciuta come un fattore di background nell'etnicità. [...] Anche tra i sociologi la razza permea le classificazioni etniche. Grazie a Michael Novak (1971), ora abbiamo il termine "etnicità bianca" in riferimento ai polacco-, italo-, greco-, slavo-ameritani» (Blu 1980).

Mentre l'etnicità diventava più di moda nei circoli accademici e nell'opinione pubblica generale e un numero maggiore di persone la vedevano come un aspetto positivo della propria personalità, la razza diventava sempre meno accettabile socialmente.

Si assiste così al fenomeno di de-biologizzazione della razza, dove gli aspetti razziali di un gruppo etnico vengono sottolineati come mai prima e si fa appello agli aspetti «culturali» della razza.

La Legge di Hansen (1938): *Ciò che il figlio desidera dimenticare, il nipote vuole ricordarlo.*

Ci può essere stretta relazione tra classe e etnicità, ma questa può non riferirsi al rango, anche se molte società polietniche sono divise secondo appartenenza etnica. Il famoso *Beyond the Melting Pot* (1963) di Glazer e Moynihan dimostrò che l'*American melting pot* non era mai esistito.

Negli Stati Uniti e in Canada (in misura sempre maggiore) l'identità etnica può, per certi versi essere opzionale; se una persona vuole stare all'interno di una identità etnica, ovviamente deve avere degli antenati di quella identità, ma se gli antenati appartengono a identità diverse, si può legittimamente assumere quella che

si preferisce. Naturalmente la scelta sarà influenzata da fattori esterni, come la stima sociale e le circostanze individuali. Qualcuno può anche insistere sul possesso di più di un'identità etnica.

Ci sono però delle limitazioni alla scelta dell'etnia, secondo l'opinione popolare; uno non può cambiare totalmente la sua identità etnica, può solo optare all'interno di una scelta limitata, perciò il solo modo per cambiare identità assumendone una a cui non si ha titolo è di «passare», cioè fingere di essere chi non si è ed è il solo modo per cambiare il proprio status razziale, una realtà per la quale non c'è rimedio. Molti indiani hanno finto di essere bianchi e molti mulatti chiarissimi hanno cambiato razza abusivamente quando queste etnie erano socialmente ai gradini più bassi, per migliorarsi e, talvolta, poter accedere agli studi. E' il caso di molti individui trietnici (meticci indiani-bianchi o indiani-neri, indiani-neri-bianchi) oppure, oggi che essere indiano comporta diversi vantaggi economici e ideologici, è il caso dei *wannabe* (da: *I want to be*, vorrei essere), bianchi che assumono un'identità indiana, perché hanno «da qualche parte» un antenato indiano. Altri sono bianchi che invece si «convertono» all'indianismo, cioè imitano lo stereotipo indiano e aderiscono alle varie etichette New Age. Gli indiani «autentici» vedono questi individui come fumo negli occhi e lanciano continuamente anatemi contro di loro, come ladri di religione e, perciò, di identità etnica e nazionale.

Nel suo studio sui Lue della Thailandia, Merman (1965) definisce l'etnicità e i confini etnici come categorie emiche. L'etnicità è un'identità sociale, caratterizzata da una parentela metaforica e fittizia. I gruppi etnici tendono ad avere miti delle origini comuni e quasi sempre hanno ideologie che incoraggiano l'endogamia, ma vi sono grandi variazioni.

- Minoranze etniche urbane:** includono per es. gli extracomunitari in Europa, gli ispanici negli USA, gli immigrati nelle città industriali africane o asiatiche, ecc.
- Popoli indigeni:** etichetta associata a modi di produzione premoderni, ma non ci entrano popoli indigeni come i baschi o i gallesi.
- Proto nazioni o movimenti etnonazionalisti:** tra i più noti degli anni 1990, come i curdi, i palestinesi, i sikh, i tamil, ecc.
- Gruppi etnici in società plurali:** per es. in Kenya, Indonesia o Jamaica.

Qui la secessione non è un'opzione e l'etnicità è articolata come competizione di gruppo.

Al termine degli anni 1970 compaiono conflitti e rivendicazioni qualificati come «etnici» sia nelle società industriali che nel cosiddetto Terzo Mondo, che dopo la dissoluzione dell'Unione Sovietica e del blocco socialista negli anni 1980 diventano di particolare visibilità. Mentre nel periodo precedente il gruppo etnico era percepito in concorrenza con la nazione, in seguito si impone sempre più l'idea che il gruppo etnico sia in concorrenza con la classe. L'etnicità è stata interpretata come un fenomeno essenzialmente contemporaneo,



Militanti afroamericani negli anni Sessanta

legata alla globalizzazione favorita dal sistema internazionale di comunicazione, ma poi le interpretazioni divergono. Hetcher (1974, 1976) la vede come un effetto dell'eterogeneità dello sviluppo, Glazer e Moynihan (1963, 1975) la considerano come una strategia di rivendicazione delle risorse nel quadro del Welfare state, Hannan (1979) come una forma di resistenza organizzata nei confronti della modernizzazione e Balibar e Wallerstein (1988) come prodotto storico del capitalismo.

1.4. Etnonazionalismo

Nel 1973 Walker Connor scriveva l'influente saggio *The Politics of Ethnonationalism*, pubblicato sul *Journal of International Affairs*, e notava come in solo 14 (dopo l'unificazione della Germania 13) paesi fossero culturalmente omogenei e privi di movimenti etnonazionalisti. Dato che l'etnonazionalismo è stato considerato un termine troppo forte da vari autori, sono state suggerite altre etichette, come etnoculturale, che sottolinea il legame tra il popolo e la sua cultura come base della politica di gruppo. Poiché l'aggettivo «etnico» nei paesi anglosassoni è stato tradizionalmente identificato con «immigrato», i popoli indigeni (detti anche autoctoni o aborigeni) d'America, Australia e Nuova Zelanda hanno proposto «aborigeno», «Native American» oppure, in Canada, «First Peoples» per tradurre questo termine. Tuttavia questi termini, come pure «etnoculturale», non contengono quell'enfasi politica che possiede «etnonazionalismo». Il tardo XX secolo è stato mosso dall'ideale di uno stato per ogni popolo e ciò rappresenta il senso forte dell'etnonazionalismo, l'espressione politica estrema dell'identità culturale. Dato che ci sono molti meno stati che gruppi etnici, l'ideale frustrato rende il senso di deprivazione maggiore (Levin 1993). Levin osserva che gli stessi ideali di autodeterminazione e sovranità nutrono sia l'aspirazione a uno stato unitario che il secessionismo. Se uno stato è aperto e tollerante, si indebolisce se riconosce il diritto all'autodeterminazione ai gruppi etnici al suo interno. In senso debole, l'etnonazionalismo è un'accettazione del diritto di autodeterminazione che, peraltro, è assai difficile da realizzare in concreto. In pratica, alcune pretese di ottenere uno stato espresse nel senso forte dell'etnonazionalismo, riconoscono

possibilità alternative nelle richieste di nuovi assetti istituzionali. In Canada ne sono un esempio i concetti di «sovranità-associazione» per il Quebec e «l'autogoverno» delle nazioni indiane. Le giustificazioni dell'etnonazionalismo – osserva Levin (1993) – cioè identità e aspirazione sono altrettanto forti dell'idea di autodeterminazione. Sembrano avere una «naturalità originaria» che li rende difficili da respingere. Per definire un «popolo» occorre un riconoscimento di distinzione e unicità del gruppo. L'identità etnica è più spesso usata per dare legittimità non solo alle minoranze, ma anche a gruppi maggioritari con una cultura comune. L'aboriginalità è una pretesa più sofisticata di distinzione basata sull'esperienza storica, che sottolinea lo status di abitante originale di un luogo e aggiunge profondità all'idea di differenza culturale. Come base dell'etnonazionalismo l'aboriginalità non possiede l'universalismo delle richieste etniche ed è limitata ai territori «scoperti» dagli europei in America, Australia e Nuova Zelanda: è quindi anche una aspirazione contro i gruppi etnici immigrati. Un esempio è la teorizzazione sul Two Rows Wampum degli etnonazionalisti irochesi. Un altro sono i nazionalisti del Quebec, che si considerano «popolo fondante» e rifiutano l'etichetta «etnica» associata agli immigrati. In Malaysia l'aboriginalità è usata per dare corpo alla pretesa malese di essere cultura di stato contro i cinesi; in Africa l'aboriginalità è usata politicamente contro asiatici ed europei. Connor (1973) sostiene che, dato che è improbabile che l'etnonazionalismo trovi ovunque soddisfazione, rompe l'ordine sociale e quindi è denso di potenziale rivoluzionario. L'etnonazionalismo è un fenomeno relativamente nuovo e deriva legittimità politica ed etica dalle idee del tardo XVIII e inizio XIX secolo, in particolare dal principio di autodeterminazione nazionale. Anche se la storia del diritto all'autodeterminazione è relativamente breve, circa 200 anni, i gruppi etnici esistono da più tempo. Tuttavia, per trasformare un gruppo etnico in una nazione occorre autocoscienza e consapevolezza da parte di altri gruppi. L'autocoscienza da sola, però, non garantisce la possibilità di autodeterminazione: occorre un'epoca in cui è ampiamente accettato l'ideale di sovranità popolare e il diritto di ogni popolo a formare il proprio stato. Green (2003:2) lega etnonazionalismo e fonamen-



Chambly, Montreal; celebrazioni per il giorno di San Luigi.

talismo: «I temi di cultura, tradizione e identità emergono anche nella contestazione indigena del colonialismo. E' nella contestazione e nella ricerca di pratiche socio-politiche autentiche di prassi anticoloniale (o azione politica teoricamente informata) che il fondamentalismo assume un carattere meno teologico e più culturale e politico. Tuttavia, il processo del fondamentalismo, identificato prima, resta consistente: identificazioni profetiche di serie di pratiche che invocano autenticità contro le violazioni politiche e culturali della cultura commesse dalle politiche coloniali e inerenti alla loro natura assimilatrice». Hobsbawm scrive: «I "fondamentali" che il fondamentalismo accentua sempre provengono da un qualche precedente, presumibilmente primevo e puro ... stadio della propria storia sacra. Sono usati per porre confini, per attrarre quelli della propria specie e alienare quelli di altro genere, per demarcare» (1990:167). Le narrazioni del fondamentalismo, spiega Green (2003), sono particolaristiche e prescrittive, come le narrazioni nazionaliste e ciascuna narrazione rappresenta una storia selettiva e una teologia selettiva, per spiegare e glorificare il passato e forzare il futuro attraverso pratiche presenti. Da questa tensione deriva il problema di chi è autorevole, che decide chi non lo è, mantiene la «verità» e punisce la devianza. Il fondamentalismo è antitetico al pluralismo, alla tolleranza e alle differenze e le proposte dell'opposizione non sono prese in considerazione come nella democrazia. Green si chiede: «Come il fondamentalismo, l'estremo essenzialismo, forma l'ideologia, l'identità e il nazionalismo? L'uso politico dell'essenzialismo ha prodotto una formula che chiamo fondamentalismo etnico o culturale, che costruisce identità collocate storicamente e nazionalmente come legittime solo quando un preciso gruppo di marcatori culturali, ideologici e, in modo più preoccupante, genetici o di «quantum» di sangue sono soddisfatti. Questa forma di retorica fondamentalista è emersa in alcune rivendicazioni di autodeterminazione. Il fondamentalismo nazionalista è la costruzione oppositiva e reattiva di 'nazione' in relazione alla formazione sociale esistente come identificabile tramite credenze e pratiche essenziali, che entrambe identificano gli insider e gli outsider e perpetuano la nazione. Queste caratteristiche diventano idealizzate ed essenzializzate, imposte e obbligate, a difesa della politica e della pu-

rezza sociale della nazione. La nazione è concettualizzata come antimodernista, in relazione allo stato multinazionale» (2003:4). L'etnonazionalismo trae comunità di interessi sotto l'ombrello di cultura, storia e lingua condivise, che dovrebbero difenderle da una cultura coloniale dominante e frammentatrice (Guibernau 1996). Ma l'etnonazionalismo, come il nazionalismo, è anche problematico perché aumenta la focalizzazione sulle divisioni tra comunità e contro un'immagine nemica. Vari autori (Wilson 2001, Guibernau 1996, Green 2003) osservano che l'etnonazionalismo ha caratteristiche fondamentaliste, non tollera il dissenso interno, ma richiede l'accettazione di una voce di gruppo determinata da una elite. Fiorisce accentuando le differenze invece che su un'agenda politica affermativa e trae elementi dai discorsi razzisti e fascisti. L'etnonazionalismo accelera i conflitti, ha un potenziale razzista, dato che costruisce il 'noi' come fondamentalmente razzialmente puro e distinto dagli altri, che sono concorrenti politici. Nei casi peggiori l'etnonazionalismo è sfociato nel fascismo, la pulizia etnica, le atrocità di massa e il genocidio.

2. IL DIBATTITO NEGLI USA E IN CANADA

2.1. Stati Uniti

The Philadelphia Negro (1899) di W.E.B. DuBois fu il primo importante studio sugli afroamericani degli USA. Usando un metodo simile a quello dell'inchiesta di Charles Booth sui poveri della Londra del XIX secolo, DuBois analizzava la storia degli afroamericani a Filadelfia dal 1638 al 1896. Interessato sulle possibili riforme sociali che potessero migliorare la condizione afroamericana, DuBois non postulava alcuna grande teoria sul futuro delle relazioni razziali, ma osservava che la «linea del colore» sarebbe stata la questione più impor-

Pubblicità patriottica. Ohio, Usa.





A sinistra: rodeo dei navajo, Arizona, Usa. Al centro: “Statua vichinga” dell’orgoglio etnico scandinavo, Alessandria, Minnesota 2001. A destra: lo Zio Sam su una terrazza, West Virginia 2003.

tante del XX secolo. Il libro di DuBois, forse per il suo focus locale, non ebbe l’impatto che avrebbe meritato, come gli studi che emersero da un centro accademico visibile come la Chicago School of Sociology sotto la guida di Robert E. Park.

Il paradigma dominante delle relazioni razziali tra gli anni ‘30 e i primi anni ‘60 fu quello dell’assimilazione. Una delle teorie più influenti al suo interno fu quella del ciclo delle relazioni razziali di Park, che prevedeva tre stadi: il contatto porta alla competizione, questa porta all’accomodamento e l’accomodamento all’assimilazione. Le teorie dell’assimilazione alla fine degli anni ‘60 furono sostituite dalle teorie del colonialismo interno, collegate con i vari movimenti del Black, Brown e Red Power alla fine degli anni ‘60 e anni ‘70, poi rimpiazzate negli anni ‘80-90 dalle teorie della formazione razziale (*racial formation*). Tuttavia le teorie dell’assimilazione continuarono ad avere corso, occupando, secondo Salins (1997) un terreno intermedio tra il nativismo sciovinista e il multiculturalismo affermativo; per molti versi l’agenda politica del paradigma assimilazionista è, secondo molti autori neomarxisti, il gradualismo. Paul Wong (1999) afferma che, nonostante il sorgere e poi il riemergere dei paradigmi marxisti e neomarxisti, l’assimilazionismo è ancora dominante soprattutto in ambiente accademico. Louis Wirth (1945) aveva proposto una teoria più generale sulle relazioni etniche e razziali, in cui l’assimilazione è solo uno dei risultati del contatto razziale, ma non è l’unico. Infatti, se la tolleranza per il pluralismo è bassa, ne consegue la militanza razziale/etnica/nazionalista. Nonostante Wirth avesse considerato i conflitti etnici in Europa, il nazionalismo non trovò gran spazio negli studi accademici americani degli anni ‘30-40. Tuttavia, a causa anche dell’influenza dei seguaci di Garvey e, più tardi, dei Black Muslims, il PCUSA e altri gruppi di sinistra degli stessi anni prestarono notevole attenzione alla cosiddetta «questione nazionale nera». Richiamandosi alle teorie sulla nazionalità di Stalin, Harry Haywood (1948) scrisse che i negri americani *sono «una nazione dentro una nazione»*. La «patria» storica della nazione nera era identificata con aree della Cotton Belt del Sud degli USA, a prescindere da qualsiasi con-

siderazione storica reale. Il PCUSA teorizzava la doppia oppressione, di classe e di nazionalità, degli afroamericani nel contesto della storia americana, dove la Ricostruzione post Guerra Civile non riusciva a riconoscere il «diritto all’autodeterminazione» del «popolo» afroamericano. La successiva emigrazione nelle fabbriche del Nord aveva mascherato ulteriormente l’aspetto nazionale-territoriale della lotta nera al Sud. Il PCUSA condannava, inoltre, i riformisti neri perché non lottavano per l’autodeterminazione del loro «popolo» e appoggiavano lo sforzo bellico «imperialista» (in seguito i comunisti americani virarono verso l’antifascismo) durante la Seconda Guerra mondiale come via verso la desegregazione e la mobilità verticale. Nel dopoguerra la questione della «nazione nera» non ottenne più la popolarità che aveva prima, ma riemerse negli anni ‘60 insieme alle altre «questioni nazionali» degli indiani, dei chicanos e degli asiatici. La prospettiva della «oppressione nazionale» dei gruppi minoritari «razziali» negli USA non ha mai ricevuto attenzione accademica, anche se ha influenzato i teorici dei vari movimenti, a eccezione dei nativi americani. A metà degli anni ‘70 la prospettiva marxista sulla stratificazione razziale riemerse dopo il relativo oblio degli anni ‘40-50. Nel famoso *Monopoly Capital* Baran e Sweezy identificavano tre serie di forze sociali e meccanismi istituzionali che hanno mantenuto i neri in fondo alla scala socio-economica: 1) l’interesse privato avvantaggiato dal mantenimento di un sottoproletariato segregato; 2) il vantaggio di avere un gruppo paria che serve da parafulmine alle tensioni sociali; 3) il declino della richiesta di manodopera non specializzata e semi-specializzata con l’avanzata del capitale monopolistico. Baran e Sweezy evitano la questione dell’oppressione nazionale, ma altri teorici marxisti come Blauner (1972) e Barrera (1979) svilupparono un paradigma neomarxista sul «colonialismo interno» per spiegare la situazione razziale negli USA. All’inizio questa idea aveva origine politicamente nelle rivolte dei ghetti urbani guidate da organizzazioni come il Black Panther Party e ideologicamente da teorici neomarxisti come Franz Fanon. Per molti aspetti il «colonialismo interno» si può considerare una variante della teoria della «nazione oppressa».



Polizia a cavallo a Regina, Saskatchewan, Canada 2002.



Métis franco-canadesi ad un rendez-vous nel Manitoba meridionale.

I Black Panthers erano stati a loro volta influenzati da Malcolm X. Fanon e altri scrittori terzomondisti e influenzarono Blauner, che diede status accademico legittimo alla teoria del colonialismo interno tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70. Blauner riconobbe comunque che questo modello non si applicava in misura uguale alle varie minoranze razziali. In ogni caso, con il declino del militantismo armato alla fine degli anni '70 anche l'analogia coloniale perse forza. L'opera più influente degli anni '80-90 sulla costruzione sociale della razza è stata *Racial Formation in the United States* (1986, 1994) di Omi e Winant.

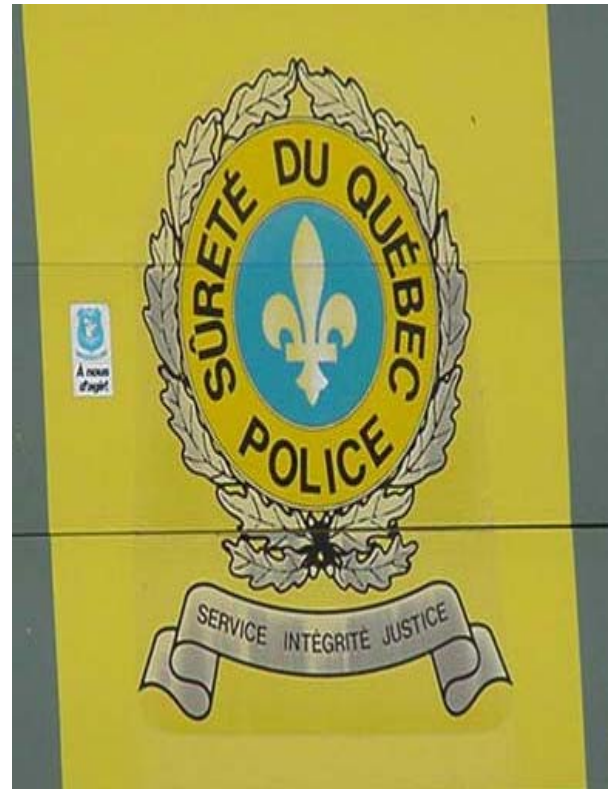
Il loro approccio teorico risente in maniera evidente dei movimenti degli anni '60-70 che affermarono il primato o addirittura l'esclusività della razza come unico criterio di unità o di costruzioni di coalizioni, per reazione ai progetti neoconservatori e neoliberal di eliminazione della razza dai discorsi teorici e politici. Caratterizzando lo stato come razziale, essi liquidano la classe, il genere e altre dimensioni dell'egemonia (in senso gramsciano) dello stato. Gli studi etnici, dagli anni '60 in poi, si sono allargati alle questioni multi-razziali e multi-etniche, in contrasto con la relazione quasi esclusiva bianco-nero dei decenni precedenti. Prima degli anni '60, invece, gli studi accademici erano dominati dall'opposizione immigrazione/assimilazione. Immigrazione e nazionalità sono riemersi come importanti soggetti degli studi degli anni recenti, a causa dei cambiamenti sulla composizione etnica degli USA provocati dalle leggi sull'immigrazione dopo gli anni '60. C'è stata una tendenza per asiatici/Pacific Islan-

ders e chicano/latinos a sviluppare un'azione sociale e politica lungo linee pan-etniche. Comunque la nazionalità o l'origine nazionale è ancora il fattore più importante tra i gruppi immigrati in termini di formazione di identità, coesione etnica e sviluppo comunitario. Gli studi sulla *whiteness* dalla fine degli anni '70 in poi hanno ricevuto una notevole attenzione. Una delle ironie del coinvolgimento positivo del governo federale nei diritti civili nell'ultima parte del XX secolo, constata Spencer (1999) è che uno degli strumenti principali per l'applicazione dei diritti civili sia stato un sistema di classificazione razziale che ha anche operato a legittimare l'idea che la razza sia una categoria che ha senso. Tuttavia eliminare da un momento all'altro la classificazione razziale federale danneggerebbe il monitoraggio dei diritti civili e disfarebbe decenni di sforzi di politiche antidiscriminatorie federali.

Quando il censimento offrì la categoria «multiculturale» (nel 2000 offrì la possibilità di ben sei possibili origini razziali in combinazione) e «ispanica», incise pochissimo su asiatici/isolani del pacifico e afroamericani, tutte le categorie razziali restarono stabili tranne il gruppo nativo americano e nativo alascano, che sperimentarono un declino nelle tabelle che offrivano un'opzione multirazziale. Inutile dire che questo ha preoccupato i politici indiani/alascani, inuit e aleutini, dato che il crollo nel conteggio ufficiale dei nativi americani avrebbe «un impatto devastante» sulle comunità, poiché gli stanziamenti federali dipendono anche da questo.

2.2. Canada

Charles Taylor (1992, ed. it. 1998) dimostra che il bisogno e la domanda di riconoscimento sono tra le «*forze motrici dei movimenti politici nazionalisti*» ed emergono in quella che oggi si chiama politica del multiculturalismo. Questa domanda di riconoscimento è resa più pressante dal supposto legame tra riconoscimento e identità, che viene plasmata dal riconoscimento, dalla sua mancanza o dal misconoscimento. Queste due ultime forme si connotano come forme di oppressione, secondo i fautori di questa politica: gli afroamericani o i nativi americani vengono oppressi per via della bassa autostima, così come i popoli colonizzati in generale. Secondo Taylor questo discorso non è sempre stato valido: è stato necessario il declino del concetto di onore, legato alla disegualianza dell'ancien régime e il sorgere della moderna nozione di dignità, usata in senso universalistico e ugualitario. «*Le democrazia ha introdotto una politica dell'uguale riconoscimento che nel corso degli anni ha assunto varie forme, e ora ritorna come richiesta di parità delle culture e dei generi*» (1998:12). A questa idea sono connesse le nozioni di individualità e autenticità, sia delle culture che dei singoli individui, e il loro aspetto fondamentalmente dialogico. «*Col passaggio dall'onore alla dignità è nata una politica dell'universalismo che sottolinea l'uguale dignità di tutti i cittadini e ha avuto per contenuto l'uguaglianza dei diritti e dei titoli*». Ma con la nozione moderna di identità ha origine una politica della differenza, anch'essa con base universalistica, che chiede «*di riconoscere l'identità irripetibile, distinta da quella di chiunque altro, di questo individuo o questo gruppo*» (p. 24). L'idea di base è che questa identità sua stata trascurata o assimilata da un'identità maggioritaria. Ne scaturisce una contraddizione: mentre in base al principio di uguaglianza universale si denunciano innumerevoli discriminazioni, in contemporanea si richiede di ottenere uno status e un riconoscimento non condiviso universalmente. «*L'esigenza universale spinge a una presa d'atto della specificità*» (p. 25). Nel caso del Canada, se le tribù indiane otterranno certi diritti e poteri di autogoverno indigeno, godranno di privilegi non goduti dagli altri canadesi e certe minoranze acquisiranno il diritto di escluderne altre. Un esempio di quest'ultimo diritto è la legge che privilegia il francese nelle insegne del Quebec a esclusione delle altre lingue. Recentemente, almeno nei paesi anglosassoni, è sorta una richiesta di riconoscimento molto più forte, cioè la richiesta di uguale rispetto non dell'uguale valore potenziale di tutti gli umani, ma un riconoscimento uguale per culture che si sono storicamente formate. La mancanza di ciò è considerata ingiusta anche moralmente e i principi ciechi alle differenze sono considerati in realtà specchio di una cultura egemone e sottilmente discriminatoria. Taylor, accennando alle risposte degli intellettuali alle richieste imperative di uguale valore, dichiara che «*un simile giudizio su richiesta è un atto di condiscendenza da togliere il fiato*» (p. 59), un «*groviglio di ipocrisie*». Oltretutto, la richiesta perentoria di giudizi di valore favorevoli è omogeneizzante, dato che quei giudizi sono basati sui criteri della civiltà nord-atlantica. Discutendo del caso del Quebec,



In alto: stemma della polizia del Quebec.

Sotto: figuranti dei battaglioni francesi durante le guerre franco-indiane a Chambly, Quebec, festa di San Luigi, agosto 2002.



A sinistra: madonna del XVIII sec. A Montreal.
A destra: figuranti a Chambly.



Taylor pensa che «abbiamo qui due interpretazioni incompatibili della società liberale» (p.47), che si sono scontrate frontalmente. La resistenza al riconoscimento della «società distinta» francofona proveniva da un atteggiamento proceduralista che chiedeva di dare la precedenza alla Carta costituzionale, sempre più diffuso tra i canadesi anglofoni. «Il resto del Canada vedeva che la clausola della società distinta legittimava dei fini collettivi; il Quebec vedeva che il tentativo di dare precedenza alla Carta imponeva una forma di società liberale che gli era estranea» (p. 48). Secondo Taylor, il liberalismo dei canadesi anglofoni tende a essere inospitale verso la differenza, perché vede con sospetto i fini collettivi e tiene ferma l'applicazione uniforme delle regole che definiscono i diritti, anche se non cerca affatto di abolire le differenze culturali. Dovrà perciò trovare posto per le aspirazioni delle società distinte, che aspirano alla sopravvivenza che è un fine collettivo. Questo punto di vista è contestato da Habermas (1996), che osserva come in Canada, al decentramento dei poteri statali si aggiunge il problema dell'autonomia culturale di una minoranza, i francofoni del Quebec, che nell'ambito del proprio territorio vorrebbe farsi maggioranza relativa, facendo così sorgere nuove minoranze. Secondo questo autore, in Canada è ragionevolmente perseguita una soluzione di tipo federalistico che, senza compromettere l'integrità dello stato, garantisca l'autonomia culturale di una sua porzione tramite decentramento delle competenze amministrative. Per quanto riguarda le relazioni con gli «aborigeni» (indiani, inuit e métis), in Canada sono sempre state relativamente pacifiche, mentre gli ultimi due decenni hanno visto importanti cambiamenti nella politica federale,

che riflettono in generale le aspirazioni aborigene. L'aboriginalità è un concetto politico e legale più che una categoria fondamentale o inerente e serve ai gruppi aborigeni per distinguersi dagli immigrati e altri gruppi etnici. Stewart (1997a) afferma che l'aboriginalità è uno status che deve essere acquisito tramite riconoscimento sociale e codificazione legale. Nel 1960 il governo federale canadese pubblicò lo *Statement of the Government on Indian Policy*, meglio noto come *White Paper on Indian Policy*, che annunciava la terminazione dei diritti speciali e dello status aborigeno, eliminando così la distinzione legale tra gli aborigeni soggetti all'*Indian Act* del 1876 (poi aggiornato ed emendato nel 1985) e gli altri canadesi. La violenta denuncia di questa politica da parte delle organizzazioni aborigene convinse il governo a rinunciare a questa politica. Nel 1974 il governo canadese istituì l'*Office of Native Claims* per rivedere e negoziare specifici reclami da parte dei nativi aborigeni, individui o gruppi, riguardo presunte inadempienze del governo nei loro riguardi. Contemporaneamente all'applicazione di questa politica dei Reclami Specifici, tra il 1973 e il 1987 venne formulata una *Comprehensive Claims Policy*, in cui il governo si dichiarava disponibile a negoziare degli accordi con i gruppi aborigeni i cui diritti di uso di terre tradizionali e occupazione non fossero stati estinti da trattati o leggi. La cessione o resa del titolo aborigeno era ancora una precondizione, ma era compensata da diritti definiti in aree specifiche e veniva riconosciuto l'autogoverno su base locale. Dal commento della Commissione Reale sulla politica aborigena nel 1995 il governo adottò una nuova politica federale dell'autogoverno aborigeno. Il governo cominciava con

una dichiarazione che le politiche paternaliste del passato erano state un fallimento, riconosceva il diritto inerente dell'autogoverno aborigeno e questo riconoscimento formava la base di un nuovo partenariato tra popoli aborigeni e governo federale; il negoziato sull'autogoverno non doveva seguire un solo modello, ma doveva essere ritagliato per adeguarsi alle singole situazioni, il diritto inerente all'autogoverno non includeva il diritto alla sovranità nel senso inteso dalla legge internazionale e non sarebbe risultato in stati nazione aborigeni sovrani. Dati questi riconoscimenti gli accordi sull'autogoverno dovranno applicare i seguenti principi chiave: il diritto inerente all'autogoverno è un diritto aborigeno costituzionale, che sarà esercitato all'interno della Carta costituzionale; la Carta dei Diritti e Libertà canadese si applicherà ai governi aborigeni; tutti i fondi federali saranno ottenuti tramite la riallocazione delle risorse esistenti; se le parti saranno d'accordo i diritti all'autogoverno potranno essere protetti da nuovi trattati in aggiunta a quelli esistenti e agli altri accordi; prevarranno leggi di importanza federale e provinciale come il codice criminale e nei negoziati saranno presi in considerazione gli interessi di tutti i canadesi. In sostanza la nuova politica si focalizza sul negoziato, con uno spostamento graduale dalle politiche di assimilazione a quelle di partnership o uguale coesistenza. Lo sviluppo della politica federale ebbe un impulso anche dalle decisioni dei tribunali sulle rivendicazioni aborigene, sviluppando gradualmente in giurisprudenza i concetti di aboriginalità, titolo e diritti aborigeni, autogoverno ecc.. Queste sentenze e la politica federale traggono origine dalla Proclamazione Reale del 1793, che riconosce il diritto indiano alle terre non cedute in loro possesso e afferma che tali diritti possono essere ceduti solo alla Corona. Interpretazioni della Proclamazione, in riferimento alle colonie nordamericane, ma che hanno influenzato anche il diritto australiano e neozelandese, spesso sono state contraddittorie e hanno cambiato con il passare

del tempo. In ogni caso la Proclamazione Reale, chiamata anche il *Bill of Rights Indiano*, è il punto di partenza del diritto indigeno in Canada e altre ex colonie inglesi. (Stewart 1998). A parte il problema di che cosa sono i diritti aborigeni, il loro riconoscimento pone il problema di conciliarli con i comuni diritti nazionali: questo è il dibattito corrente in Canada, (oltre al diritto a essere riconosciuto come una «società distinta» del Quebec, una problematica diversa ma collegata) dove gli aborigeni indiani, inuit e métis probabilmente godono di più diritti che in qualsiasi parte del mondo. Inoltre l'autogoverno ha fatto sorgere un acceso dibattito interno alle comunità aborigene, legato a problematiche di genere e democratiche. Un problema è rappresentato dalla richiesta di molte donne native di vedere i propri diritti protetti dalla legge canadese e non dalle norme tradizionali aborigene; un altro è la resistenza di molte comunità all'adeguamento delle istituzioni aborigene al modello democratico della Carta canadese dei Diritti e delle Libertà e, infine, esiste la questione della protezione dei diritti e degli interessi aborigeni nel contesto urbano. Il Canada ha sviluppato una serie di pratiche per facilitare un qualche accomodamento etnonazionalista all'interno delle pratiche del federalismo ed entro il testo della Costituzione. Fino al 1982 questo accomodamento era limitato alla provincia di Quebec, inteso come patria dei Quebecois ritenuti eredi diretti dei coloni francesi storici. Sulla scia del riconoscimento costituzionale del 1982 dei diritti per trattato e aborigeni e di indiani, inuit e metis come popoli stanno emergendo una giurisprudenza e degli studi accademici che legano, approvandolo, l'etnonazionalismo alla decolonizzazione, all'interno dei confini dello stato canadese e con l'appoggio del governo. Questo nazionalismo non è mai chiamato in questo modo, osserva la Green (2003), ma sarebbe ora di chiamarlo con il suo nome e le richieste di autogoverno assomigliano più al nazionalismo che a richieste di amministrazione di programmi e politiche coloniali.

A sinistra: Jean Lesage. A destra: Crisi d'ottobre, con la legge marziale antiterrorismo





A sinistra: volantino del FLQ. A destra: dimostrazione anti referendum degli aborigeni del Quebec

3. NAZIONALISMO QUEBECOIS

I problemi di una «nazione distinta»: evoluzione del nazionalismo del Quebec Non vi è accordo tra gli storici su quando inizia la storia del Quebec e le varie proposte contengono diversi punti di vista sull'identità politica del governo del Quebec. La Provincia di Quebec fu creata come entità politico-geografica dalla Proclamazione Reale del 1763, dopo la capitolazione dell'esercito francese nel 1760 e la cessione della Nuova Francia all'Inghilterra, ma Quebec City fu fondata nel 1608 e vi è una tradizione politica presso i franco-canadesi secondo la quale il governo del Quebec è anche il governo dei franco-canadesi e, quindi, essi sono anche gli eredi della Nuova Francia. La Nuova Francia, però, non si limitava all'attuale Quebec, ma copriva un vasto territorio a ovest che oggi fa parte dell'Ontario e degli Stati Uniti e, anche se il *Quebec Act* del 1774 comprendeva tutti quei territori, con la rivoluzione americana (1776/1783) gran parte vennero perduti e, quando la rivoluzione terminò, la composizione demografica venne alterata con un forte influsso di rifugiati lealisti britannici fuggiti dagli Stati Uniti che si stanziarono a ovest del fiume Ottawa, ponendo le basi del moderno Ontario e della dicotomia tra francofoni e anglofoni. Oltre a ciò, mentre il Quebec rurale restava francese, Montreal diventava il dominio dei mercanti inglesi, che rilevarono il commercio delle pellicce francesi come capitali (Garigue 2003). La coscienza nazionale dei quebecchesi di origine francese nacque nel XIX secolo, cioè cento anni dopo la sconfitta francese nella guerra dei Sette Anni o Guerra Franco-indiana, com'è chiamata in Nordamerica, con la conseguente perdita del Canada francese. Con il trattato di Parigi del 1763 fu abolito il libero esercizio della religione cattolica e istituita la legge criminale e civile inglese, ma ben presto i cattolici nella pratica non furono disturbati e così i francesi non seguirono le nazioni indiane nella

ribellione contro gli inglesi. Non solo, le autorità inglesi fecero un patto con le autorità cattoliche, lasciando indisturbato il regime delle signorie legate agli ordini religiosi e nel 1774 con il *Quebec Act* permisero l'esercizio della religione cattolica anche ufficialmente. Nel 1791 con il *Constitutional Act* furono istituiti il Lower Canada (Quebec) e l'Upper Canada (Ontario), con identiche istituzioni. Nel 1792 nasce un Parti canadien démocratique, ma è solo con la ribellione di Louis-Joseph Papineau nel 1837-38 che lotta per un governo basato sulla sovranità popolare e i diritti dei franco-canadesi che si può cominciare a parlare di nazionalismo francofono. Bisogna però distinguere un generico nazionalismo francofono e il nazionalismo quebecchese: infatti esiste una minoranza francofona acadiana nel New Brunswick, con una storia e una narrazione etnica diversa e una nazione métis, che ha dato vita alla ribellione guidata da Louis Riel in Manitoba con due episodi, nel 1869 e nel 1885, che non ricevette l'appoggio armato dei francesi del Quebec. Nel 1840 l'*Act of Union* unisce le province in una sola colonia e l'inglese è dichiarato lingua ufficiale. Nel 1867, con il *British North America Act* nasce il Dominion del Canada: il francese ottiene status di lingua ufficiale nei Parlamenti di Ottawa e Quebec e nei tribunali federali e del Quebec. Nel 1931 il Canada diventa indipendente con lo *Statuto di Westminster*. A metà del XIX secolo i francesi del Quebec «diventarono collettivamente consapevoli che la chiesa cattolica romana, le scuole confessionali parrocchiali, la famiglia patriarcale, la loro rete di solidarietà sociale e la lingua francese erano le principali istituzioni etniche di quella che al quel tempo si chiamava la Nazione Franco-canadese. Attraverso quell'espresso riconoscimento, queste istituzioni sociali divennero l'armatura di schemi culturali che incorporavano una visione spirituale, un tipo di organizzazione sociale ruralista e teocentrica, al cuore della quale c'era un'abbondante popolazione che



A sinistra: cartello all'inizio del villaggio di Oka. Al centro: il castello di Ramezay. A destra: ponte Mercier, Montreal.

costituiva il principale fattore contingente della produzione economica e la riproduzione di schemi culturali. Un nazionalismo conservatore, autoreferenziale e impervio alle ideologie esterne, all'inizio fu un nazionalismo affermativo e gradualmente diventò un'aspirazione a uno stato nazionale» (Tremblay 1993:113). I francesi del Quebec non hanno soddisfatto la tetra previsione contenuta nel famoso discorso di Lord Durham subito dopo la ribellione dei Patrioti (1837-38), cioè che sarebbero stati assorbiti per via della potente pressione delle istituzioni britanniche. Non hanno però neppure soddisfatto gli ideali messianici dell'Abbé Lionel Groulx, che voleva convincere i francofoni del Quebec e delle altre province canadesi di una missione cattolica e francese su suolo americano ordinata da Dio, una visione utipistico-reazionaria ancora presente tra gli attuali gruppi ultranazionalisti, ma che ha perduto il suo fascino di fronte alla realtà. Come osserva Tremblay, oggi i francesi del Quebec sono confrontati non solo dai territori perduti negli Stati Uniti e nel Canada, ma nello stesso Quebec, anche in termini demografici, se si guardano le statistiche dei trasferimenti linguistici dal francese all'inglese. Dopo la Guerra dei Sette Anni (1760) i rapporti tra i franco-canadesi e la Francia, che accusavano di averli abbandonati, erano pessimi; l'Illuminismo dei philophes e la rivoluzione francese (1789) con l'attacco alla chiesa cattolica e le pericolose idee democratiche causarono ulteriore frizione tra Francia e franco-canadesi. L'influenza della letteratura e della filosofia francese restò assai limitata e contenuta in piccoli circoli privati e letterari. Fu solo con Napoleone III, espansionista e cattolico, che la Francia si ricordò dei cugini canadesi, inviando un console generale a Quebec, ma ben poco ne seguì, fino a che Francia e Canada si scambiarono dei ministri come paesi stranieri: i legami del Canada francese durante tutto questo tempo non furono mai con la Francia, ma

solo con Roma Vaticana. Il Quebec restò un paese rurale e arretrato economicamente e socialmente fino alla seconda guerra mondiale, chiuso dentro la sua nicchia culturale protetta. Questa esclusione era ricercata dalle élite religiose cattoliche, che continuavano a mantenere una salda presa sulla borghesia e i ceti popolari locali e temevano ogni forma di modernizzazione e secolarizzazione. Il nazionalismo francofono è anche il prodotto dei profondi cambiamenti socio-economici a partire dal 1890. Fino a quel tempo i francofoni avevano vissuto di agricoltura e lavori stagionali e la borghesia francese di Montreal e Quebec aveva agito da intermediaria con gli industriali e i commercianti anglofoni. L'arrivo dell'industria idroelettrica e della polpa di legno come risultato di una politica nazionale protezionistica di successo per creare fabbriche canadesi in Quebec e in Ontario creò una forza lavoro operaia franco-canadese, che andò a lavorare nelle città, soprattutto Montreal. Nel 1921 il Quebec era la provincia più industrializzata del Canada, compreso l'Ontario, che restava però la più popolosa e ricca. Il governo del Quebec, devoto alle politiche liberiste ottocentesche, incoraggiò l'industria e non si occupò di alleviare le conseguenze dell'industrializzazione che attirava l'afflusso di capitali anglo-canadesi e americani. Lo scopo non era l'indipendenza o una maggiore sovranità, ma l'attualizzazione del ruolo del Quebec come una delle due «nazioni fondanti» del Canada. Nel contempo cominciavano a crollare i miti legati a un Quebec cattolico e al culto dell'agricoltura (semifeudale) come base di una vita giusta, come pure la dottrina della supremazia papale sull'autorità nazionale che affidava ai franco-canadesi una missione religiosa in Nordamerica propugnata da leader come Henri Bourassa e l'abate Lionel Groulx. Tra il 1936 e il 1959 Maurice Duplessis, leader dell'Union Nationale, nazionalista e conservatore in economia, rappresentò il conflitto tra vecchio



In alto: due momenti del confronto tra soldati canadesi e Warriors a beneficio dei giornalisti e della televisione.

A sinistra: soldati canadesi e la bandiera dei Warriors sullo sfondo.

A destra: lo stemma dei sulpiciani sul portone del collegio a Montreal.



e nuovo. Eletto primo ministro del Quebec nel 1936-39 e nel 1944-59, si rifiutò di cooperare con le nuove politiche sociali ed educative dei governi federali, favorì gli investimenti stranieri, appoggiò la chiesa cattolica come monopolista dell'istruzione e delle politiche sociali e si oppose ferocemente ai sindacati. Negli anni '40-50 la morte di Duplessis nel 1959 vide la fine del nazionalismo tradizionale e la nascita, negli anni '60, della Quiet Revolution (espressione usata per la prima volta dal prestigioso quotidiano in lingua inglese *Globe and Mail* di Montreal e ripresa in francese dai leader nazionalisti come *Révolution tranquille*), che compiva un netto strappo con il passato e poneva le basi delle campagne separatiste. Nel 1960 il Partito Liberale con Jean Lesage prendeva il potere e iniziava un'importante attività legislativa per stroncare la corruzione dei tempi di Duplessis, eliminare la chiesa cattolica dalla maggior parte delle attività secolari e coinvolgere direttamente il governo provinciale nell'attività economica nazionalizzando le aziende energetiche, approvando un nuovo piano pensioni e creando un vasto bacino di capitale di investimento. La Quiet Revolution cercava la modernizzazione sociale ed economica e la penetrazione quebecois in tutti gli aspetti della vita del Quebec. In particolare sottolineava l'importanza della lingua francese come lingua ufficiale, spingendo a una vasta produzione letteraria, musicale, cinematografica e accademica. L'emersione di una consapevolezza culturale Quebecois e di una identità distinta da una più generale identità franco-canadese, si può rintracciare nelle celebrazioni del santo patrono del Quebec, San Giovanni Battista, una tematica che prima del 1966 non era mai menzionata. La Quiet Revolution segnò un distacco dalla cultura cattolica rurale tradizionale e la nascita di una cultura Quebecois consapevole della sua esistenza distinta nel Canada (Freire 1996). Dopo la vittoria elettorale dell'Union Nationale nel 1966 la vita

politica si radicalizzò. Il Partito liberale era federalista e anche l'Union Nationale restò fondamentalmente federalista, ma cercò di ottenere maggiore autonomia e di accentuare la coscienza quebecois. Un gruppo di politici di Montreal si staccò dai liberali e diede vita al Parti Quebecois con una piattaforma secessionista. Il Quebec cominciò a stabilire relazioni quasi diplomatiche con la Francia e sembrava convinto di poterlo fare con tutti i paesi francofoni. Nel 1967 De Gaulle, che aveva incoraggiato questa politica, vide l'occasione di separare il Quebec da un Canada che considerava un'appendice degli USA. Durante quella visita storica in Quebec, creò uno scandalo internazionale ripetendo a Montreal lo slogan separatista «Vive le Québec Libre!». Altri separatisti si rivolsero al terrorismo, ispirato da rifugiati d'Algeria e Cuba: le bombe iniziarono nel 1963 e continuarono sporadicamente. Nel 1970 il Front de Libération du Québec (FLQ) rapì il diplomatico britannico Cross e assassinò il ministro del lavoro del Quebec, Laporte. Il governo del Quebec chiese aiuto al governo federale che proclamò il *War Measures Act*. Vennero sospese le libertà civili, truppe federali entrarono in Quebec e furono arrestate 500 persone, con l'appoggio popolare canadese. Alla fine restarono in galera solo gli assassini del ministro. Dal punto di vista culturale, la storia del Quebec si svolge intorno alle tensioni tra le due principali comunità linguistiche, francese e inglese, che mirano ad assicurarsi che i loro diritti collettivi come minoranze etniche siano rispettate legalmente e nella pratica (Tremblay 1993). I francofoni lo ottennero dalle istituzioni federali e gli anglofoni dalle istituzioni del Quebec, soprattutto al tempo del governo del Parti Québécois (1976-85), ma i contrasti si sono accentuati dal secondo governo Liberale quebecchese di Robert Bourassa, che ha mantenuto la legge 178 sulla prevalenza del francese, dichiarata incostituzionale dalla Corte Suprema federale. La creazione del Parti Quebe-

cois di René Lévesque nel 1970 trasformò il nazionalismo quebecchese, che non voleva più essere strettamente etnico, legato ai franco-canadesi: vi sono nel partito anche anglofoni e canadesi di altra origine etnica e il separatismo è basato su tematiche di sviluppo sociale ed economico. La meta era la «souveraineté-association», cioè l'indipendenza combinata con un'associazione economica strettamente integrata con il resto del Canada, ma il linguaggio etnico era ancora molto forte. Il PQ vinse le elezioni nel 1976 e l'approvazione di una legge che rendeva il francese unica lingua del Quebec, discriminando le altre (inglese, lingue immigrate e aborigene) provocò una migrazione di molti anglofoni fuori dal Quebec e tensioni con le comunità indiane e inuit. Lévesque nei suoi discorsi definiva al cuore dell'identità quebecchese la lingua francese. La logica conclusione della politica del PQ era il referendum secessionista del 1980, perduto, perché quasi il 60% dei quebecchesi votarono per restare dentro il Canada. Il PQ vinse comunque le nuove elezioni del 1981 e rifiutò di sottoscrivere la nuova costituzione canadese, rimpatriata da Londra nel 1982. Negli anni 1960-70 la nuova personalità internazionale del Quebec era stata riconosciuta, tra le altre cose, dallo sviluppo idroelettrico di James Bay (un disastro ecologico e sociale che ha arricchito il Quebec, che vende energia agli USA), la Fiera Mondiale del 1967 e le Olimpiadi del 1976 a Montreal, con enormi investimenti di denaro pubblico in opere di prestigio, l'arrivo a Quebec City delle rotte marittime internazionali e il riconoscimento della città come Patrimoni dell'UNESCO. Gli anni '80, con la loro crisi economica, gettano un'ombra su questi risultati e si esacerba la crisi di obiettivi culturali (Tremblay 1993). In questo decennio l'ideologia della sopravvivenza culturale, centrata sugli antenati, comincia a essere sostituita dall'ideologia dello sviluppo che guarda al futuro: l'orizzonte comparativo è il Canada anglofono e Montreal attira molte aziende high-tech e di servizi. Nel 1985-94 il partito Liberale di Robert Bourassa controlla l'Assemblea e il governo provinciale. Gli accordi di Meech Lake, che dovevano riconoscere il Quebec come «nazione distinta» falliscono, anche a causa del militantismo aborigeno. Un nuovo pacchetto costituzionale offerto dal governo di Ottawa nel 1992, con molte concessioni al Quebec, fu bocciato da un referendum nazionale. Nel 1994 il Parti Quebécois guidato da Jacques Parizeau vince le elezioni e indice un altro referendum sull'indipendenza, che perde per un soffio, grazie anche alla fiera opposizione di cree e inuit e al voto delle aree urbane e industriali del sud e dell'ovest della provincia. Lo sostituisce Lucien Bouchard, che ha guidato il Bloc Quebécois a Ottawa e ottiene finalmente dal Parlamento federale il riconoscimento del Quebec come società distinta per lingua e cultura e il diritto di veto sugli emendamenti costituzionali anche se molti separatisti giudicano questi risultati come meramente simbolici. I nazionalisti hanno ricevuto due gravi sconfitte nel 1998: la Corte Suprema federale ha deliberato che il Quebec non può secedere autonomamente e il PQ ebbe serie perdite alle elezioni. Nel 1999 i sondaggi mostravano come il sostegno alla secessione

si fosse ristretto al 40% dei quebecchesi votanti e nelle elezioni nazionali dell'ottobre 2000 il Bloc Quebécois ricevette meno voti dei Liberali per la prima volta dal 1980. Nel luglio del 2000 una legge federale ha reso la secessione più difficile esigendo che una chiara maggioranza approvi una proposta espressa in modo chiaro e che i confini, la parte di debito nazionale della provincia e altre questioni siano da risolvere tramite negoziati. Nelle elezioni dell'aprile 2003 il partito liberale vince le elezioni (Farr 2004). Il nuovo nazionalismo inclusivo del Bloc Quebécois e del Parti Quebécois di Bouchard parlava a un paese a capitalismo maturo e sottolineava i valori universali della democrazia, della tolleranza religiosa ed etnica, anche se scivolava nei riferimenti alla storia degli «antenati» e all'oppressione inglese, allarmando molti quebecchesi. Parizeau del PQ accusò il «voto etnico» del fallimento del referendum del 1995. Oggi il capitale francofono controlla la maggior parte delle strutture produttive del Quebec e politicamente i franco-canadesi hanno il virtuale monopolio delle istituzioni. Tuttavia, nonostante le politiche di contenimento, i recenti flussi migratori hanno reso la vecchia divisione francesi-inglesi inadeguata a descrivere il profilo demografico del Quebec. La vecchia aspirazione all'indipendenza non è però svanita, ma si è molto ridimensionata, anche grazie alla parallela politica federale. Il Primo Ministro canadese Pierre Elliot Trudeau, un acceso federalista del Partito Liberale, vinse le elezioni in Canada e nel Quebec nel 1968 e dominò con la sua fortissima personalità la vita politica canadese fino all'inizio degli anni 1980. Bestia nera dei separatisti, Trudeau trasformò il Canada in un paese bilingue, si oppose al separatismo, spinse molte riforme costituzionali e rappresentò la risposta del partito Liberale sulla possibilità dei franco-canadesi di influire sul Primo Ministro canadese Pierre Elliot Trudeau, un acceso federalista del Partito Liberale, vinse le elezioni in Canada e nel Quebec nel 1968 e dominò con la sua fortissima personalità la vita politica canadese fino all'inizio degli anni 1980. Bestia nera dei separatisti, Trudeau trasformò il Canada in un paese bilingue, si oppose al separatismo, spinse molte riforme costituzionali e rappresentò la risposta del partito Liberale sulla possibilità dei franco-canadesi di influire sul paese ai massimi livelli. Con l'appoggio dei Liberali quebecchesi di Bourassa avviò una politica di grandi investimenti e sviluppo economico nella provincia che spinsero indietro il Parti Quebécois, nonostante il suo tentativo di staccarsi da tematiche etniciste troppo definite. Dopo la parentesi del governo federale dei conservatori che però firmavano l'entrata del Canada nel NAFTA con gli USA (seguiti nel 2000 dal Messico), i franco-canadesi hanno espresso un altro Primo Ministro a Ottawa, Jean Chrétien, un veterano dei gabinetti liberali di Trudeau. Il fallimento degli etnonazionalisti nel trasformare il Quebec in uno stato-nazione è attribuito da Tremblay (1993) a vari fattori. Il rimpatrio della costituzione canadese nel 1982 senza il consenso del Quebec dopo la risposta negativa al referendum del 1980 e la crisi economica del 1981-82 che ha costretto il governo di Lévesque a far passare leggi impopolari presso il bacino elettorale del Parti Quebécois, hanno pro-

dotto un improvviso disincanto verso lo stato-nazione e, contemporaneamente hanno messo in pericolo le fondamenta culturali della comunità francofona. I franco-canadesi del Quebec, secondo, questo studioso, si trovavano in tale stato di agitazione che non riuscirono a riorientarsi di fronte alle proprie istituzioni etniche tradizionali in via di disintegrazione, né a sostituirle con altre altrettanto attraenti. Ciò accadde in un periodo in cui l'universo spazio-temporale quebecchese veniva invaso dalla cultura di massa anglo-americana, che venne accentuata dal 1989 dal trattato di libero commercio tra USA e Canada (NAFTA). Oltre a ciò, le leggi a favore del francese hanno prodotto una forte consapevolezza linguistica tra gli intellettuali francofoni, ma non sono riuscite a francesizzare gli immigrati, dato che tre su quattro si orientano verso l'inglese (anche se è loro proibito studiarlo a scuola) per migliorare le proprie possibilità di lavoro. L'inglese è la lingua di prestigio professionale e la lingua rappresenta solo un elemento culturale tra gli altri: infatti, assegnare alla lingua il primato tra i fondamenti dell'identità culturale, per non dire che è l'unico, è un grave errore e considerare il francese un collante tra francofoni e tra loro e le altre componenti etniche del Quebec e le popolazioni aborigene, significa, secondo Tremblay, assegnargli una forza che non possiede. La debolezza funzionale del francese è causata dal fatto che in alcune scuole di Montreal gli allofoni sono più numerosi dei francofoni; essi si sono sempre più apertamente espressi in favore della propria partecipazione completa allo sviluppo economico, sociale e culturale del Quebec e denunciano con vigore il ghetto in cui le istituzioni quebecchesi stanno tentando di relegarli e chiedono un'adeguata rappresentazione nelle istituzioni e nei media. Considerare la lingua francese come fonte di coesione sociale in un ambiente sempre più multietnico va al di là delle sue possibilità, soprattutto di fronte alla invasione culturale americana che mette in luce tutta la fragilità della cultura nazionalista quebecois soprattutto nei più giovani.

Lo sviluppo di una nuova identità tra grattacieli e casinò: gli ironworkers mohawk

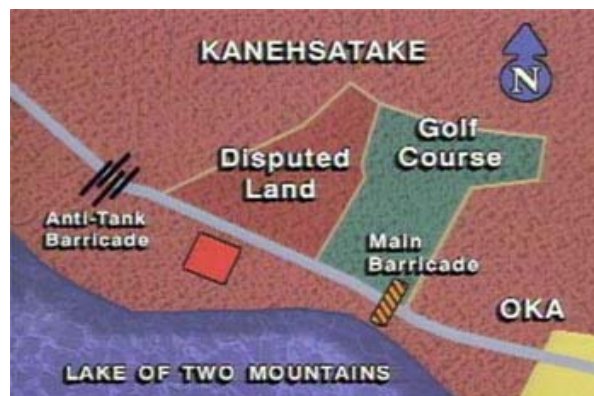
Prima che i film western del XX secolo trasformassero i sioux nella più famosa tribù indiana, gli irochesi e in particolare i mohawk erano considerati il prototipo del feroce guerriero indiano. Colpirono l'immaginazione britannica più di qualsiasi altra tribù: dopo la visita dei cosiddetti «Quattro Re» nel 1710 splendidamente ritratti alla corte della Regina Anna, un gruppo di libertini costituirono un gruppo chiamato, con una variante ortografica, i Mohocs, ricordato anche da Swift e Gay come terribili «hellraisers». Subito prima della Rivoluzione americana, una visita del famoso capo di guerra mohawk Joseph Brant a Londra, dove ebbe direttamente da re Giorgio III il grembiule massonico, diede origine a una tipica pettinatura che secoli dopo sarebbe diventata la «cresta» dei Punk. Alla fine del XVIII secolo, i coloni rivoluzionari scelsero i mohawk per sottolineare la propria identità americana al Boston Tea Party, dopo che centinaia di stampe satiriche li avevano mostrati in abiti «stupinambizzati». Ma gli antenati di questi mohawk, i Guardiani della Porta Orientale della

Confederazione delle Cinque (poi Sei) Nazioni o Lega degli irochesi, come la chiamò Morgan, che furono gli strenui alleati degli inglesi durante le guerre franco-indiane, in realtà non erano gli stessi dei Warriors mohawk che appartenevano alla fazione pro casinò assediata a Oka, Quebec nel 1990. Infatti, i progenitori di questi ultimi lavoravano per il nemico, erano gli indiani «preganti» cattolici filofrancesi, membri della Confederazione delle Sette Nazioni e altrettanto lo erano i padri dei loro arcinemici, la fazione Anti, cioè contraria allo sviluppo del contrabbando e dei casinò. Durante i tre secoli trascorsi dalle guerre franco-indiane a oggi, le cose erano cambiate tanto che erano sorte due Leghe degli Irochesi in competizione tra loro, in Canada e negli USA e questi mohawk dispersi tornarono in seno alle due Leghe rivali solo nel XX secolo. Qualche tempo prima avevano iniziato a fabbricarsi una nuova identità: non più indiani «preganti» filofrancesi, si reinventarono come eredi del cosiddetto «impero» irochese filobritannico, un'utile e fortunata invenzione politica della diplomazia inglese del XVIII, popolarizzata dallo storico americano Francis Parkman nel XIX secolo, al tempo dell'espansione americana nell'ovest seguendo il proprio Destino Manifesto. In questa nuova identità etnica essi in seguito hanno parlato nei forum internazionali, hanno propagandato la teoria rivitalizzata del contributo irochese alla Costituzione americana, si sono atteggiati come il settore più aristocratico del nuovo Movimento Indiano e hanno fatto concorrenza ai lakota sioux per la leadership dentro il Potere Rosso degli anni '70-80. Tuttavia, essi sono la versione del tardo XX secolo delle fazioni che cominciarono a spaccare la Lega degli irochesi nel XVII secolo e continuano ad affermare le loro differenze sociopolitiche per mezzo di un'ideologia principalmente religiosa.

Guerrieri posmoderni: la guerra dei casinò e l'indipendenza mohawk

Le vicende della Lega degli irochesi, rivitalizzata negli anni Venti e Trenta, delle sue fazioni, degli episodi che hanno reso il villaggio di Oka/Kanesatake, Quebec, il più famoso villaggio indiano per un'estate, permettono di rendere concreta la discussione sul movimento indiano nordamericano. I Warriors, la fazione che sostiene di trarre la sua legittimità dalla tradizionale «Costituzione» irochese e si è autonominata difensore della

Mappa del terreno disputato a Oka all'origine della Golf War.



Legge della Grande Pace all'interno e all'esterno delle riserve mohawk, rinchiusi nel villaggio di Oka, armati fino ai denti avevano tra loro molti ex volontari della guerra del Vietnam e la loro bandiera di Volontari del Vietnam sventolava sulle barricate, insieme a quella con la testa d'indiano con la caratteristica pettinatura a cresta rappresentante il dio della guerra, simbolo dei Warriors e la bandiera della Confederazione irochese. Il 29 maggio 1979 scoppia una crisi nella riserva mohawk di St. Regis/Akwesasne sul fiume San Lorenzo; la fazione elettiva cattolica assedia in armi i tradizionalisti della Longhouse a Raquette Point, ma nelle elezioni tribali del 1980 gli abitanti premiano i moderati della fazione elettiva, mentre la crisi si sblocca con la mediazione dei funzionari dello Stato di New York, che peraltro evita di far intervenire la polizia, anche se lo stato ha giurisdizione giudiziaria e civile nella riserva. I mohawk della fazione Longhouse riescono a montare il caso a livello internazionale e ad ottenere l'appoggio emotivo, anche se disinformato, di giornalisti e politici vari, tra cui, dall'Italia, Mario Capanna e Democrazia proletaria. La polizia tribale creata dai cattolici è abolita nel 1981 e, nel vuoto legale, alla fine la «legge» verrà fatta «rispettare» da autoproclamati membri della Warrior Society. Intanto nel villaggio mohawk canadese di Kahnawake nello stesso anno si costituiscono i Peacekeepers, poliziotti della fazione tradizionalista, e si comincia ad applicare il sistema legale mohawk. Nel 1981 i capi elettivi di Akwesasne adottano certe sezioni del *Codice di Regolamenti Federale 25*, da cui però eliminano vari reati sullo spaccio di alcolici. Le riserve irochesi, vale la pena di ricordare, vantano una lunga tradizione di contrabbando, fin dalle guerre tra francesi e inglesi nel XVII e XVIII secolo, e che in epoca più recente fiorì in modo particolare durante il Proibizionismo. Sono le sole riserve in cui esiste una tradizione criminale vera e propria. Nel 1984 le elezioni di banda del lato canadese di Akwesasne e quelle dei Trustees del lato americano della riserva, che si trova a cavallo del fiume San Lorenzo (in condominio tra USA e Canada, un vero incubo legale), portano al potere moderati o simpatizzanti della Longhouse, che applicano la legge mohawk. Nel 1985 la Società guerriera di Ganienkèh si dichiara pronta a prendere le armi contro il Quebec per difendere i diritti tradizionali mohawk sulle Rapide Lachine contro il Progetto Arcipelago e l'Hydroquebec. Il giornale *Akwesasne Notes*, organo dei tradizionalisti mohawk e il più diffuso in America e all'estero con circa centomila copie, comincia a mettere in dubbio il gioco d'azzardo come fattore di uno sviluppo economico sano. Questa attività economica era sorta in modo relativamente non controverso, come in altre riserve, e dal 1984 aveva avuto un boom non solo ad Akwesasne, ma anche in Canada, dove i casinò indiani sono illegali, ma il governo aveva chiuso tutti e due gli occhi, come aveva fatto lo Stato di New York, che tollerava le violazioni all'*Indian Gaming Act*, la legge sul gioco d'azzardo, in nome dello «sviluppo». Scrivendo soprattutto intorno al 1984 Louis Hall/Karoniaktajeh, un operaio dei grattacieli in pensione, produsse il Manifesto dei Warrior di Akwesasne e Kahnawake, in cui condannava la religione della

Longhouse e la fede Longhouse della maggioranza dei capi «tradizionali» attuali. Hall e gli altri Warriors facevano riferimento alle tradizioni irochesi prima della riforma religiosa di Handsome Lake. Facevano rivivere la distinzione tra Vecchia e Nuova Religione che era stata utilizzata alla fine del XVIII secolo e revitalizzavano l'immagine dell'antico dio della guerra nella loro bandiera, rivendicando il ritorno alla potenza irochese delle Guerre del Castoro del XVII secolo. Hall era stato allevato come cattolico a Kahnawake, una religione che nella riserva risaliva al Seicento, ma lui e gli altri Warriors la respingevano e, nei loro scritti e nelle dichiarazioni, condannavano a morte i capi «tradizionali» della Lega (salvo cercare l'appoggio della Lega canadese contro quella americana durante la crisi di Oka, inutilmente), accusavano di vigliaccheria il mitico Pacificatore Deganawidah fondatore della Lega e affermavano che i bianchi dovrebbero essere ricacciati in Europa (gli altri immigrati non li prendono neanche in considerazione). Nel 1986 scoppia la guerra degli *Speakeasies*, locali illegali di spaccio di tabacchi e liquori senza licenza e senza pagare le tasse; sono piccole imprese nate sul lato americano di Akwesasne per la mancanza di leggi adeguate e di polizia tribale, cacciata durante la crisi del 1979-80 e mai più ricostituita, allargatesi anche sul lato canadese. La situazione degenera ulteriormente con lo scoppio della guerra aperta tra la fazione Warrior, composta da cristiani e Longhouse, tra cui alcuni esponenti noti a livello internazionale, coinvolti nel contrabbando e nella gestione dei casinò, e la fazione Anti, anch'essa composta da tradizionalisti Longhouse e cristiani, contro contrabbando e casinò. Nel 1987 onondaga e tuscarora mettono fuori legge il gioco d'azzardo gestito da privati o con sponsor non indiani e la vendita di fuochi d'artificio (a Onondaga). I locali di *Akwesasne Notes* vengono bruciati e il giornale è costretto a trasferirsi. Nel 1988 i mohawk occupano il ponte internazionale sul San Lorenzo, un'azione che avevano compiuto altre volte tra il 1968 e il 1980, rivendicando il *Jay Treaty* del 1794 contro il governo canadese che vuole far pagare la dogana alle loro merci in transito. Durante il 1988 la situazione degenera ulteriormente, mentre i Warriors spadroneggiano minacciando con le armi gli oppositori e, impedendo che i loro aderenti siano processati per i loro crimini anche sotto la legge mohawk, creano un tribunale speciale proprio. La Lega degli irochesi canadese, con base a Six Nations, Ontario, denuncia l'illegalità dei Warriors e dei sostenitori dei casinò. La polizia canadese e americana invadono in due occasioni in grande stile Akwesasne e sequestrano grossi quantitativi di sigarette, marijuana, cocaina e armi. La Lega degli irochesi americana appoggia i capi tradizionali mohawk che si oppongono ai Warriors e ritira la sua protezione legale contro gli Stati Uniti e il Canada, dichiarandoli criminali comuni e non più cittadini mohawk. Nel 1990 i colloqui per l'autogoverno tra il Ministro degli Affari Indiani del Quebec e i mohawk canadesi si fermano per mancanza di un chiaro interlocutore legale indiano; intanto una delegazione irochese cerca di convincere il governatore dello Stato di New York a intervenire contro i Warriors in base al trattato di Canandaigua del



Quebec City.

1794. Con un tipico rovesciamento di posizioni, i «tradizionalisti» anti casinò, messi in minoranza dall'alleanza della fazione cattolica con i Warrior e militarmente alle strette, invece di rivendicare la sovranità territoriale delle riserve contro la polizia di stato, come avevano fatto in tante altre occasioni, facevano appello al trattato di Canandaigua del 1794 per ottenere l'intervento della polizia di stato e di quella federale contro i Warriors, inviando anche delegazioni al governatore Cuomo e al Presidente. Intanto Cuomo (e il successore Pataki) vedeva nel gioco d'azzardo un modo di tagliare i fondi alle riserve a anche un modo di ricavarci un utile sotto forma di tasse con un accordo (*compact*) con le tribù secondo i termini di legge, sostenuto anche dalla posizione della Corte Suprema a favore dei casinò indiani. Nel maggio-luglio 1990 una serie di operazioni di polizia chiude circa 50 dei 65 locali illegali a Kahnawake, Canada, un traffico stimato almeno mezzo milione di dollari l'anno di sigarette di contrabbando. Un Warrior intervistato dal giornale *The Globe and Mail* afferma di guadagnare tra i ventimila e i quarantamila dollari a viaggio, per guidare un camion da Buffalo (Stato di New York) a Kahnawake e che non c'è mai disoccupazione. Per la frontiera passano anche droga e armi; secondo *The Gazette* i Warriors controllano almeno venti milioni di dollari di giro e almeno seimila armi da guerra (oggi contrabbandano anche immigrati clandestini). In un'intervista a Gianni Riotta per il Corriere della Sera del 16/5/90, Kakwirakeron-Art Montour, uno dei capi dei Warrior, dichiara che «è una questione di libertà, non di soldi. Noi abbiamo il diritto di non pagare le tasse (alla tribù, N.d.A.) e fare quello che vogliamo. Gli Antis, traditori e amici dei visi pallidi, sono gelosi, vogliono i loro profitti dalle tasse. Siamo una nazione libera, una volta dominavamo l'intero Stato di New York, abbiamo le carte che ci danno la libertà e ce la teniamo cara». Il 10 marzo 1990 i Warriors di Ganienekeh, Kahnawake, Kanestake/Oka e Akwesasne intervengono a Kanestake/Oka, espropriando la pacifica protesta dei residenti irochesi contro la prospettiva di costruire su un terreno boscoso che conteneva delle tombe indiane un campo da golf. Nonostante le apparenze patriottiche, i Warriors in realtà cercano di rovesciare il risultato di un referendum contro la costruzione di un mega-casinò, occupando la riserva e, portando deliberatamente la cri-

si alle stelle, uccidono un caporale della Sureté du Quebec: scoppia la crisi di Oka o del campo da golf. Gruppi indiani canadesi cercano di cavalcare la tigre e inviano la loro solidarietà, mentre i Warriors bloccano a Kahnawake il ponte Mercier, che collega i sobborghi di Montreal al centro della città. Dopo molte settimane di stallo politico tra i Warriors, i politici quebecchesi e la Sureté du Quebec, l'esercito canadese prende in mano la situazione e impedisce manifestazioni violente dei cittadini di Montreal esasperati dai gravi disagi, mentre centinaia di mohawk fuggono da Oka e le loro case sono saccheggiate dai Warriors. Le posizioni rigidamente ideologiche dei Warriors, che rilanciano sempre più in alto a ogni colloquio, la mancanza di un chiaro mandato ai negoziatori indiani, che presentano un fronte diviso tra le varie fazioni e che sono spesso scavalcati dai «militari» Warrior, l'arrivo dei negoziatori della Lega ufficiale che tenta di lucrare politicamente sulle difficoltà politiche dei Warrior, impediscono ai mediatori irochesi di fare il loro lavoro con il governo canadese, che da parte sua è diviso tra rappresentanti provinciali del Quebec e federali, tra falchi, la maggioranza, e colombe. I Warrior definiscono se stessi i veri rappresentanti della Lega; da un punto di vista ideologico essi provengono da una matrice nazionalista con molte idee mutuare dall'estrema destra bianca con cui condividono terminologia e opinioni, anche perché vi sono moltissimi veterani tra loro, che frequentano associazioni come l'American Legion, gli ex Berretti Verdi, i Blue's Bastards (quelli di Oliver North e lo scandalo Iran-contras), ecc. L'ideologo principale oltre a Art Montour, capo carismatico di Ganienekeh, è Louis Hall, di Kahnawake, che prosegue la tradizione dei Warriors del primo Novecento, vuole cioè minare l'autorità dei capi tradizionali ereditari, accusati di debolezza. L'idea del complotto dei traditori è ribadita molte volte e in una intervista al *Syracuse Herald Journal* (4/7/90) Hall dichiara che i Warriors dovrebbero eliminare gli oppositori/traditori, di cui esistono liste di proscrizione, come fa la Mafia, in segreto. Nel documento ideologico «*Rebuilding the Confederacy*», Hall mostra tutto il revanscismo nazionalista che caratterizza i Warriors: «*gli indiani non avevano bisogno di soldi quando la Grande Lega degli Irochesi era potente. Ora gli indiani hanno bisogno di soldi per ottenere il potere - così andiamo dietro ai soldi. Non un po' di soldi, ma molti. Sarà una grande lotta*». Egli però non dice nulla sul fatto che la gestione dei casinò è privata, con sponsor esterni non indiani e che quindi è difficile vedere una gestione del denaro per la causa nella loro pratica. I Warriors, anziché costituirsi come gruppo politico nuovo usano tattiche di confusione e disinformazione per presentarsi al mondo come la «vera» Lega degli irochesi «ricostituita», mentre i capi della Lega «ufficiale» sono definiti «vecchia guardia» inetta. Forse qui abbiamo quel distacco dalla vecchia generazione, quell'accentuare la novità che mancava nel resto del movimento indiano e che avvicina i Warriors, pur con la loro confusione, ai movimenti di patrioti «giovani» di altri nazionalismi. Oltre che nazionalista, la matrice ideologica Warrior è anche fondamentalista, sia per la forte presenza religiosa Longhou-

se che per gli sviluppi moderni del movimento irochese, in particolare i continui contatti con Gheddafi durante gli anni Ottanta dei rappresentanti della Lega e, forse, un possibile influsso ideologico di Louis Farrakan e la Nazione dell'Islam, dovuto ai contatti con le metropoli favorite dal diffuso mestiere di operai dell'acciaio nei grattacieli di gran parte dei mohawk. I contatti tra irochesi e sinistra extraparlamentare, in particolare Democrazia Proletaria, e i movimenti alternativi li hanno dotati di un linguaggio estremista «alternativo», che però non regge all'analisi ideologica. Le circolari inviate dai Warriors dal loro ufficio all'Aja, Olanda, a Soconas Incomindios, Italia, definiscono il loro movimento «mohawk tradizionalista/nazionalista», che è una dizione nuova rispetto al passato, con l'aggiunta di «nazionalista»¹. Il 20 agosto i Warrior di Kahnawake cedono; l'esercito riapre il ponte Mercier e, dopo qualche giorno, entra a Kanestake/Oka. Il nucleo dei «duri» il 4 settembre si rinchioda nell'Oka Treatment Center, un centro per la disintossicazione dei drogati. Il 26 settembre gli ultimi cinquanta irriducibili si arrendono all'esercito canadese, per paura della rappresaglia della Sureté du Quebec. Anche se i Warriors, sopravvalutando di molto le loro possibilità, volevano costituire delle repubbliche indipendenti nelle riserve di Ganienkeh, Akwesasne, Kanestatake/Oka e Kahnawake dei micro «narco-stati» per potersi dedicare liberamente al contrabbando e alla gestione del gioco d'azzardo, sul genere della Cecenia, anche se su scala minore, presentandosi come patrioti, e per lo più tali si ritengono in buona fede, hanno ottenuto una copertura mediatica che ha rilanciato la discussione, particolarmente in Canada ma anche nello stato di New York, tra indiani e governo e hanno fatto aumentare il grado di coscienza politica del «problema indiano» presso politici e funzionari, che hanno accettato l'opinione degli indiani moderati sulla «esasperazione» della popolazione nativa di fronte alla lentezza dei negoziati. L'assedio dei 78 giorni di Oka e Kahnawake, Quebec, è stato gestito soprattutto di fronte ai mass media, con lo stesso meccanismo della Guerra del Golfo, anche se su scala minore. Ogni istante era fotografato e registrato dalle telecamere; ogni azione era seguita da commenti, dichiarazioni e interviste, secondo lo stile inaugurato dagli irochesi negli anni Sessanta (il tuscaraora Mad Bear che va da Castro a Cuba in piena crisi dei missili) e poi dai leader dell'AIM. I media, però, possono essere un'arma a doppio taglio e i Warriors hanno perduto la guerra dei media con la famosa gara di occhiate tra il Guerriero mohawk, armato e mascherato da guerrigliero, e il soldatino francocanadese che, con la sua faccia da bambino, è rimasto impassibile di fronte agli insulti e le minacce dell'altro, costringendo l'indiano ad abbassare gli occhi per primo nel «naso-a-naso». Una pubblicità micidiale per l'immagine supervirile dei Warriors. Da un certo punto in poi, verso la fine dell'assedio e cioè quando il momento era più pericoloso, i Warrior hanno perduto totalmente il controllo dei media, preso in mano dall'esercito che ha impedito ai giornalisti asserragliati con gli irriducibili di avere contatti con l'esterno. C'è da riconoscere, comunque, l'enorme grado di profes-

sionalità dell'esercito canadese, che ha impedito un bagno di sangue del genere di Waco, Texas, grazie al sangue freddo di soldati e ufficiali. Alcuni mohawk della fazione Anti di Akwesasne, sentendosi «traditi» dallo stato di New York e dal Presidente degli USA cui avevano fatto appello in base ad antichi trattati, condannati a morte dai Warriors e cacciati in parte anche dall'inquinamento in riserva, hanno lasciato le loro case e gli otto casinò di Akwesasne, per fondare una nuova colonia nella Valle del Mohawk. Hanno seguito il modo tradizionale irochese di ottenere l'unanimità delle decisioni: la fissione e il trasferimento della fazione perdente. Il giornale *Akwesasne Notes*, che era un importante organo del movimento pan-indiano degli anni Settanta e Ottanta, dopo una lunga agonia, muore.

4.1. I Nuovi Mohawks : La formazione di un'identità etnica

Kanyenkehaka si divide

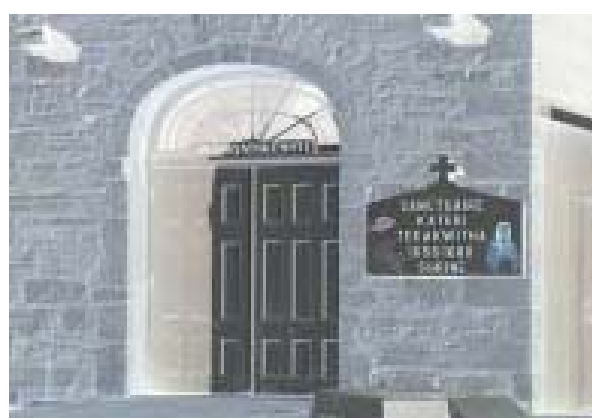
Secondo l'archeologia, gli irochesi provenivano dai monti Appalachi e si stabilirono intorno al 900 dopo Cristo a sud del lago Ontario. La tribù più orientale chiamava se stessa Kanyenkehaka o il Popolo Dal Luogo della Selce, ma divenne famosa con il nome dato loro dai narragansett, «mohawk» cioè cannibali, un nome di cui sono ancora fieri per via del suo terrificante potere. Essi furono i primi ad accettare la Grande legge della Lega delle Cinque Nazioni del Pacificatore, secondo il mito fondatore che regolava i rapporti tra le cinque (in seguito sei) tribù e la loro rappresentanza nel Consiglio della Lega, composto da capi ereditari. La Grande Legge definiva anche le relazioni verso gli altri popoli cui era offerto di diventare membri della Lega, purché riconoscessero la superiorità delle cinque nazioni fondatrici, cioè accettassero di diventare loro tributari. Un rifiuto comportava lo scoppio di una guerra «giusta» e la distruzione. Il primo secolo di contatto tra indiani ed europei ispirò la formazione di fazioni che misero seriamente alla prova la stabilità delle strutture politiche mohawk. La testa di ponte era rappresentato da prigionieri adottati da altre nazioni indiani che erano stati esposti al cattolicesimo francese e probabilmente ben oltre il 20% dei mohawk era diventato cattolico. Dato che gli allineamenti di fazione attraversavano lignaggi, clan e metà che definivano le strutture politiche mohawk, la formazione di fazioni cristiane sconvolse

Horns of a Dilemma (1992) di Peter B. Jones, seneca.





Casa lunga (longhouse) tradizionale ricostruita.



A sinistra: chiesa anglicana mohawk a Six Nations. A destra: sacrario della beata Kateri a Kahnawake, Quebec.

gravemente la politica interna ai villaggi. Come risultato, le fazioni «tradizionaliste», cioè che seguivano la religione tradizionale, si coagularono in forma coerente e iniziarono a perseguire i cattolici. Questi ultimi furono incoraggiati dagli stessi gesuiti a trasferirsi in villaggi canadesi come quello di Caughnawaga (in seguito Kahnawake, trasferito quattro volte prima di stabilizzarsi dove si trova ora, a 10 km. da Montreal) nella Seigneurie gesuita di Sault Saint Louis o il villaggio multi-etnico della Seigneurie sulpiciana di Oka/kanesatake. I mohawk furono particolarmente colpiti dall'emorragia migratoria verso il Canada che, però, non divise permanentemente le comunità tra loro né sanò le ferite settarie. Nel XVIII secolo anche la religione anglicana si diffuse tra i mohawk. A quel tempo la maggior parte di loro avevano abbandonato le lunghe case multifamiliari tradizionali e vivevano in capanne e case di stile europeo. Le famiglie erano più piccole e le continue guerre intertribali e contro i francesi e le lunghe stagioni di caccia alle pellicce da vendere agli inglesi avevano creato una situazione favorevole a una maggiore partecipazione femminile al commercio e alla politica interna. Contemporaneamente, uomini di talento diventarono capi senza badare al lignaggio, mentre i capi ereditari della Lega e le matriarche dei clan vedevano declinare la loro influenza. Possiamo dire che questi nuovi venuti della politica erano

gli eredi di una nuova classe nata il secolo prima: guerrieri e donne che non appartenevano alle famiglie aristocratiche, che avevano accesso a posizioni politiche attraverso la nuova religione (cattolica o protestante) e avevano trovato nuovi modi per arricchirsi e controllare il flusso di merci europee. La rivoluzione americana, che fece a pezzi la Lega, può anche essere vista come una guerra civile: mohawk filo-britannici anglicani che attaccano oneida calvinisti e mohawk cattolici di Akwesasne che firmano un trattato con gli americani. Comunque, la riforma religiosa della fine del XVIII secolo nota come la religione della Longhouse non raggiunse i mohawk cattolici fino al XX secolo. A Caughnawaga e Akwesasne la Longhouse giunse solo negli anni 1920 e 1930; a Oka/ Kanesatake, invece, la maggior parte dei mohawk diventarono protestanti metodisti per dispiacere i loro signori sulpiciani in un conflitto sulla terra che durerà fino al 1990. I mohawk filo-britannici sconfitti dalla rivoluzione americana si ritirarono insieme agli altri Lealisti in Ontario, dove la Corona assegnò loro delle terre insieme ai resti della Lega degli irochesi, per formare la riserva di Grand River o Six Nations, dove si mescolavano religione anglicana e, in seguito, religione della Longhouse, e gli irochesi continuavano a far vivere, benché assai debole, l'antica Lega, ma si organizzavano anche secondo le linee fraterne della Massoneria e dell'Ordine di Orange.

I mohawk in alto

Dopo la rivoluzione americana i mohawk si trovarono a che fare con due nuove entità, il Canada e gli Stati Uniti. Ancora colonia britannica e in gran parte proprietà privata della Hudson's Bay Company col nome di Rupert's Land, il Canada riconobbe il Consiglio della Confederazione delle Sei Nazioni (la Lega degli irochesi) come portavoce ufficiale degli irochesi, ma la stessa cosa non avvenne negli USA. I mohawk, in particolare quelli di Caughnawaga, trovarono un impiego nelle compagnie delle pellicce, la North West Company, con base a Montreal e la HBC, portando il loro tipo di cattolicesimo tra gli indiani del West e fondando colonie di cui una ancora esiste in Alberta. Durante il XX secolo una nuova serie di capi fu aggiunta a quella vecchia: i capi eletti dei consigli (più o meno) democratici imposti dai governi canadese e americano. Questi capi elettivi hanno sempre reso più pepata la politica locale fin dal loro apparire, aprendo una nuova via politica alla gente comune, anche se le donne furono nuovamente messe da parte politicamente (la prima volta fu con la riforma religiosa della Longhouse) e private del diritto di voto fino agli anni 1950. Mentre anche i capi «tradizionali» cominciavano ad adottare sistemi politici simili a quelli dei capi elettivi, nella riserva di Grand River/ Six Nations nasceva una nuova fazione: i Warriors, che favorivano argomenti nativisti allo scopo di promuovere politiche innovative, ma erano anche espressione della nuova classe di persone comuni mohawk orientati verso il mercato. Nel 1949-50 Fred Voget conduceva una ricerca a Caughnawaga sulle modificazioni dei termini di parentela e li comparava con quelli della famosa ricerca di L. H. Morgan della metà del XIX secolo sugli irochesi. Considerando i termini seneca come il tipo irochese «normale», Morgan constatava già a quel tempo come ci fossero delle notevoli differenze tra seneca e tuscarora da un lato e mohawk, oneida, cayuga e Two Mountains (Oka) mohawk dall'altra. I termini seneca rivelavano l'importanza del sesso dei parenti (biforcazione) e della generazione nella famiglia estesa a lignaggio femminile. I mohawk avevano già subito delle modificazioni, basate sulla collateralità e la generazione: il trend sottolineava il ruolo del maschio come produttore e la diminuzione del ruolo economico femminile con l'entrata dei mo-

Family Tradition (1986) di Richard W. Hill, tuscarora.



hawk nel mercato del lavoro salariato, che aveva creato anche delle comunità satelliti a Brooklyn (New York), Detroit e Buffalo. Era sempre più visibile il bilocalismo e stava prendendo il sopravvento il neolocalismo abitativo. L'effetto del neolocalismo favoriva anche la crescita della famiglia coniugale come modello principale, con un corrispondente restringimento dell'interazione tra parenti, simile alla famiglia euroamericana. Comunque, Voget notava che non erano stati introdotti nuovi termini di classificazione nel corso delle modificazioni del sistema parentale irochese tra i mohawk, ma a certi principi erano stata accordata nuova importanza e altri, prima di grande significato, erano stati ristretti nell'applicazione o erano scomparsi, come la biforcazione (Voget 1953). Negli anni 1880 i mohawk entrarono nella siderurgia, un mestiere che è diventato il comune denominatore dei mohawk dell'era moderna. La siderurgia si trasformò in una strada per il successo e la leggenda: parte della reputazione degli *ironworkers* o *steelworkers*, come sono chiamati i siderurgici delle costruzioni, deriva dallo stereotipo degli indiani come impavidi «guerrieri» delle altezze, anche se in realtà essi formano solo una minima parte della categoria. Lo stile di vita e l'ideologia degli *ironworkers* ha profondamente influenzato l'identità mohawk: essi sono costruttori dei simboli del progresso, il grattacielo e il ponte espansivo, che non sono solo gigantesche meraviglie tecnologiche della società urbana, ma contribuiscono anche al destino manifesto dell'espansione continentale euroamericana, come fecero i loro padri con il commercio delle pellicce e la diffusione del cattolicesimo francese nel West. Così gli *ironworkers* mohawk, anche se la maggior parte in realtà lavora in fonderia e non sui grattacieli, rappresentano una mitologia parallela a quella dei capi della Lega degli irochesi che, secondo un mito politico molto popolare, hanno ispirato i Padri Fondatori della Costituzione americana. La siderurgia delle costruzioni rappresenta il contributo mohawk, e irochese, all'America trionfante. L'*ironworker* è diventato anche un simbolo della virilità indiana, per la sua capacità di competere con il bianco sul mercato del lavoro. La siderurgia delle costruzioni ha dato origine a una tradizione orale su riti di passaggio e avventure di viaggio e ha fornito i mohawk, al contrario della maggior parte degli indiani, di un'etica del lavoro: l'orgoglio di appartenere a una speciale fratellanza e l'essere membri dell'aristocrazia operaia sono le ricompense di un lavoro duro. D'altro canto, gli *ironworkers* hanno una tradizione di irrequietezza e di violenza ed esibiscono un atteggiamento machista e una mentalità *red neck* (reazionaria) come i loro compagni di lavoro bianchi. A ciò si aggiunge una tradizione militarista, connessa con uno schema di arruolamento volontario nei corpi d'élite dell'esercito degli USA fin dai tempi della Guerra di secessione, mohawk canadesi compresi. Negli anni '60-70 gli indiani americani e canadesi furono notevolmente influenzati dalle turbolenze politiche che caratterizzarono quei decenni. I mohawk, i più urbanizzati tra gli indiani fin dagli anni '30, continuarono a seguire l'erezione di grattacieli per tutto il continente. Ciò significò che furono in prima fila nel Potere Rosso fin dal suo inizio con



l'occupazione di Alcatraz (1969). Nel 1968 era stato fondato *Akwesasne Notes*, una rivista espressione della fazione Longhouse, il cui primo direttore fu un bianco americano adottato a St. Regis/Akwesasne (il secondo nome divenne ufficiale nel 1988), mentre la lotta tra fazione elettiva e Longhouse vedeva scoppiare un altro picco di violenza. Durante questi anni, *Akwesasne Notes* diventò la rivista tradizionalista politica con la circolazione più ampia, perdendo gran parte della sua impronta tribale e diventando maggiormente panindiana e ideologicamente più sofisticata dei soliti giornali indiani, grazie al suo primo direttore e altri collaboratori, tra cui un giornalista cubano. Più di altri militanti i mohawk della Longhouse sono stati influenzati dal linguaggio della sinistra terzomondista, grazie ai loro rapporti con Cuba e la Libia da un lato e agli ideali comunitari hippie dall'altro (da cui nasce la comunità di Ga-

In alto: gli ironworkers mohawk Joseph Albaney e Pepper Martin si scambiano le bandiere americana e canadese sul Rainbow Bridge completato sopra le cascate del Niagara.

Sotto: un militante Warrior, 199.

nienkeh, Stato di New York, oggi caposaldo Warrior). Dagli anni '70 agli anni '90, periodi di depressione economica e trasformazioni dell'industria dell'edilizia hanno eroso la forza economica dei mohawk, anche se essi, come gli altri irochesi, stanno in cima alle classifiche di reddito tribali. Dopo che la polizia tribale del consiglio elettivo fu sciolta e le varie Warrior Societies cominciarono a mantenere l'ordine nelle riserve, fiorirono il contrabbando di sigarette e benzina, il traffico d'armi e droga e iniziarono ad apparire i primi bingo, che si evolvettero da innocue istituzioni di raccolta fondi per la chiesa in casinò ad alta posta. I tradizionalisti si spaccarono in due fazioni: gli Anti (gioco d'azzardo e contrabbando) e i Warrior a favore del gioco d'azzardo. Anche i cristiani presero posizione e le fazioni si mescolarono: infatti le nuove fazioni comprendono sia cristiani che Longhouse ed entrambe hanno internazionalizzato il conflitto, chiedendo l'appoggio dei gruppi di supporto europei e delle istituzioni (Quebec e Stato di New York, governi federali a Ottawa e Washington, ONU). Hanno chiesto anche l'appoggio delle Leghe degli irochesi americana e canadese rivali, ma entrambe le Leghe hanno dichiarato i Warriors una forza armata illegale, da lasciare alle cure della polizia americana e canadese. La Lega americana è stata particolarmente virulenta su questo argomento, in contraddizione con settanta anni e più di aspirazioni indipendentiste. Infatti, anche se di quando in quando si sparano, tutte le fazioni credono nella massima autonomia delle proprie riserve, una cosa che chiamano «sovranità» e che molti identificano con «indipendenza». Parlando di «tradizioni inventate», E. J. Hobsbawm scrive che la loro caratteristica comune è una continuità largamente fittizia con il passato. E' anche il caso dei Warrior, che posano da eredi dell'antica Lega degli irochesi e i suoi veri interpreti. Propugnano un'ideologia fondamentalista neopagana, che denuncia la religione (fondamentalista anch'essa, modernizzatrice alla sua fondazione è diventata «tradizionale» e antimodernista in seguito) della Longhouse come «tiepida», i suoi membri come «traditori» della nazione mohawk, proponendo un ritorno alla Vecchia Religione scarsamente conosciuta praticata prima della riforma della Longhouse. Sulla loro bandiera i Warrior neopagani hanno posto un sole giallo in campo rosso e una testa di indiano di profilo dentro il sole, con la caratteristica pettinatura a cresta, che rappresenta il dio della guerra. Gli antichi mohawk possedevano scarsi o nulli meccanismi per governare il dissenso: il consenso era unanime perché i dissenzienti rinunciavano o si trasferivano altrove oppure facevano come gli pareva, dato che non esistevano istituzioni coercitive legali. A volte i dissenzienti venivano «ridotti alla ragione» con la forza o perseguitati come i mohawk cattolici, oppure si ricorreva al complotto e all'assassinio, come avvenne in alcuni casi. La situa-



N. Y. Series: First We Take Back Manhattan... (1996)
di Ryan Rice mohawk.

zione peggiorò con l'epoca delle riserve e i goffi tentativi dei governi federali americano e canadese per imporre la democrazia riuscirono solo a creare maggior turbolenza politica, paralizzando il processo decisionale e conducendo, troppo spesso, le comunità mohawk sull'orlo della guerra civile. La crisi di Oka del 1990 si può anche interpretare, perciò, come una guerra civile provocata da un gruppo politico modernizzatore, il movimento Warrior, che spingeva per un'accumulazione capitalistica originaria tramite il contrabbando e il gioco d'azzardo. I Warrior tentarono di imporre al governo canadese una quasi completa indipendenza e un atteggiamento a favore dei casinò simile a quello goduto dai mohawk che abitavano sul lato dello Stato di New York.

Reinventare se stessi

Per sopravvivere nel XXI secolo i mohawk dovranno reinventarsi ancora una volta e contemporaneamente convincere la società in generale che la loro reinvenzione culturale era di per sé legittima. All'inizio degli anni '70 la fazione tradizionalista, guidata dai Warrior, scacciò con successo dalle loro case i residenti bianchi di Kahnawake: questa pulizia etnica fu ignorata, come pure in gran parte l'espulsione dei mohawk che non erano d'accordo con la politica Warrior a favore dei casinò negli anni '90. Infatti, prima della dissoluzione della Jugoslavia, la stessa idea di «pulizia etnica» era poco chiara e considerata una cosa «africana». Anche se l'ideologia Warrior era influenzata da teorie neonaziste, essi usavano ancora il gergo di sinistra imparato nelle sezioni sindacali e nel mondo cosmopolita dei gruppi di supporto indianisti europei e nei corridoi dell'ONU. Di solito trattavano i loro sostenitori in un modo che si può definire stalinista, anche se di recente hanno «addolcito» il loro comportamento con un linguaggio «democratico», più simile a quello della fazione elettiva. La crisi di Oka, detta anche the Golf War, un gioco di parole che ricorda sia la materia triviale del contendere che il fatto che avvenne durante la più cele-

bre Gulf War, la prima guerra del Golfo, ha anche dimostrato la maggiore capacità dei Warrior a ottenere buona stampa: infatti gran parte dei libri, articoli e documentari sull'assedio di Oka, Quebec, riescono a nascondere completamente il loro lato criminale. Oka è anche stato un evento mediatico, coperto 24 ore su 24 dai media, come la guerra del Golfo, dove i giornalisti dietro le barricate inviavano i servizi in tempo reale e sia l'esercito che i Warrior combattevano anche e soprattutto tramite i media. Parecchi giornalisti, soprattutto in Europa, e i sostenitori indianisti, però, restarono semplicemente attaccati ai loro stereotipi terzomondisti, che mostravano i Warrior assediati come una minoranza di eroi che combattevano le superiori forze governative, preferendo dimenticare l'ambiguità ideologica Warrior e la massa di rifugiati politici cacciati dalle loro case. La storia mohawk più recente può essere anche letta contro lo scenario del nazionalismo Quebecois (anche se durante l'assedio di Oka era al governo il più disponibile partito liberale quebecchese). Ideologie dell'autodeterminazione dei popoli, influenza francese sul pensiero europeo e un generale pregiudizio antibritannico e antiamericano di matrice multipla, cattolica, fascista, comunista, ha fatto simpatizzare gli europei per i francofoni fin dai tempi di De Gaulle. Perciò i Warrior, alla fine, non riuscirono a ottenere in Europa l'appoggio politico che cercavano non perché la loro reinvenzione culturale non era apprezzata, ma perché non stavano lottando contro Washington, ma contro Ottawa e soprattutto contro il Quebec francese. Il nazionalismo mohawk è particolarmente degno di nota perché si staglia isolato all'interno del panindianismo: ai mohawk non interessa una nazione indiana continentale e usano l'appoggio degli altri gruppi indiani in modo opportunistico, peraltro ricambiati. Le associazioni indiane approfittarono per rilanciare la loro causa presso il governo federale e i potenti cree ne approfittarono per lucrare sul loro contenzioso riguardo l'accordo di James Bay e il conflitto con l'Hydroquebec, l'azienda energetica nazionale del Quebec, ma non si spinsero mai seriamente oltre le parole di circostanza. I mohawk sono particolare anche all'interno degli irochesi perché, mentre possiamo parlare di un ampio ma indefinito nazionalismo irochese, non specifico a nessuna delle altre cinque nazioni, esiste uno spirito nazionale mohawk, che ironicamente sembra influenzato dalla cultura euroamericana. I mohawk hanno recentemente espresso un nuovo teorico, Taiaiake Gerald Alfred, uno scienziato politico a capo dell'*Indigenous Governance Program* all'università di Victoria. Nei suoi due libri (1995, 1999) egli sostiene che la liberazione indigena si deve trovare nella pratica delle tradizioni culturali e nel mantenimento dei rapporti tra indigeni e Canada attraverso trattati e simili meccanismi formali. Ha anche un approccio più prescrittivo e polemico nella stampa indiana, dove stende un programma basato sull'autenticità culturale, il mantenimento dei confini e il no ai compromessi con lo stato canadese. La sua opera è anche stata attaccata dalle femministe, per via della sua insistenza antifemminista su una acritica reificazione della tradizione. Per Alfred la cultura indigena è essenzialmente fissa, in



A sinistra: distributore diesel a Kanawake. In centro: cimitero mohawk di Oka. A destra: bandiera Warrior al cimitero mohawk di Oka.

contrasto con le identità etniche, che giudica politicamente meno significativa, fluide della popolazione di origine immigrata: «*Nelle società native, le varie affiliazioni culturali, spirituali e politiche che comprendono l'eticità sono alla radice primordiali e fisse, mentre nella popolazione generale c'è una transizione dell'identità etnica*» (1995:11). Il tradizionalismo, argomenta Alfred, è anche una strategia consapevole e nota con approvazione che la sua comunità mohawk ha approvato una legge sulla cittadinanza tribale che scoraggia in ogni modo il matrimonio con non indiani e criteri di cittadinanza tribale basati sul lignaggio. Secondo lui questa politica è importante per non essere sopraffatti da gente che ha solo un po' di sangue indiano ma nessuna conoscenza della cultura.

L'11 settembre 2001 e i mohawk

Gli ironworkers mohawk stavano lavorando all'altezza del 50esimo piano a Lower Manhattan quando il primo aereo dei terroristi di Al Quaida a circa 150 metri da loro, mancando di poco la gru, colpì la prima delle Twin Towers circa dieci isolati più avanti. Richard Otto telefonò immediatamente con il cellulare a Michael Swamp, dirigente della sezione sindacale Ironworkers Local 440 della riserva di St. Regis (Akwasasne) Mohawk Reservation, nell'alto stato di New York. Contemporaneamente l'ironworker Norman Big Tree telefonava a suo padre, il sottocapo mohawk di Akwasasne, alle 8.45 del mattino. Mentre erano al telefono giunse il secondo aereo e colpì la seconda Torre. La riserva di Akwasasne /St. Regis soffrì forse lo shock peggiore tra gli indiani degli USA, insieme ai vicini cadesi di Kahnasake, per il crollo delle Torri, anche perchè in quel momento almeno un centinaio di ironworkers erano al lavoro a New York City e in New Jersey. Mentre le famiglie chiamavano il sindacato per assicurarsi che i loro cari non erano rimasti uccisi o fe-

riti, lungo il confine canadese, attraversato dalla riserva, cresceva la tensione. I mohawk si univano alla polizia locale e agli agenti dei servizi segreti, per impedire l'eventuale passaggio di sospetti. Oltre all'impatto emotivo immediato i mohawk di Akwasasne, di cui circa un migliaio vive ancora nella costruzione dei grattacieli, hanno provato una notevole commozione per via del rapporto emotivo con il World Trade Center, che avevano contribuito a costruire. Centinaia di loro vi avevano lavorato tra il 1966 e il 1974 e la tribù ha predisposto supporto psicologico sia di tipo psicologico medico che di genere tradizionale. Il National Museum of the American di New York nel 2003-2004 ha organizzato una mostra fotografica per onorare gli ironworkers mohawk e le Twin Towers: una foto ritrae uno di loro, Herby Kirby, mentre alle sue spalle fuma la prima Torre pochi minuti dopo essere stata colpita dall'aereo dirottato. I mohawk di Akwasasne si sono attivati per portare aiuto alle vittime e ai loro parenti, con donazioni di abiti e 11.000 dollari in denaro, in una gara di generosità con le altre tribù.

Medaglie canadesi al valore dei mohawk



AFROCENTRISMO.

Testa Ife.

5. L'afrocentrismo tra Nazione dell'Islam, mitologie razziste e subcultura di ghetto

L'afrocentrismo è una scuola di pensiero che sostiene che l'identità afroamericana debba essere radicata nell'origine africana dei neri. Anche se ha le sue radici nel Panafricanismo precedente, il termine è stato coniato nel 1976 dal suo maggiore teorico, Molefi Asante, direttore del Dipartimento Studi Africani della Temple University di Filadelfia e autore di *The Afrocentric Idea* (1987), *Afrocentricity* (1988) e altri libri. L'afrocentrismo costruisce sul nazionalismo nero degli anni '60 e sui teorici degli anni '70 e '80, ma fu solo alla fine degli anni '80 che l'idea diventò popolare con l'esplosione della musica hip hop politicizzata, mentre i riformatori scolastici premevano per una revisione dei curricoli basandosi su premesse pseudostoriche. Lo scopo principale dell'afrocentrismo è quello di incoraggiare l'orgoglio etnico come arma psicologica contro il razzismo, spesso cadendo così in un razzismo nero. I suoi teorici, basandosi sui testi di George G.M. James *The Stolen Legacy*, di Joseph A. A ben Yochanan, *Africa Mother of Western Civilization*, del senegalese Cheikh Anta Diop, *Civilization et Barbarisme* e di Martin Bernal, *Black Athena*, sostengono che le radici afroamericane sono da rintracciare non tanto negli schiavi trasportati in America dopo il XVI secolo, ma tra i re e i faraoni dell'antico Egitto e della Nubia. Gli egiziani, secondo loro, erano «negri», facendo appello alla pseudostoria di stile Vecchio Testamento sui «figli di Cam», uno dei figli di Noè, che era servita ai razzisti bianchi per dimostrare l'inferiorità dei neri e aveva trovato fortuna antropologica con l'invenzione di una «razza camita», di «bianchi caucasici dalla pelle nera», fatta dall'archeologo Giuseppe Sergi negli anni 1880 per giustificare le aspirazioni coloniali italiane. Gli antichi greci avrebbero rubato da questi egiziani le idee principali fondanti la civiltà occidentale e nei secoli gli studiosi avrebbero complottato per nascondere questo fatto e rendere egemonico il cosiddetto «paradigma ariano» (Bernal, 1987). Alcuni dei personaggi più noti dell'antichità erano in realtà «negri», compresi Gesù, Socrate, Cleopatra, Annibale e l'imperatore romano Settimio Severo. Uno dei testi afrocentristi più importanti è *Stolen Legacy (L'eredità rubata)* del 1954, scritto da G. G. M. James, che prese molte idee da Marcus Garvey, un afrocaribico promotore del movimento *Back To Africa* (Ritorno all'Africa), ma le cui principali fonti erano massoniche. I massoni, senza alcuna pretesa scientifica, derivavano molti riti dal romanzo francese del XVIII secolo *Sethos*, dell'Abbé Jean Terrason, un professore di greco che si era basato su fonti greche e latine, dato che l'egittologia all'epoca doveva ancora nascere. James si era anche basato sulla versione di certi massoni afroamericani che dichiaravano di discendere dagli antichi egiziani e che la massoneria fu fondata lungo le rive del Nilo, anche se la maggior parte dei massoni afroamericani, in genere pastori protestanti, si sono identificati con Mosè e gli ebrei e non con il Faraone, associato al padrone bianco come simbolo dell'oppressione degli schiavi. Le frange



estremiste afrocentriche, che fanno capo a Leonard Jeffries, Tony Martin e altri, promuovono l'antisemitismo della Nazione dell'Islam di Louis Farrakhan, sostengono falsamente che gli ebrei dominarono la tratta degli schiavi, che i bianchi (il popolo del ghiaccio) sono inferiori ai neri (il popolo del sole) perché hanno poca melanina, che darebbe ai neri anche poteri extrasensoriali. Come metodo, ogni confutazione diventa un attacco razzista, ogni verità è soggettiva e creata da un'agenda politica, per cui non esiste una verità scientifica oggettiva, ma solo quella che si afferma nella guerra ideologica tra razze. «Non ho sostenuto – e mi risento di quest'accusa – che gli africani fondarono la prima importante civiltà americana ... Non sto tentando di costruire un nuovo modello di superiorità afrocentrica» (Van Sertima 1995:73). Nonostante queste affermazioni Ivan Van Sertima, un afroamericano originario della Guayana, nel 1976 scriveva forse il più influente libro afrocentrico sulla colonizzazione dell'America, *They Came Before Columbus: The African Presence in Ancient America*, con cui «provava» che gli africani avevano dato un impulso decisivo a quella che fino a poco tempo fa era considerata la cultura «madre» delle antiche civiltà messicane, la civiltà degli olmehi e – di conseguenza – alle altre culture indigene precolombiane. Van Sertima non era il primo a proporre una simile tesi: nel 1862 la scoperta di una testa colossale olmeca con tratti somatici classicamente messicani associati ad altri definiti «negroidi», cioè un naso carnoso ampio e rotondo e labbra spesse, fece viaggiare la fantasia di studiosi amatoriali affascinati dall'esotismo, proprio agli inizi dell'archeologia come disciplina, mentre il recupero di altri esempi di quella che diventerà l'arte olmeca non fece che rinforzare l'idea presso certi settori diffusionisti euroamericani della neonata disciplina antropologica. Leo Wiener, professore di lingue e letterature slave ad Harvard scrisse un'opera in tre volumi, *Africa and the Discovery of America* (1920-22) che «dimostrava» come



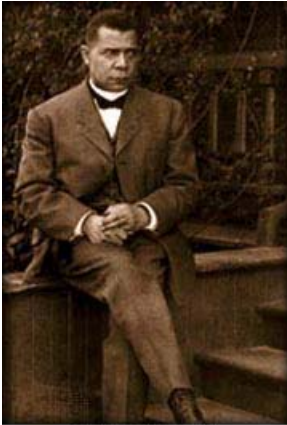
Entrata di bus, Chicago, Usa.

africani arabizzati provenienti dall'Africa occidentale fossero giunti in America secoli prima di Colombo e avessero influenzato le maggiori civiltà messicane. Wiener sviluppava poi quest'idea in *Maya and Mexican Origins* (1926), in cui sosteneva la connessione tra le lingue medievali mande dell'Africa occidentale e quelle maya e nahua. Wiener, le cui teorie venivano rapidamente respinte come insostenibili e indimostrate, doveva diventare una delle massime bibbie dell'afrocentrismo di Van Sertima e dei suoi seguaci. Altri pilastri delle teorie afrocentriche sulla scoperta dell'America sono Harold Lawrence, un afroamericano autore di *African Explorers in the New World* (1962) e Legrand Clegg, un avvocato «nazionalista nero» di Los Angeles che tra il 1969 e il 1977 promuove con i suoi articoli le idee e le categorizzazioni razziali euroamericane del XIX secolo e oggi ha anche un grosso sito web. Clegg e gli altri afrocentristi basano le loro idee, in particolare, su quelle estremiste ed esplicitamente razziste di Harold S. Gladwin, autore del classico pseudoscientifico *Men Out of Asia* (1947) e citato spesso come Teoria Gladwin, e di Rafique Jairazbhoy, l'iperdiffusionista afroamericano con base a Londra e autore molto influente di *Ancient Egyptians and Chinese in America* (1974). Altri iperdiffusionisti euroamericani influenti come fonti sono M.D.W. Jeffreys, che scrive tra il 1953 e il 1971, trovando all'inizio un qualche spazio negli ambienti accademici, Constance Irwin (1963), Cyrus Gordon (1971). James Bayley (1973) e Alexander Von Wuthenau (1969, 1985), uno storico dell'arte e collezionista tedesco che vive in Messico. Nel 1981 l'afrocanadese Michael Bradley pubblicava *Dawn Voyage: The Black Discovery of America*, molto simile al libro di Van Sertima, ma molto meno sofisticato, come quelli di altri simili. Bradley, vale la pena di ricordarlo, è anche autore di *Iceman Inheritance* (1978) e *The Chosen People From the Caucasus* (1992b) che ha per sottotitolo: «Origini, illusioni, inganni e ruolo storico degli ebrei nella tratta degli schiavi, il genocidio e la colonizzazione culturale», testi molto popolari presso gli afrocentristi e nazionalisti neri più estremisti, in cui sostiene tesi virulentamente razziste sulla superiorità biologica della razza nera, propagandate, tra gli altri, dai docenti universitari Leonard Jeffries e Tony Martin. Ivan Van Sertima, forse il più fortunato politicamente di tutti questi fautori della scoperta africana dell'America, è nato in Guayana nel 1935 e si è laureato a Londra presso la Scuola di Studi Orientali e Africani. Dal 1957 al 1959 ha lavorato come addetto stampa del Servizio Informazioni della Guayana e negli anni Sessanta presso le radio inglesi. Nel 1970 emigra



Louis Gates.

negli USA, nel 1972 prende la specializzazione in Studi Africani alla Rutgers University, New Jersey e qui diventa, fino a oggi, professore di Studi Africani nell'omonimo dipartimento. Van Sertima è anche un noto critico letterario, linguista e antropologo, compilatore del Dizionario swahili di termini legali e autore della serie di saggi critici sul romanzo caraibico *Caribbean Writers*. È stato anche richiesto di nominare candidati al Nobel per la letteratura dal 1976 al 1980. Nel 1979 ha fondato l'afrocentrico *Journal of African Civilizations*, che riproduce in vari libretti tutte le principali teorie pseudostoriche afrocentriche e, nel 1998, scrive il nuovo testo *Early America Revisited*, in cui ribadisce le sue posizioni. Nel 1987 è apparso di fronte a un comitato del Congresso degli USA per sfidare l'idea della scoperta dell'America da parte di Colombo, ma con scarsi risultati. Infatti proprio in quell'anno il Congresso, sotto l'amministrazione del presidente Reagan, in occasione del bicentenario della Costituzione degli USA, decideva a favore di un'altra teoria pseudostorica, il mito delle radici irochesi e perciò native americane della Costituzione, che evidentemente era in conflitto con le radici africane proposte da Van Sertima. Da questa breve biografia è evidente che le «specialità» di Van Sertima sono la propaganda politica e giornalistica e la letteratura. Il suo intento revisionista è ben espresso da una sua citazione nel sito web del suo collaboratore Runoko Rashidi: «Siamo venuti a reclamare la casa della storia. Siamo dediti alla revisione del ruolo dell'africano nelle grandi civiltà del mondo, il contributo dell'Africa al successo umano nelle arti e nelle scienze. Noi metteremo in rilievo ciò che l'Africa ha dato, non quello che ha perduto». Dicono che le logge del Ku Klux Klan regalino ai nuovi affiliati un libro elegantemente rilegato in pelle e titolo in oro dalle pagine tutte bianche: «Contributo della razza nera alla civiltà». Gli afrocentristi fanno l'esatto contrario e si attribuiscono tutti i successi dell'umanità in ogni continente e in ogni epoca. Mentre lo scopo di rivalutare la storia afroamericana come pure la critica al razzismo e all'eurocentrismo (e maschilismo) di certa antropologia e storia, sono perfettamente condivisibili, c'è da notare come gli africani attuali veri e propri, con l'eccezione del senegalese Cheikh Anta Diop¹, si dimostrano alquanto freddi e disinteressati a questi sforzi e sembrano disturbati dall'ossessione per la razza che hanno gli afro-americani: «Gli africani non sono preparati a questa nozione di razza – ha dichiarato Charles Quarcocoo, studente di Harvard di padre ghanese e madre panamense – in Africa sono più centrali le lotte economiche e politiche». Molti immigrati africani sono



Booker T. Washington



W.E.B. Du Bois

infastiditi dall'atteggiamento degli afro-americani verso l'Africa: «*Certi africani pensano che gli afro-americani non vedano l'Africa com'è realmente, stanno tentando di connetterla con una mitica madrepatria – ha detto Quarcoo – e quando si trovano di fronte dei «veri africani» non sono molto amichevoli con loro*». Gli africani si identificano con la tribù o la nazionalità più che con la razza: «*Io sono più taita che keniano e più keniano che nero*» ha detto Mwashuma Nyatta, uno studente del Kenia. Come vedremo è con metodi privi di ogni scientificità che Van Sertima e i suoi seguaci costruiscono il mito della colonizzazione africana dell'America precolombiana. Secondo Van Sertima i contatti tra Africa e America furono molti, ma soprattutto due ebbero durevoli conseguenze culturali: quello tra gli antichi egiziani e gli olmehi e quello tra un imperatore mandingo del Mali e il Messico.

Gli egiziani incontrano gli olmehi

Van Sertima sostiene che i faraoni nubiani della XXV dinastia dell'antico Egitto organizzarono una spedizione tra il 705 e il 664 a.C. circa, che attraversò il Mediterraneo e l'Atlantico e giunse nel Golfo del Messico, dove venne in contatto con gli amichevoli olmehi, tecnologicamente e socialmente a un livello culturale inferiore (1976). Gli olmehi erano considerati, fino a poco tempo fa, la cultura «madre» d'America: questo è l'ovvio motivo per cui Van Sertima sceglie gli olmehi e non i più «primitivi» taino o caribi, più facilmente raggiungibili su quella rotta atlantica, come avvenne nella realtà. Benché Van Sertima continui a dichiarare che quanto dice «*non è fantasia diffusionista*» e che vuole solo suggerire che vi è stato «*uno stimolo, un'influenza*» (1995), il quadro che presenta è di tutt'altro genere. A quanto pare gli olmehi accettarono i capi nubiani della spedizione come re («*dinasti guerrieri neri*») e costruirono per loro le grandi teste di pietra dai tratti «*negroidi*» e le «*trecce etiopiche*». Gli egizio-nubiani introdussero un'ampia serie di tratti culturali ideologici e tecnologici, come la mummificazione (anche se non esistono mummie olmehi o egizio-americane, ma solo andine), la tessitura, la metallurgia a cera persa dell'oro (ma non il bronzo!), gli elmetti da battaglia in stile egiziano, rituali religiosi egizio-nubiani, la «*doppia corona*» faraonica dell'Alto e Basso Egitto e altri simboli di regalità come l'uso della porpora dalla conchiglia murex e la costruzione di pi-

ramidi e centri cerimoniali in stile egiziano. Di fronte alle comprensibili critiche, egli si difende attaccando e dando dei bugiardi ai suoi detrattori: «*L'emergenza della faccia negroide, che i dati archeologici e culturali confermano in modo schiacciante, in nessun modo presuppone la mancanza di un'originalità nativa, l'assenza di altre influenze o l'eclisse automatica di altre facce*» (1976:147) e ancora: «*Non posso sottoscrivere l'idea che la civiltà cadde all'improvviso sulla terra americana dal paradiso egizio*» (1986). Sostiene, furbamente, di non essere né eurocentrico né afrocen-trico: «*Non sono dentro alla storia del "sentiti superiore" e in quella del "sentiti bene"*», ha affermato in una delle molte conferenze.

I mandingo in Messico

Van Sertima «*dimostra*» poi che gli africani neri organizzarono altri viaggi, di cui i più importanti furono le due spedizioni di Abu Bakari II, l'imperatore del Mali che, secondo quanto riporterebbe un cronista arabo fece partire una prima flotta nell'Atlantico, che scomparve e poi una seconda enorme spedizione di 2000 navi, cui partecipò l'imperatore stesso, che non fece più ritorno. Altri afrocen-tristi, come Winters, si spingono a dire che i contatti commerciali tra l'Africa occidentale, in particolare da parte delle popolazioni di lingua mande-bambara, e l'America erano costanti e frequenti. Comunque, Van Sertima ritiene che la Mesoamerica del XIV secolo, i particolare i mixtechi e i primi gruppi aztechi, furono profondamente influenzati da Abu Bakari II e i suoi mandingo nel campo della tecnologia, dell'economia, della religione (tramite l'Islam?) e dell'arte. Sostiene anche che gli africani occidentali ebbero una notevole influenza anche su altri gruppi indigeni in Nordamerica, nei Caraibi e in Sudamerica, contattandoli in vari periodi tra il VII sec. a.C. e il tardo XIV secolo d.C.. In Sudamerica gli africani avrebbero conosciuto la maggior parte delle società complesse, come la cultura Chavin, Tihuanaco, i Chimu e gli Inca. Nonostante qualche leggero cambiamento «*cosmetico*» alle sue tesi, Van Sertima in realtà ritiene che la sua tesi fondamentale non si sia in alcun modo indebolita, ma rinforzata (1995). Anzi, ha ulteriormente sottolineato l'importanza degli egiziani neri nella società dei faraoni (gli afrocen-tristi oggi sostengono che gli egiziani erano «*negri*» tout court), sostenendo anche che «*gli africani neri [...] hanno giocato un ruolo dominante nel Vecchio Mondo*» (1992). Clyde Ahmad Winters, un musulmano nero della Nazione dell'Islam, che ha un grosso sito web e pretende di aver decifrato la scrittura olmeca nel 1979, riassume bene qual è il pensiero afrocen-trista dei seguaci di Van Sertima: «*La prima civiltà ad apparire in America, chiamata la cultura olmeca, fu fondata dagli africani [...] Gli olmehi parlavano una delle lingue mande[...] La scrittura olmeca ha le sue origini nel Sahara occidentale [il libico-berbero] [...] Oltre a insegnare agli indiani come coltivare i raccolti, gli olmehi (africani) insegnarono loro anche a fare i calendari e a costruire piramidi a gradoni [...] I maya originali erano probabilmente africani [...] Gli aztechi, gli zapotечи, i toltechi e i maya di solito occupavano centri urbani costruiti da*

africani o afro-indiani. Divenuti dipendenti dai coloni africani per le merci che non potevano produrre da sé, gli indiani si sistemarono nei centri urbani, dove impararono l'architettura, la scrittura, la scienza e la tecnologia da tecnici africani. Come risultato, la tecnologia portata agli amerindiani era di origine africana» (Winters, *The Black Collegian*, 1981-82).

Problemi metodologici

È praticamente impossibile in questo breve spazio confutare l'enorme massa di dettagli che Van Sertima usa come fuoco di sbarramento per sostenere la sua tesi. Per avere un'idea piuttosto completa sull'argomento rimando a Ortiz de Montellano et al. (1995) e al sito *A Mesoamerican Archaeology WWW Page*, dove Van Rossum, Keyes, Ortiz de Montellano e altri americanisti entrano nel merito di questa pseudostoria afrocentrica e di altri pretesi coloni (cinesi, ebrei, norvegesi, ecc.) precolombiani. In sostanza «l'aspetto problematico delle argomentazioni di Van Sertima e dei suoi seguaci è il totale disinteresse per le sequenze culturali e temporali» (Ortiz de Montellano et al. 1995), poiché propongono la diffusione di tratti culturali egizionubiani in Mesoamerica (circa 1200 o 680 a.C.) e come prova usano tratti culturali mesoamericani cronologicamente esistenti centinaia o migliaia di anni dopo senza dire che cosa è passato nel mezzo. Si basano su fonti antiche, come gli autori del XIX e inizio XX secolo Leo Wiener, Donald Mackenzie e Grafton Elliot Smith e ignorano in blocco tutti gli studi specialistici storici, archeologici, linguistici e antropologici sulla Meso-

Timbuctù.



merica e in particolare sul Messico. Citano malamente o distorcono affermazioni fatte da autori classici, peraltro superati, come Bernal, Selers, Soustelle e Coe e non fanno quasi mai riferimento alle opere di prima mano degli archeologi né forniscono alcun riferimento ad autorità riconosciute di linguistica mesoamericana, egiziana o africana occidentale. Citano fonti originali spagnole o arabe senza contesto e riferimenti testuali precisi e ignorano tutto il corpus critico che li concerne. «*Van Sertima di solito ottiene le sue informazioni di seconda, terza e persino quarta mano da amatori, dilettanti e scrittori dell'inizio del XX secolo come Wiener e Mackenzie che almeno avevano la scusa che il Codice Fiorentino e le opere di Duran, Molina e de Landa non erano ancora state pubblicate. Wiener e Mackenzie scrivevano anche in un periodo in cui non erano assolutamente disponibili date per i siti archeologici esistenti e quando la sequenza temporale delle culture Timbuctù delle Americhe era solo vagamente o poveramente compresa. I siti olmehi a La Venta, San Lorenzo e Tres Zapotes non erano ancora stati scoperti e nulla si sapeva sulla cultura olmeca. Di conseguenza, scrittori come Wiener e Mackenzie usavano i maya e gli aztechi e non gli olmehi nelle loro argomentazioni sui presunti contatti con il Vecchio Mondo. Comunque, per il 1976, per non parlare del 1995 (e del 2004, N.d.A), era stata fatta un'ampia ricerca nell'archeologia e nella cultura mesoamericana»* (Ortiz de Montellano et al. 1995:205-206). Van Sertima (e i suoi cloni) usa solo quelle fonti o altre fonti antiche anche quando gli stessi autori hanno ripudiato la loro ipotesi. In altri casi usa fonti screditate o veri e propri falsi: è il caso della cosiddetta Mappa Piri Reis che, secondo molti sostenitori della sua autenticità, è basata sulla fotografia aerea fatta da un UFO (Stiebing 1984:91-94) o l'iscrizione «libica» nelle Isole Vergini lasciata là da una squadra navale libico-maori inviata dal faraone Tolomeo III, secondo l'iperdiffusionista Barry Fell (Williams 1991:27). Van Sertima, e gli altri, sostengono che la lingua olmeca, che probabilmente era connessa, secondo le ipotesi accreditate attuali, alla lingua indiana mesoamericana mixe-zoque della famiglia penuti, era in realtà collegata con l'antico egiziano Medio (1200-700 a.C.). Per dimostrarlo usa parole nahuatl, una lingua della famiglia uto-azteca del XV secolo, circa 2500 anni dopo e, comunque, anche in questi esempi sono sbagliate sia le parole nahuatl che quelle egiziane! (Ortiz de Montellano et al. 1995:208). Un'altra «prova» si basa sulle terrecotte della collezione privata non datata di Alexander Von Wuthenau, prive di storia sulla provenienza, della cui autenticità lo stesso Von Wuthenau è in parte dubbioso e che gli specialisti dell'Istituto per la Ricerca Antropologica dell'università Nazionale del Messico e altri americanisti precolombiani hanno dichiarato false per la maggior parte (Ortiz de Montellano et al- 1995:217). Comunque Von Wuthenau viene ignorato dagli afrocentristi quando sostiene la connessione tra gli olmehi e i giapponesi, e argomenta la forte presenza cinese e una classe dirigente mesoamericana fatta da bianchi (caucasici) dal periodo Classico in poi. Van Sertima, da buon esperto di propaganda politica, propone la sua teoria



Da sinistra: Eldridge Cleaver, Cornel West, Angela Davis, Maulana Karenga.

condandola con riferimenti a prove «ampie», «schiacciati», «notevoli», «indiscutibili» e attualmente il mondo afrocentrico, con il suo teorico di punta Molefi Asante in testa, la accetta come fatto provato e non pura ipotesi speculativa. Persino scrittori non afrocentrici come Manning Marable e bell hook vi hanno fatto riferimenti positivi, probabilmente più perché la teoria oppone l'afrocentrismo all'eurocentrismo che per i suoi meriti intrinseci. Nonostante gli afrocentristi abbiano criticato, con qualche buona ragione, il tradizionale approccio eurocentrico di molte discipline che pretendono di essere «oggettive» e «universali», quando mostrano invece aspetti razzisti, sessisti ed egemonici, tuttavia essi, senza alcun fondamento, considerano la scienza «eurocentrica» come immobile, monolitica e totalmente ostile. Oltre a ciò, gli afrocentristi fanno pesantemente affidamento sull'applicazione di concetti e metodi eurocentrici di studio dello sviluppo umano in tutte le parti del mondo. In particolare, vi è una totale accettazione e promozione delle vecchie teorie anglo-americane ed europee sulla razza del XIX e inizio del XX secolo e la loro applicazione allo studio dell'arte rappresentativa. Vi è la supina accettazione e la promozione dogmatica del vecchio iperdiffusionismo eurocentrico sulle origini delle società strutturalmente complesse, con il solo spostamento dall'Europa all'Africa come unica fonte di quelle che vengono percepite le fasi più alte della civiltà. Nella variante afrocentrica c'è l'idea che la civiltà cominciò in Egitto (una tesi di certi diffusionisti inglesi), con un Egitto e una Nubia «neri» (come gli africani occidentali) e che di qui si sparse attraverso i continenti tramite condottieri «neri» civilizzatori. Nonostante oggi gli americanisti sappiano che le culture complesse in Sudamerica precedono gli olmechi di circa 1300-1500 anni, gli afrocentristi continuano a restare abbarbicati alla teoria del contatto messicano e alla fede nel primato degli olmechi «negri» o misti, messicano-africani. Lo scopo ingenuo di questo vero e proprio marketing d'immagine è la promozione di africani non più solo schiavi e vittime, ma re e civilizzatori, che possano piacere agli afroamericani e generare orgoglio razziale come antidoto al moderno egemonismo eurocentrico a tutti i livelli della società nordamericana. «Nel processo, essi rimpiccioliscono e denigrano le civiltà native americane, proprio come gli eurocentristi del XIX secolo umiliavano e denigravano le civiltà africane» (Ortiz de Montellano et al. 1995:219). In una serie di risposte su AZTLAN li-

stserv, una chat line «latina» tra il 1996 e il 1998 e condensata in un articolo intitolato «Le teste olmeche: un prodotto delle Americhe» Billie Follensbee risponde alla domanda «perché è razzista pensare che viaggiatori africani siano gli autori delle sculture olmeche, che mostrano tratti negroidi». Per prima cosa, afferma, la teoria ha una falsa premessa, non analizza adeguatamente le alternative e implica superficialità, insinuando che i nativi non fossero capaci di fare grandi opere d'arte. Quanto ai tratti somatici delle sculture olmeche, oltre a trovarsi in varie popolazioni dal Canada alle Ande, gli indiani purosangue dell'area del Golfo presentano notevoli somiglianze con le teste olmeche e quindi, fisicamente, non vi è ragione di credere che gli scultori non siano i loro antenati. Quanto alla pretesa razza mista afroindia precolombiana sostenuta da molti autori, tra cui Van Sertima, non vi è alcuna presenza di aplogruppi africani nelle analisi del DNA mitocondriale delle varie popolazioni precolombiane. Questi spiega, aggiungiamo, il perché gli afrocentristi ignorino in blocco tutti gli studi di genetica in proposito. Solo qualche pasdaran afferma che le popolazioni garifuna e maroon, nate dagli schiavi importati siano precolombiane. Oltre a ciò, non vi è traccia di sculture simili in nessuna cultura africana nota, dichiara la Follensbee, mentre l'archeologia degli anni '80 e '90 ha mostrato con buona sofisticazione lo sviluppo della cultura olmeca in un arco di secoli durante i periodi Primo Formativo e Arcaico della Mesoamerica. Queste teorie afrocentriste, conclude la Follensbee, sono «accademicamente irresponsabili e scorrette verso le culture indigene che le [le teste olmeche, N.d.T.] ha veramente prodotte. E ciò [...] è, in ultima, razzista». In realtà, il vero problema degli iperdiffusionisti non è tanto il fatto che la comparazione dei dati su cui costruiscono le loro teorie «in poltrona» sono più deboli di quelli ottenuti sul campo dagli studiosi più ortodossi, quanto il fatto che le loro teorie sono necessariamente più complicate, lasciano più cose da spiegare e quindi maggior margine all'errore. Tony West le paragona alle auto Jaguar, che sembrano più sexy, ma si rompono in continuazione, in confronto con le più prosaiche, ma totalmente affidabili e robustissime Honda (aawest@critpath.org Philadelphia). Le origini africane della cultura olmeca e messicana in genere pongono problemi enormi. Nessuno, infatti, nega che qualche naufrago trascinato dalla corrente abbia potuto arrivare in America. I viaggi in senso opposto, verso l'Europa, si ritrovano occa-

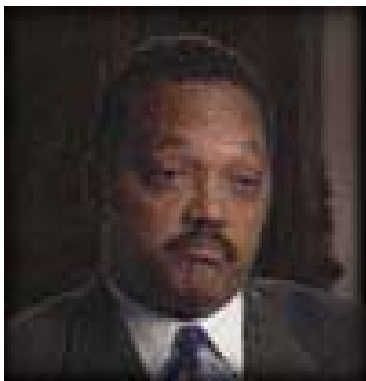


A sinistra: ragazze africane. A destra: Il Cairo, Egitto.



sionalmente registrati nella storia. All'inizio dell'epoca moderna un kayak inuit arrivò nelle Isole Ebridi scozzesi, ma nessuno si sogna di ascrivere loro la nascita dei clan e delle cornamuse, né tanto meno scopre nelle sculture animali eschimesi l'origine del realismo rinascimentale. Neppure viaggi precolombiani documentati storicamente e archeologicamente hanno avuto una grande influenza sugli indigeni americani. I vichinghi, i cui viaggi sono ricordati dalle saghe e che stabilirono un paio di colonie a Terranova e sulla costa canadese nel 1000 circa, non lasciarono alcuna traccia su inuit e indiani. E neppure lasciarono un segno permanente i molti pescatori bretoni, baschi e britannici che andavano a pescare merluzzi nei banchi di Terranova e stabilirono temporanee stazioni di trattamento del pesce con l'aiuto degli indigeni. Neanche le spedizioni di John Jay del 1480 e di Thomas Croft nel 1481, finanziati dagli uomini d'affari di Bristol «*ad insulam Brasylle*», cioè in Brasile, ebbero alcuna eco. Ben lontani dall'adottare le istituzioni e gli stilemi artistici stranieri, per esempio, gli inuit rifiutarono persino di adottare la spada di ferro che i loro nemici chukchi siberiani usavano nelle loro incursioni e i popoli della Costa Nordovest, anziché imparare a usare i metalli e le ceramiche dai naufraghi cinesi e giapponesi, li fecero schiavi o li uccisero, come accadde molte volte in epoca storica. Qualora qualche africano fosse finito in America, se era fortunato poteva essere adottato dalla tribù, adattandosi alla cultura nativa, se gli andava male diventava uno schiavo e il probabile protagonista di un sacrificio umano antropofago, come accadde ai 17 naufraghi spagnoli del 1511 presso i maya yucatechi. Dei due unici sopravvissuti, uno divenne un guerriero maya, l'altro partecipò alla conquista del Messico come il primo interprete di Cortes. Era molto improbabile che uno di questi naufraghi diventasse un capo, almeno quanto lo è che un profugo oggi diventi presidente del paese che lo ospita. Se voleva essere immortalato dagli scultori locali doveva convincerli di avere qualcosa di appetibile per la cultura locale. D'altra parte è improbabile che la massa di migliaia di persone, guerrieri e commercianti, che secondo Van Sertima e i suoi cloni, è andata in Messico, sia partita senza donne, piante, animali domestici e artigiani specializzati. Dove sono le tracce di miglio, frumento, sorgo e riso, bestiame (bovini, ovini, equini, suini, cammelli, ecc.) che in

America non esistevano? Perché gli egiziani non si portarono dietro i sacri gatti e gli amerindiani dovettero aspettare gli europei per vederli? Dove sono gli oggetti di bronzo e ferro, gli strumenti, le armi, gli aratri e, guarda caso, la ruota e quindi i carri da guerra e da trasporto? Gli olmechi, così pronti ad accettare l'influenza africana su quasi ogni aspetto della loro cultura, anche quelli più sensibili, come la religione, si mostrarono a quanto pare refrattari alla metallurgia del bronzo e del ferro, ai nuovi animali e alle sementi e così tutti gli altri americani con cui i nuovi venuti sarebbero venuti a contatto. Dove sono le mandrie selvatiche che dovevano formarsi per forza come si formarono nella realtà con la conquista degli spagnoli? E le piante perché non sfuggirono di mano agli africani come avvenne con l'arrivo degli europei? (cfr. Crosby 1988). Come mai i nativi americani, che si precipitarono ad adottare la ruota del vasaio introdotta dagli europei, tanto più pratica del sistema a colombino, rifiutarono di accettarla dagli africani? Altra domanda pure senza risposta è questa: perché mai egiziani e mandingo dovevano imbarcarsi per l'America con enormi costi e rischi? Che vantaggi dava loro l'America, dato che si dimenticarono di portare in Africa le piante americane, mais, tabacco, peperoni, patate, pomodori, cacao, che dopo Colombo ebbero tanta fortuna in Europa, Asia e Africa? Ovviamente, se le portarono, come qualcuno sostiene per il mais, come mai nessun cronista europeo e soprattutto musulmano, se n'è mai accorto? A Timbuktu, una delle principali città dell'impero del Mali e del successivo impero Songhay, oltre a uno dei più grandi mercati di merci e schiavi, vi era forse la più importante università islamica dell'Africa occidentale subsahariana. E perché questi viaggiatori si sono diretti subito dagli olmechi, una rotta improbabile, senza formare stazioni intermedie nelle isole dei Caraibi e in Florida, come fecero gli spagnoli seguendo le correnti oceaniche e i venti? Nessuno salterebbe Cuba, Portorico o Santo Domingo, ricche di popolazione se non di oro ai tempi di Colombo, per andare diritto all'Istmo di Tehuantepec. I re mandingo erano dei conquistatori islamici e il successore di Abu Bakari, suo figlio Kankan-Moussa, noto come Mansa Moussa (1307-1332), con cui l'impero del Mali giunse al suo apogeo e che narrò la sua storia al cronista arabo, Al-Omari, destò sensazione in tutto il bacino del Mediterraneo con un



Il reverendo Jackson.

viaggio memorabile verso la Mecca; facendo tappa al Cairo con una ricchissima carovana d'oro e schiavi, con il suo dono prezioso inflazionò per anni il prezzo dell'oro in Egitto. Come mai non c'è traccia di scrittura araba in Messico? Non era una forma di scrittura molto più pratica? E come mai i musulmani mandingo, così devoti, non imposero l'Islam in Messico, come fecero i musulmani nel resto del mondo, in modo simile ai cristianissimi spagnoli? Perché dei costruttori di famose moschee tralasciarono questo importante aspetto della loro influenza? Cosa potevano offrire i messicani da investire in viaggi di tale portata? Sappiamo che gli egiziani importavano schiavi dalla Nubia, oltre a procurarsene ovunque tramite la guerra. L'Egitto era ricco di giacimenti d'oro, anzi *«fu probabilmente la più ricca regione aurifera del mondo antico fino a quando, all'inizio dell'era cristiana, i Romani iniziarono lo sfruttamento sistematico dei giacimenti spagnoli»* (Sutherland 1961:38). Tuttavia, dato che enormi quantità d'oro erano immobilizzate nelle tombe regali e nei templi, a partire dal 2000 a.C. circa i faraoni inviarono in lungo e in largo spedizioni di ricerca, non solo d'oro, ma anche d'ebano e schiavi nella zona situata intorno allo Zambesi, che gli egizi chiamavano Punt (Sutherland 1961:45). Dai papiri sappiamo che i faraoni intrapresero guerre di conquista o riconquista della Nubia, il cui nome è collegato alla parola egizia per oro «*nub*», di Meroe, dell'Etiopia e della terra di Punt e in Libia, a Cipro e perfino in Asia. Non c'è traccia di spedizioni oceaniche occidentali. D'altra parte nella realtà e non nella fanta-storia afrocentrica, l'espansione naturale degli egiziani era verso sud, nord e est. È possibile che i faraoni abbiano avuto contatti con un'altra delle fonti dell'oro dell'antichità, l'Africa occidentale, ma non abbiamo prove certe fino all'invasione islamica, quando si istituì una via carovaniera dall'area del fiume Niger al Cairo. È invece probabile che questa fonte facesse parte delle rotte segrete dei fenici e dei cartaginesi. Sappiamo da Erodoto che il commercio dell'oro africano aveva contribuito ad accrescere la potenza di Cartagine, tuttavia né l'impero romano né quello bizantino furono mai militarmente abbastanza forti da penetrare più in là dell'Africa settentrionale, anche perché, avendo trovato riserve d'oro abbondanti più a portata di mano sarebbe stato anti-economico. Con l'invasione islamica si stabilirono rotte carovaniere da Tunisi, Algeri, Marrakesh, Gadames che si dirigevano a Timbuctù, sull'ansa superiore del fiume Niger, che raccoglieva l'oro della ricca zona aurifera della Nigeria e

della Costa d'Oro. Era un traffico dominato prima dall'antico impero del Ghana 1000 - 1076 d.C. circa), poi da quello del Mali (1235 - 1400 d.C.)e, infine, dall'impero Songhay (1400 -1591 d.C.): a Timbuctù, una vera città dell'oro, affluivano anche avorio e spezie da smistare verso il Nordafrica e il Mediterraneo; qui c'era uno dei maggiori mercati degli schiavi del Medioevo (e tale resterà fino alla conquista coloniale francese che abolì formalmente la schiavitù), famoso molto prima che qualsiasi europeo venisse a piantare il suo posto commerciale sulla costa africana. Il Messico era ricco di metalli e produceva una grande quantità d'oro dai depositi alluvionali, ma era difficile che i nostri presunti conquistatori africani potessero venirne interessati: infatti essi esportavano, non importavano l'oro e in quantità enormi, tanto da far scrivere su una carta fiorentina del XIV secolo «qui c'è l'oro» sulla costa della Guinea. Il Messico poteva offrire schiavi, ma l'Africa era un serbatoio abbondante e a portata di mano, come avvenne nella realtà con la tratta degli schiavi, e non era economico affrontare viaggi così lunghi privi di basi logistiche d'appoggio e con una tecnologia militare non molto superiore a quella messicana. Quanto alle navi, Van Sertima e soci affermano che egiziani e mandingo navigavano sul Nilo e il Niger, ma evidentemente non capiscono la differenza tra barche fluviali e vascelli oceanici. Fonti africane (web *Mande/Notes Africaines*) dicono che il cronista Al-Omari non parlava di navi, ma di 2000 piroghe. La narrazione ha un clima favoloso, come quello dei viaggi del monaco irlandese San Brendano, un altro fantastico scopritore del «confine dell'Oceano» e dell'America. Le grandi esplorazioni europee nella realtà avvennero da parte di nazioni con vasta esperienza atlantica e comportarono notevoli sviluppi della marineria. L'enorme flotta di Abu Bakari II che si perde nel nulla è, ad essere maligni, la prova che l'imperatore del Mali, una potenza dell'interno, sul mare valeva meno dei vichinghi. Una caratteristica africana nelle pretese afrocentriste è legata alle storie orali di fondazione mitica dei regni africani, in cui di solito un conquistatore prende il paese e si installa come re sulla popolazione autoctona: sembra che gli afrocentristi facciano un'operazione simile, un'occupazione militante di spazio storico dei popoli nativi americani. Un'altra domanda imbarazzante e senza risposta è: come mai gli africani non immunizzarono gli americani trasmettendo loro le malattie del Vecchio Mondo, che fecero tante stragi nel XV secolo e in quelli seguenti? Non vi è traccia di ciò in America: eppure bastarono un po' di peste suina e un africano (vero) ammalato di vaiolo tra il 1493 e il 1519 per scatenare epidemie di una virulenza mai vista. Qualche temerario però ha una spiegazione: un estremista dell'afrocentrismo si spinge ad affermare che *«gran parte della cosiddetta tratta degli schiavi era una falsificazione. Non c'è stata alcuna tratta!»* Dato che gli africani erano già in America attraverso migrazioni da est e ovest (compresi i continenti mitici di Mu e Atlantide), gli indiani mancanti, cioè quelli spariti nel crollo demografico, in realtà sono americani neri inviati in Spagna tra il 1493 e il 1501, poi venduti in Africa e, in seguito, importati in America nuovamente, ma



Piramide dell'antico Egitto.



Piramide del Sole, Teotihuacan, Messico.

erroneamente classificati come «africani»: «*Questa parte della nostra storia è ciò che il nostro sistema scolastico non menziona nei suoi programmi di storia!*». Ovviamente gli afrocentristi hanno la risposta pronta, che protegge tutte le loro falle: la buona, vecchia teoria del complotto degli scienziati «bianchi» che perdono il loro tempo a nascondere le prove. Basterà un esempio: Van Sertima sostiene di aver visto un'immagine di Anubis, il dio egiziano dalla testa di sciacallo, «*nel museo di Villahermosa che ospita molti dei tesori dell'antica La Venta*» olmeca. In nota dichiara che la figura è stata rimossa dal museo, ma che lui ne ha una foto polaroid scattata «illecitamente» nella sua collezione privata, troppo cattiva a causa del flash per essere riprodotta (Van Sertima 1995:83 e 99 n.13). Tutti sanno, compresi i turisti, che al museo di Villahermosa si possono fare foto senza il problema di doverle «rubare». Gli studiosi, poi, hanno accesso al materiale esposto, possono farsi aprire le vetrine e possono esaminare gli oggetti in magazzino e fotografarli con comodo. Van Sertima, invece, vuol far credere, con la parola «*illicit*», di essere un agente segreto in terra nemica! Il suo Anubi, semplicemente, non esiste. Per dimostrare anche la sua «buona fede» dichiara di avere ascendenze presso la tribù sudamericana macusi, ma non mi pare che sia un buon servizio quello che fa a quel lato della famiglia. L'iperdiffusionismo può anche sortire involontari effetti comici: una «prova» spesso citata per stabilire i contatti tra antichi egiziani e nativi americani è la presenza di tracce di cocaina (non foglie di coca!) trovate su una mummia egiziana: non è più semplice e probabile pensare che chi oggi la maneggiava a un certo punto si sia sniffato una striscia di «neve»? Negli anni '90 i curriculum afrocentrici sono diventati operanti in molte scuole urbane da New York City a Portland, diffusi soprattutto nei distretti a maggioranza afroamericana. Presidi e professori di buona volontà, ma privi di strumenti di giudizio li promuovono, ma non vi è alcuna prova che questi curricula, preparati da persone spesso senza competenze specifiche (o che addirittura mentono sui propri titoli), come il tal Adams autore dei famosi *Portland Essays Guidelines*, facciano aumentare l'autostima e quindi il rendimento scolastico. Nel 1993 gli esperti del Centro per le Pari Opportunità, il Manhattan Institute e il Dipartimento di

Studi Africani e Afroamericani dell'Università Washington di St. Louis rilevavano che i risultati scolastici degli afroamericani erano sempre pessimi e che i libri di Van Sertima e dei suoi seguaci erano «spazzatura ignorante». Per non alienarsi l'elettorato nero, però, gente come i membri del Consiglio delle Università dello Stato di New York, accettano la storia separatista afrocentrica (o nativa americana) definendola eufemisticamente basata su «*conoscenze e tecniche non canoniche*» e su «*fonti di conoscenza non autorevoli*». Robert Hughes in *La cultura del piagnisteo* (1993) sui danni del *politically correct*, invece, le definisce «*leggende, dicerie e fantasie*». Molti afrocentristi predicano il ritorno alla segregazione razziale, a 40 anni dalla storica sentenza della Corte Suprema *Brown v. Board of Education*, sulla scia di Malcolm X, che promosse al Madison Square Garden una manifestazione insieme al Partito nazista americano a favore dell'apartheid negli USA. I guru afrocentristi comodamente annidati nelle università, renderanno la gioventù afroamericana ancora più sfavorita e disorientata: fanno carriera e vendono bestseller guardandosi bene dall'aggregare le vere cause della povertà e dell'arretratezza dei ghetti afroamericani.

Note

1. Busatta Sandra, lettera dell'Ufficio dei Warriors a L'Aia.
2. Cheikh Anta Diop (1923-1986) era un militante indipendentista senegalese di lingua wolof ma cultura francese. Presentò nel 1951 alla Sorbona a Parigi la sua tesi di dottorato in cui sosteneva come l'antico Egitto fosse una civiltà africana e che il wolof, una lingua attuale della famiglia Niger Congo della costa del Senegal, era imparentata con l'antico egiziano e il copto, due lingue camitico-semitiche imparentate con l'arabo e l'ebraico antichi ed estinte da molti secoli. Questa ipotesi è praticamente ignorata dalla maggior parte degli afrocentristi, che preferisce l'ipotesi di Wiener della parentela tra antico egizio e mande, un'altra lingua Niger Congo, molto diversa. Diop voleva nobilitare la propria etnia, ma gli afrocentristi preferiscono darsi per antenati gli imperatori mandingo e ignorano i semplici agricoltori wolof.

Bibliografia generale su nazione, razza ed etnia

- BALLIBAR E. & WALLERSTEIN I. 1988. *Race, nation, classe, les identités ambiguës*. La Découverte, Paris.
- BARAN P. & SWEETZ P. 1966. *Monopoly Capital*. Monthly Review Press. New York.
- BARRERA M., *Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality*, University of Notre Dame, IN 1979.
- HAYWOOD D.M. 1948. *Negro liberation*. International Publishers New York.

- BARTH F. 1964. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston MA.
- BLAUNER B. P. 1972 *Racial Oppression in America*. Harper and Row, New York.
- CONNOR W. 1994. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton UP, Princeton.
- GALLISSOT R. & RIVIERA A. 1997. *L'imbroglione etnico*. Dedalo, Bari.
- GLAZIER N. & MOYNIHAN D.P. 1963. *Beyond the Melting Pot*. MIT Press, Harvard MA.
- GREEN J.A. 2003. *Cultural and Ethnic Fundamentalism: The Mixed Potential for Identity, Liberation, and Oppression*. University of Regina SIPP.
- GUIBERNAU M. 1996. *Nationalism: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*. Polity Press Cambridge.
- HABERMAS, J. & TAYLOR C. 1998. *Multiculturalismo. Lotte per il Riconoscimento*. Feltrinelli, Milano.
- HOBSBAWM E. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge UP.
- HOBSBAWM E. & RANGER T. 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge UP.
- LEVIN M. D. (ed.). 1993. *Ethnicity and Aboriginality. Cases Studies in Ethnonationalism*. University of Toronto Press, Toronto.
- OMI, M. & WINANT H. 1986. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. Routledge NY.
- OMI, M. & WINANT H. 1994. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. 2a ed. Routledge NY.
- PARK R. 1950. *Race and Culture*. The Free press, Glencoe. .
- POUTIGNAT P., STREIFF-FENART J. 2000. *Teorie dell'eticità*. Muria, Milano.
- SAID A. & SIMMONS L. 1976. *Ethnicity in an International Context*. Transaction Press, New Brunswick, NJ.
- SAID E. 1994. *Culture and Imperialism*. Vintage Books, Random House, New York.
- SALINS P.D. 1997. *Assimilation American Style*. Basic Books New York.
- SMITH A.D. 1991. *National Identity*. University of Nevada press, Reno.
- SMITH A.D. 1995. *Nations and Nationalism in a Global Era*. Polity Press, Cambridge.
- SPENCER R. 1999. *Spurious Issues. Race and Multiracial Identity Politics in the United States*. Westview Press, Boulder, CO.
- STEWART H. 1998. *Models of Co-existence: A View from the Canadian Situation*. The Slavic Research Center, <http://www.src-h.slavhokudai.ac.jp/sympo/97summer/henry.html>
- WILSON R. The politics of contemporary ethno-nationalist conflicts. *Nations and Nationalism* 7(3) 365-384.
- Wirth L. 1964. *On Cities and Social Life*. University of Chicago Press, IL.
- WONG P. 1999. Race. *Ethnicity, and Nationality in the United States: A Comparative, Historical Perspective*, in Wong P. (ed.). *Race, Ethnicity, and Nationality in the United States*. Westview Press, Boulder, CO.

Bibliografia essenziale sul nazionalismo Quebecois

- FARR D.M.L. CANADA. Encyclopaedia Britannica 2004 <http://www.britannica.com/eb/article?eu=122959>.
- FREIRE, S. A., Evolutions in Québec Nationalism, <http://www.trincoll.edu/zines/papers/1996/quebec.html>.
- GARIGUE P. Quebec, Encyclopaedia Britannica 2004 /article?eu=119764.
- HABERMAS, J.- TAYLOR C. 1998. *Multiculturalismo. Lotte per il Riconoscimento*, Feltrinelli, Milano. .
- MORTON W. L. Canada <<http://www.britannica.com/eb/article?eu=119752>>.

- RUBBOLI, M.. 1992. *Il Canada. Un federalismo imperfetto (1864-1990)*, Giunti, Firenze.
- SEYMOUR M. 1997. *Quebec and Canada at the Crossroads: A Nation within a Nation*. Paper read at the London School of Economics 21/1/98.
- TREMBLAY, M.-A. 1993. *Ethnic Profile, Historical Processes, and the Cultural Identity Crisis among Quebecers of French Descent*, in Levin M. D. (ed.), *Ethnicity and Aboriginality. Cases Studies in Ethnonationalism*. University of Toronto Press, Toronto.

Bibliografia essenziale sui Mohawks

- Akwesasne Notes. 1976-1996. Mohawk Nation, St. Regis/Akwesasne, Hogsburg NY.
- BONVILLAIN N. 1992. *The Mohawk*. Chelsea House, New York, NY.
- BUSATTA S. 1991. (manuscript), *I guai degli Irochesi: una comunità allo sbando. Il caso Mohawk*. Soconas Incomindios, Padova.
- GRAYMONT. B. 1988. *The Iroquois*. Chelsea House New York, NY.
- GREEN J. A., 2003. *Cultural and Ethnic Fundamentalism: The Mixed Potential for Identity, Liberation, and Oppression*. Saskatchewan Institute of Public Policy (SIPP), The Scholar Series, University of Regina, Fall.
- HILL R. 1987. *Skywalkers, A History of Indian Ironworkers*. Woodland Indian Cultural Educational Centre, Brantford ON.
- Indian Country Today*. 1990-2004.
- JOHANSEN B. E. 1993. *Life & Death in Mohawk Country*. North American Press, Golden CO.
- KASPRYCKI S. S. & STAMBRAU D. I. 2003. *Lifeworlds. Artsapes. Contemporary Iroquois Art*, Frankfurt am Main.
- KIMM S. C. 1900. *The Iroquois, A History of the Six Nations of New York*. Danforth, Middlesborough NY.
- MCLAINE C. & BAXENDALE M. 1990. *This Land is Our Land. The Mohawk Revolt at Oka*. Optimum Publishing International Inc., Montreal-Toronto.
- SNOW D. S. 1994 *The Iroquois*. Blackwell, Cambridge MA.
- The Eastern Door*. 1993-2004. Kahnawake, Quebec.
- YORK G. & PINDER L. 1991. *People of the Pines. The Warriors and the Legacy of Oka*. Little, Brown & Co. Toronto.

Bibliografia essenziale Afrocentrismo

- BRADLEY M.. 1981 (1991a) *Dawn Voyage: The Black Discovery of America*. Brooklyn, NY.
- COLE J. R.. Cult Archeology and Unscientific Method and Theory Advances. *Archeological Method and Theory*, 3:133.
- CROSBY A.W. jr. 1986 (1988). *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe 900-1900*. New York, NY.
- DIOP A. C.. 1974. *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Chicago, IL, 1974.
- HYATT L.V. & NETTLEFORD R. (a cura), 1992. *African Presence in Early America*. New Brunswick, NJ.
- HYATT L.V. & NETTLEFORD R. (a cura). 1995. *Race, Discourse and the Origins of the Americas: A New World View*. Washington, DC.
- HYATT L.V. & NETTLEFORD R. 1992b. *Chosen People of the Caucasus: Jewish Origins, Delusions, Deceptions, and Historical Role in the Slave Trade*. Genocide and Cultural Colonization, Chicago.
- ORTIZ DE MONTELLANO B., HASLIP-VIERA G. & BARBOUR W. 1997. They Were NOT Here Before Columbus: Afrocentric Hyperdiffusionism in the 1990s. *Ethnohistory*, 44:2
- SUTHERLAND C.H.V. 1961. *L'oro*, Milano.
- VAN SERTIMA I. 1976. *They Came Before Columbus*. New York, NY.
- WILLIAMS S. 1991. *Fantastic Archeology: The Wild Side of North American Prehistory*, Filadelfia, PA.
- WINTERS C.A. 1981-82. Mexico's Black Heritage. *Black Collegian*, Dec.-Jan. 76-84.