

Poveri, ma... Narrare la povertà nella cultura appalachiana

Alessandro Portelli

Italia e Appalachia: rabbia e vergogna

Coat of Many Colors di Dolly Parton, star country nata nelle montagne appalchiane del Tennessee, è una canzone autobiografica molto popolare in tutta l'America ma soprattutto nella sua regione d'origine. Annie Napier è un'autista di scuolabus, attivista sociale, moglie di minatore invalido a Harlan County, Kentucky, dall'altro versante del Cumberland Gap. Dolly Parton canta:

Back through the years I go wond'ring once again
Back to the seasons of my youth
I recall a box of rags that someone gave us
And how my mama put those rags to use

There were rags of many colors
But ev'ry piece was small
And I didn't have a coat
And it was 'way late in the fall.¹

Annie Napier racconta:

La scuola c'era, ma era quasi due miglia da casa. Mamma diceva sempre che non avevamo vestiti e scarpe decenti da metterci, perciò ci teneva quasi sempre a casa, e s'era fatto freddo d'inverno e non avevamo cappotto né niente, e lei non ci mandava. A scuola ci sono andata due anni in tutto, e basta. Un sacco di gente si vergognava di come è cresciuta. Non avevamo mai vestiti decenti da metterci. Avevamo le pezze al sedere. Ma se ci pensi, adesso vanno di moda. Noi ce le avevamo perché non avevamo altro, adesso la gente se le compra.²

* Alessandro Portelli insegna letteratura angloamericana all'Università di Roma "La Sapienza" ed è codirettore di "Ácoma".

1. "Torno indietro negli anni, alle stagioni della mia infanzia; ricordo una scatola di stracci che ci avevano regalato e come mia madre ne fece uso. Erano piccoli stracci di tutti i colori, e io non avevo un cappotto ed era autunno inoltrato"; cito il testo dell'autobiografia ufficiale

di Dolly Parton: Alanna Nash, *Dolly*, Addison House, Morgan's Run, Danbury, NH 1979, p. 181. Su disco, Dolly Parton, *Coat of Many Colors*, RCA LSP 4603, 1971.

2. Harlan County, 16 ottobre 1986 e 7 luglio 1987. Se non altrimenti indicato, tutte le interviste sono state raccolte da me. Mie le traduzioni.

Annie Napier parla di *patches on my britches*, pezze al sedere; Dolly Parton, dice “patches on britches and holes in both my shoes”, pezze al sedere e buchi alle scarpe. Per tutte e due, avere vestiti *decenti* (“good clothes”) non significa solo ripararsi dal freddo, ma anche poter apparire in pubblico: la povertà è sofferenza fisica ma soprattutto umiliazione. Mary Cummen, suora cattolica, dice: “I poveri non possono essere cattolici a Harlan. Non hanno un mezzo di trasporto, non hanno il telefono, e comunque forse non verrebbero tutte le domeniche perché non sarebbero vestiti come si deve”.³ La povertà come umiliazione è introiettata fin dalle prime esperienze scolastiche infantili. Mildred Shackelford, minatrice e poeta, ricorda che i compagni di scuola prendevano in giro lei e altri bambini perché portavano merende caserecce in recipienti proletari:

Certe volte, mia sorella e io portavamo latte scremato e pane di mais in un barattolo di vetro; e c’era un’altra famiglia che era anche più povera di noi e si portava il pranzo in un secchiello di stagno come i minatori e dentro c’erano i fagioli con un pezzo di pane di mais. E gli altri li prendevano in giro. Non prendevano in giro mia sorella e me perché io ero la più cattiva della scuola, se mi dicevano una parola facevo a botte, con chiunque. Perciò ci prendevano in giro dietro le spalle.⁴

Il tema delle merende scolastiche compare anche nelle memorie dell’infanzia proletaria in Italia. A Terni, una donna ricorda di quando negli anni Trenta le maestre mettevano nei primi banchi le bambine che venivano a scuola col pane e prosciutto, e non facevano caso a lei altro che quando le picchiava. Un operaio della stessa generazione racconta: “Vedevi gli altri ragazzini mangiare il pane col burro e marmellata, e per noi sembrava chissà che cosa. Tant’è che tante volte glie se rubava”.⁵ Queste memorie, tuttavia, esprimono più rabbia che vergogna. Non che manchi il senso di umiliazione, così come la rabbia non è assente in certi racconti appalachiani. Ma le fonti della rabbia sono diverse: i due narratori ternani sono arrabbiati per il fatto di essere poveri; Mildred Shackelford ricorda di essere stata arrabbiata perché i poveri erano umiliati: “Non ho mai avuto molto rispetto per il sistema sociale perché mi pareva ingiusto che quei bambini, dolcissimi com’erano, tutti li prendevano in giro... Non ho mai avuto molto rispetto per un sistema che se la prende coi più deboli e con quelli che gli sembrano un po’ differenti”.

Il calvinismo di frontiera rappresenta la povertà come effetto o causa di degrado morale, da cui deriva uno stigma sociale e una perdita di autostima. Perciò la povertà è una condizione tanto soggettiva quanto materiale: “non avevamo soldi” ma “ero più ricca di tutti” perché, conclude Dolly Parton, “uno è povero solo se sceglie di esserlo”, cioè se si sente tale. Le privazioni materiali possono essere compensate da ricchezze immateriali che negano la povertà; come dice Myles Horton, essere materialmente poveri non significa essere – in un senso ben diverso da quello del Sermone della montagna (Matteo 5, 3) – “poveri in spirito”.

3. Harlan, 24 ottobre 1988.

4. Nata a Evarts, Harlan County; intervistata a New Market, Tennessee, 3 novembre 1990.

5. Aurora (tipografia), Alvaro Valsenti (me-

talmecanico), in Alessandro Portelli, *Biografia di una città. Storia e racconto. Terni 1830-1985*, Einaudi, Torino 1985, p. 169.

La ricchezza di spirito sta tutta in una parola: *love*, amore. È soprattutto amore materno e familiare: "l'amore che mia mamma cuciva in ogni punto" (Dolly Parton); "Forse non avevamo molto, ma avevamo amore" (Chester Napier);⁶ eravamo poveri ma avevamo amore" (Loretta Lynn).⁷ Ma può essere anche un tratto dei rapporti di vicinato e di comunità: "Le persone si volevano bene ("loved each other"), mettevano tutto in comune, si aiutavano fra loro quando stavano male" (Debbie Spicer).⁸

Questo è il familiare discorso consolatorio della cultura di massa; ma anche se prendiamo un'artista letteraria di primo piano, la relazione fra povertà e amore familiare non è tanto diversa da quella di Loretta Lynn o di Chester Napier. Nikki Giovanni, poeta afroamericana e afroappalachiana, nata negli stessi dintorni di Knoxville da dove viene Dolly Parton e dove Myles Horton ha fondato lo Highlander Center, ironizza sui "critici bianchi" che parlano della sua "infanzia infelice" senza capire che l'amore è ricchezza ("black love is black wealth") e che "io ero sempre molto felice".⁹ Più lucidamente, ricordando la sua infanzia, Dolly Parton canta che "nessuna somma di denaro potrebbe comprare i ricordi che ho di quei tempi", ma anche che "nessuna somma di denaro potrebbe convincermi a ritornare a viverli ancora".¹⁰

Un'altra compensazione frequente è la semplicità di una vita naturale. "Stavamo sempre a nuotare, a arrampicarci sui monti, a dare la caccia ai serpenti o altre bestie", ricorda Mildred Shackelford: "È la differenza che c'è oggi fra crescere in campagna o crescere in periferia". Noah Surgener racconta di un altro bene non pecuniario, il tempo: "Ci alzavamo prima dell'alba per andare al lavoro. Eravamo tanto ricchi che non avevamo l'orologio. Ci alzavamo col canto del gallo. Eravamo poveracci ("po'folks"), capisci. Parlano dei bei tempi andati, ma noi avevamo un sacco di tempo e niente soldi. Adesso abbiamo un po' di soldi e niente tempo".¹¹

La risposta alla povertà come umiliazione sta dunque nella ricerca di una fonte di orgoglio nella povertà stessa, un orgoglio che deriva dall'essere cresciuti in condizioni dure e difficili – come nel titolo dell'autobiografia di G.C. Jones, *Growing Up Hard in Harlan County*,¹² – che possiamo tradurre con "crescere fra le durezze" ma anche "temprarsi grazie alle durezze", acquisire forza di carattere ma anche apprendere la tenerezza dalle durezze: "We grewed up" ricorda Annie Napier: "Ma abbiamo capito il valore della crescita che tanti non conoscono. Ed è l'amore. Lavoravamo insieme, giocavamo insieme. Ed è ancora così".¹³

L'orgoglio diventa fonte di se stesso: se la povertà ti toglie il rispetto, mantene-

6. Cranks Creek, 17 luglio 1987 e 14 ottobre 1996.

7. Si veda Loretta Lynn con George Vecsey, *Coal Miner's Daughter*, Warner Books, New York 1980; Alessandro Portelli, *The Many Autobiographies of a Coal Miner's Daughter*, in Annalucia Accardo et al., a cura di, *Identità e scrittura. Studi sull'autobiografia nord-americana*, Bulzoni, Roma 1988, pp. 209-22.

8. Blackbottom, Harlan County, 10 ottobre 1989.

9. Nikki Giovanni, "Nikki Rosa", in *Black Feeling. Black Talk. Black Judgement*, William Morrow, New York 1970, p. 59.

10. *In the Good Old Days (When Times Were Bad)*, LP album, RCA LSP 4099, 1969.

11. Cawood, Harlan County, 1° novembre, 1990.

12. Si veda nel numero 27 di "Ácoma" il saggio di Carlo Martinez.

13. Cranks Creek, 17 luglio 1987.

re l'orgoglio è in sé qualcosa di cui essere fieri. Plennie Hall, ex minatore, ricorda: "Oggi la gente nasce con la camicia. Non sanno quanto erano duri quei tempi. Andavi avanti e indietro al lavoro, non avevi un mezzo di trasporto, non avevi dove andare. Oggigiorno i ragazzini non escono di casa se non hanno lo scuolabus sotto il letto". E aggiunge: "Sono orgogliosissimo che l'ho dovuto fare": l'orgoglio consiste nell'aver trasformato in opportunità e forza di carattere una mancanza di libertà.¹⁴ Allo stesso modo, la parabola di Dolly Parton comincia con un'elemosina e una situazione di dipendenza ("una scatola di stracci che qualcuno ci aveva dato") e la trasforma in un trionfo di autonomia e un simbolo (il *quilt*, la coperta patchwork) della sua cultura regionale e femminile.

È una lezione di autonomia: la cultura tradizionale appalachiana insegna in primo luogo a contare sulle proprie forze, come dice anche Mildred Shackelford: "Non era poi tanto male. Credo che ci abbia dato qualcosa che un sacco di ragazzini oggi non hanno: abbiamo imparato a divertirci da soli. Non avevamo soldi per comprare niente, non avevamo le mazze da baseball, i guanti, eccetera. Perciò se volevamo giocare io e mia sorella andavamo nel bosco e tagliamo un albero. E ci facevamo la mazza. Pendevamo una mela verde o un sasso, una cosa rotonda, ci avvolgevamo gli stracci e il nastro adesivo, e quella era la palla per giocare".

Economia non monetaria

"Facevi tutto da te. Allevavi la carne che mangiavi, coltivavi il granturco, i polli e tutto il resto. Avevo tutto quello che dovevo avere. Eravamo mia madre e io, e vivevamo con quello che coltivavamo" (Plennie Hall).

L'autonomia e l'orgoglio sono legati all'immagine della fattoria autosufficiente che secondo molti storici e sociologi dimostra che gli appalachiani non erano veramente poveri – nel senso che, stando relativamente fuori dell'economia monetaria di mercato, non avevano soldi ma non morivano di fame.¹⁵ La *farm family* è un'unità affettiva che fornisce sostegno emotivo; la *family farm* è percepita come un'unità economica autosufficiente e autonoma: "Mangiavi quello che crescevi, crescevi quello che mangiavi" (Debbie Spicer); "Facevamo l'orto; tenevamo i maiali, che ammazzavamo d'inverno. Facevamo le conserve, ogni genere di frutti di bosco. Siamo cresciuti un po' da selvaggi – considerando com'erano economicamente e socialmente gli Stati Uniti allora [anni Cinquanta], direi che stavamo almeno cinquanta o sessant'anni indietro. Ci facevamo il pane. Ci facevamo il sapone. Ci cucivamo i vestiti. Facevamo da noi le coperte per il letto" (Mildred Shackelford).

¹⁴. Barbourville, Kentucky, 8 luglio 1987.

¹⁵. Allen Batteau e Philip Obermiller, *Introduction: The Transformation of Dependence*, in Alain Batteau, a cura di, *Appalachia and America: Autonomy and Regional Dependence*, University Press of Kentucky, Lexington 1983. Gli studi più recenti dimostrano che l'iso-

lamento dell'Appalachia rispetto all'economia di mercato è sempre stato relativo: Wilma A. Dunaway, *The First American Frontier: Transition to Capitalism in Southern Appalachia, 1700-1860*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1996.

Debbie Spicer. La terra non era nostra, stavamo in affitto. Pagavamo in soldi l'affitto della casa, poi davamo un terzo del granturco che avevamo coltivato per l'affitto [del terreno].

Portelli. Chi erano i proprietari?

Spicer. Gente così [just people], vicini nostri, più o meno.

La mia domanda viene da un'idea di povertà legata alle differenze di classe fra chi possiede la terra e chi no. La risposta di Debbie Spicer invece nega che esistessero vere differenze tra proprietari e affittuari: erano tutti "vicini", vivevano tutti più o meno nello stesso modo. Oltre tutto, la sua famiglia integrava il reddito andando a caccia, a pesca o raccogliendo ginseng e frutti di bosco: anche non essendo proprietari, tuttavia erano indipendenti, si procuravano da sé la propria sussistenza – o almeno, così le piace ricordare. C'entra, naturalmente, la retorica dei "fieri indipendenti montanari" che da sempre fa da contaltare agli stereotipi negativi dell'Appalachia e che finisce per diventare una glorificazione dell'individualismo o del familismo; ma c'è anche un residuo di ideale jeffersoniano che fa derivare la capacità di sopravvivenza dall'aiuto reciproco.

In queste rappresentazioni, dunque, l'autosufficienza intreccia il carattere "hard" derivato dalla crescita "hard", con la struttura socioeconomica dell'azienda agricola familiare in un contesto genericamente egualitario. La sopravvivenza dipende dalla rete familiare e di vicinato, ma nella misura in cui i rapporti sono reciproci non si instaura una situazione di dipendenza e inferiorità. Si capisce come mai questi fieri indipendenti montanari siano diventati fra i più accesi sostenitori della solidarietà sindacale nella storia del movimento operaio americano.

Quando l'intervistai, Debbie Spicer non viveva più in una fattoria ma in un villaggio minerario di proprietà aziendale. La memoria dell'autosufficienza rurale si pone spesso in opposizione con le condizioni di dipendenza semifeudale della *company town*, dove la sussistenza dipende dalla compagnia e i rapporti sono, al meglio, di tipo paternalistico.¹⁶ Questo spartiacque regge tanto la narrazione familiare di Mildred Shackelford fra il ramo contadino e il ramo minerario della famiglia, quanto la struttura del più grande romanzo appalachiano, *River of Earth* di James Still (1940), in cui il padre trascina la famiglia da un villaggio minerario all'altro inseguendo il lavoro, mentre la madre la riporta alla terra e alla *home place*, la fattoria di famiglia.

I "tempi duri" ("hard times") della Depressione sono il culmine del "growing up hard": dopo la vertiginosa industrializzazione mineraria dei primi vent'anni del secolo, crolla il mercato del carbone e i posti di lavoro svaniscono. I minatori rispondono aderendo in massa al sindacato e dando vita e memorabili scioperi dagli anni Trenta in poi; ma per molti di loro la sopravvivenza è assicurata ancora dal sostegno della terra. "Durante la Depressione", racconta Mildred Shackelford, "mia nonna ha tenuto in vita la famiglia vendendo verdura e altro nei villaggi minerari.

16. Rinvio al mio *Patterns of Paternalism: From Company Town to Union Shop*, in *The Death of Luigi Trastulli and other Stories*:

Form and Meaning in Oral History, State University of New York Press, Albany 1991, pp. 195-215.

Il primo ricordo che ha mia madre è che lei si metteva un carico di fagioli sulle spalle e l'andava a vendere nei villaggi. Papà aveva quattro o cinque anni e zappava mais e fagioli e il meglio l'andavano a vendere. Se la sono cavata molto meglio che non lavorando in miniera; avere quel pezzo di terra ha fatto un sacco di differenza in come vivevano, in quanto avevano da mangiare. Li ha fatti molto, molto più ricchi di un sacco di gente a Harlan”.

Mildred Shackelford racconta una storia matrilineare – la nonna, la madre, se stessa – da cui deduce che le donne che vivono del lavoro dei campi sono molto più autonome di quelle che, nei villaggi minerari, dipendono dal salario del marito che a sua volta dipende dalla compagnia. Forse non è del tutto vero: le mogli e figlie dei minatori furono protagoniste dello sciopero di Brookside degli anni Settanta, e svolsero ruoli decisivi anche negli anni Trenta (ma Mildred obietta che facevano comunque qualcosa che i loro mariti approvavano). Sul piano simbolico, però, l'immagine della fattoria autosufficiente resta indissolubilmente legata al senso di autonomia personale. Forse una delle ragioni per cui la gente dell'Appalachia prova un dolore così acuto per la distruzione e l'inquinamento della terra ad opera delle industrie delle miniere e del legname sta anche nella memoria della terra come risorsa di sopravvivenza e autonomia. La distruzione dell'ambiente significa sentirsi gettati in balia di forze su cui non hanno più controllo.

Annie Napier. Nessuno rispetta più la terra. E se non la rispetti, la terra ti si ribella contro. Ti fa pagare un prezzo, capisci. E il problema è che quelli che ci vanno di mezzo sono i poveri, quelli che non possono difendersi da sé. I vecchi, quelli che non ce la fanno da soli. E non c'è modo di rimettere tutto com'era, capisci.¹⁷

Siamo sulla stessa barca. Povertà relativa

“Eravamo poveri ma non lo sapevamo”, dice un'altra canzone di Dolly Parton; “sentivamo quella parola ma non sapevamo che voleva dire”.¹⁸ Dice Johnny Woodward, figlio di minatori e insegnante di college:

Un amico mio dice una cosa molto profonda su che vuol dire crescere in un villaggio minerario ed essere un ragazzo povero. Non aveva preoccupazioni, non aveva problemi – era povero ma non lo sapeva. E diceva che sentiva parlare di “quei poveri figli di puttana laggiù”. E fino a sedici anni non lo sapeva che quei poveri figli di puttana era lui. E dice che è andato in depressione, e che non lo sapeva che era messo male (“in bad shape”) fino a che non gliel'hanno detto.¹⁹

L'amico di Johnny Woodward, dunque, non si deprime perché è povero ma perché scopre di esserlo agli occhi degli altri. La povertà ha una dimensione compa-

¹⁷. Cranks Creek, 14 ottobre 1996.

¹⁸. Dolly Parton, *Old Black Kettle*, dal disco *My Tennessee Mountain Home*, RCA APL-1033, 1973.

¹⁹. Cumberland, Harlan County, 1° novembre, 1990.

rativa, ed è meno riconoscibile nel contesto relativamente isolato ed egualitario dell'Appalachia tradizionale, dove si presume che la maggior parte delle persone viveva più o meno allo stesso modo. Pensiamo alla mitica Appalachia di Thomas Sutpen in *Absalom, Absalom!* di William Faulkner: "Le poche altre persone che conosceva vivevano in capanne di tronchi pullulanti di bambini come quella dove era nato lui [...] quanto alle cose, nessuno ne aveva più di te perché tutti avevano solo quello che avevano abbastanza forza o energia da prendere e da tenersi".²⁰

Beninteso, è un mito. Ma ci fa capire perché Debbie Spicer non riconosce una differenza di classe fra la sua famiglia di affittuari e i proprietari che tutto sommato non dovevano vivere molto diversamente da loro. Anche per questo, un meccanismo di difesa dalla povertà soggettiva consiste nel divieto di *get above your raising*: diventare qualcosa di più, di diverso, da quelli che ti hanno allevato. Charlotte Nolan, insegnante e attrice, loda un suo zio che diventò un famoso giornalista ma "never got above his raisin'", tornando sempre a trovare i parenti e i vicini, continuando a parlare il dialetto: "È il più gran complimento che gli puoi fare. Non vuoi ferire i sentimenti di nessuno facendogli pensare che pensi di essere meglio di loro. Perché, vedi, siamo tutti sulla stessa barca". Un effetto, naturalmente, è quello di tirare tutti verso il basso: "Un sacco di genitori", Jerry Johnson, minatore e sindacalista, "pensano che se i figli diventano più intelligenti di loro, è un guaio. Non ci tengono all'istruzione".²¹

La necessità di immaginare una condizione condivisa e paritaria può far chiudere gli occhi davanti all'effettiva disuguaglianza. Come rifiutano di riconoscere che chiunque possa essere "meglio" di loro, molti resistono all'idea che altri, nello stesso contesto, abbiano più ricchezza e potere. Le élites locali, che vengono di frequente dalle stesse radici culturali, manipolano spesso questo atteggiamento a proprio favore.

Le cose cambiano con le generazioni più giovani. Chi è nato dagli anni Sessanta in poi è in grado di percepire la collocazione dell'Appalachia nel contesto nazionale e di misurare la regione rispetto al quadro nazionale anziché la propria famiglia rispetto ai propri vicini. "Non sapevamo com'era il resto del mondo; non avevamo niente con cui confrontarci" (Johnny Woodward). Mentre la meccanizzazione delle miniere e l'espulsione della forza lavoro, l'inquinamento, la crisi dell'agricoltura autosufficiente erodevano la base economica della regione, la televisione e l'emigrazione offrivano la visione di altri modi di vita proprio mentre il loro entrava in crisi: "Non capivo come mai il mio vicino di casa, che aveva sempre avuto la macchina nuova, comprato vestiti nuovi ai figli, dipinto la casa tutte le estati, improvvisamente stava in fila per i buoni pasto insieme con me" (Johnny Woodward).

L'Appalachia viene "scoperta" all'inizio degli anni Sessanta come "sacca di povertà" e diventa uno degli obiettivi della "guerra alla povertà" di Lyndon Johnson. Improvvisamente, ci sono più cose da desiderare, meno mezzi per averle, e meno compensazioni per la loro mancanza. Anzi: essere poveri nel paese più ricco del mondo, in cui vige il dogma della mobilità sociale e della responsabilità personale

20. William Faulkner, *Absalom, Absalom!*, Vintage, New York 1987 (1936), pp. 275-76.

21. Wise County, Virginia, 18 luglio 1987.

significa avere strumenti meno culturali per connettere la propria umiliazione al quadro generale della società. Se anche i propri vicini sono poveri, questo non è più segno che non è povero nessuno; è segno, piuttosto, che c'è qualcosa nel carattere, nella cultura, nell'identità stessa degli abitanti della regione che produce povertà. Che il problema, in altre parole, sono loro.

Perciò, essere umiliati perché sono poveri è la stessa cosa che essere umiliati perché sono appalachiani ("poor dumb hillbillies": poveri montanari scemi). Dimostrare che non tutti gli appalachiani sono poveri diventa un bisogno psicologico anche per quelli che lo sono davvero, e che si offendono se la povertà viene mostrata al mondo: "L'altra sera in TV c'era una cosa di Floyd County [Kentucky], sulla NBC, no? E c'erano tutti questi pezzi grossi, i governatori eccetera, che ne parlavano male e facevano vedere quant'è povera la gente lì", dice Robert Simpson, giovane minatore disoccupato. E se la prende coi giornalisti che vanno nelle valli isolate a chiedere alla gente perché non se ne va, senza capire che "hanno la famiglia lì, cercano di sopravvivere, e in città è anche peggio, se non hai istruzione".²²

Le intenzioni di quel programma erano buone – denunciare un problema sociale; ma in tutto il Kentucky è stato percepito come un insulto. Come suggerisce Robert Simpson, l'offesa consisteva nel mostrare la povertà come un problema sociale, ma suggerendo implicitamente che la responsabilità ricade sulla cultura stessa di chi ne soffre, estendendo la retorica della vergogna dal piano individuale a quello socio-culturale: tutti gli appalachiani sono poveri, e sono poveri perché sono appalachiani. Perciò più di un narratore si sforza di distinguere, sottolineando le esagerazioni strumentali dei media ma anche suggerendo che in un certo qual modo la povertà è arrivata con l'immigrazione: "Vanno a Clover Fork, lì sull'argine c'è un mucchio di squallore, di gente che non sono veri montanari. Un sacco di gente è venuta qui con le miniere. Ma i montanari, quelli che sono venuti intorno al 1830, quelli hanno sempre avuto delle proprietà" (Arthur Johnson, musicista).²³ Ho sentito lamentele analoghe a proposito del documentario *Harlan County, U.S.A.* di Barbara Kopple, del 1977 (ma visitando Harlan negli stessi anni, anch'io avevo visto scene simili a quelle che si vedono nel film).²⁴

Perciò, la difesa dell'identità appalachiana consisterà nella rivendicazione di far vedere anche quelli che, pur essendo appalachiani, invece se la passano benissimo: professionisti, politici, commercianti, imprenditori, che naturalmente non mancano affatto, con le loro case ben tenute e i quartieri dignitosi: così, il sindaco di una cittadina del North Carolina può contrapporre le famiglie "aristocratiche" proprietarie della locale fabbrica di mobili ai "redneck" buoni solo a fare gli operai.²⁵ Le élites locali diventano così rappresentanti dell'orgoglio di quegli stessi poveri e

22. Cranks Creek, Harlan County, 27 dicembre 1989.

23. Cumberland, Harlan County, 23 ottobre 1988.

24. Sull'impatto visivo di Harlan per i visitatori negli anni Sessanta, rinvio al mio *It Was Supposed to Be Happening in Berkeley. The 1960s Meet Eastern Kentucky, in The Battle of*

Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue, University of Wisconsin Press, Madison 1997, pp. 199-231.

25. Si veda il saggio di Dwight Billings nel numero 27 di "Àcoma"; la fonte originale è *Signs of the Times*, "Appalachian Journal", XXIII, 2 (1996), p. 144.

subalterni che disprezzano,²⁶ e che sono in parte tali anche grazie al ruolo storico di queste stesse élites. Le classi agiate e i detentori del potere si assumono il diritto di parlare a nome di tutti. Ancora Robert Simpson: "A programma finito, c'è un dibattito. Gente benestante, no?, che ti accorgi che non gliene importa. Non c'era neanche un povero, giusto uno per confermare quello che dicevano loro – 'Sì, stiamo facendo questo, stiamo facendo quello'".

"Stiamo facendo": lo sguardo esterno – rappresentato dalla TV, messo in atto dal welfare, rinforzato dalle élites locali – tratta i poveri come oggetti di elemosina, percettori di assistenza, resi dalla propria cultura incapaci di cavarsela coi propri mezzi. È il rovesciamento di un'immagine di orgoglio e autosufficienza costruita e difesa per generazioni. Dice Mildred Shackelford: "Quand'ero piccola mandavano i missionari a salvare i selvaggi nei posti più scuri e profondi dell'Africa. E li mandavano in Appalachia a salvare i poveri bambini *hillbilly*. Ti accarezzavano la testa e dicevano, 'Certo, sei scemo e ignorante, ma noi qui facciamo il lavoro di Dio'. Venivano a salvare l'anima del selvaggio. E i selvaggi eravamo noi. E le nostre chiese, le chiese Holiness e certe chiese Battiste, quelle non contavano".

Lo stesso vale spesso per il rapporto fra l'Appalachia e il welfare. "È elemosina", dice Robert Simpson, "e un lavoratore ha il suo orgoglio"; è "un grosso aiuto", che però non viene da vicini e pari ma da un'autorità impersonale e quindi ti fa sentire inadeguato e ti invita a lasciarti andare. Ricordo di aver visto una ragazza comprare *un* pomodoro in un piccolo spaccio locale. Racimolano qualche centesimo e comprano un pomodoro alla volta, mi spiegò Lois Scott, proprietaria del negozio e attivista sindacale; "poi quando arriva l'assegno del welfare vanno al supermercato e si comprano quello che è in offerta". D'altra parte, *comprare* pomodori è segno che molto è cambiato dall'epoca in cui "mangiavi quello che crescevi e crescevi quello che mangiavi". "Abbiamo sempre avuto da mangiare, e non era quello che diceva il governo", dice Annie Napier, "ma adesso, sono andata a comprare gli omogeneizzati, e il primo del mese sono un dollaro e nove a scatoletta; il resto del mese, sono trentanove centesimi. Ma il primo del mese arrivano i soldi e i buoni alimentari, e i negozi alzano i prezzi".

Don West, poeta, teologo, sindacalista, ha scritto:

You who came to study us
to see "what is wrong with us" together with "do-gooders"
missionaries of numerous persuasions
soul-savers who paint outside privies.
Folksy ballad hunters
discoverers of mountain music.
Yours was a revolt in patterns
counter culture counter revolutionary
counter poor people!²⁷

26. Si veda l'episodio riferito nel saggio di Dee Davis nel numero 27 di "Ácoma", secondo cui i deputati statali del Tennessee che protestano contro gli stereotipi appalachiani sareb-

bero "ipocriti che disprezza[no] la gente di campagna".

27. "Voi che ci venite a studiare, a vedere che cosa c'è di sbagliato in noi, voi 'benefatto-

“Mi dava fastidio che un ragazzetto qualunque veniva qui e mi spiegava che il signor Tal dei Tali su per la montagna doveva uscire fuori e entrare nel mondo reale. Gli dicevo, giovanotto, il Tal dei Tali su per la montagna forse ne sa molto più di te del mondo reale” (Gladys Hoskins). Il fatto che i giovani attivisti degli anni Sessanta dovessero imparare questa lezione dalla segretaria della camera di commercio è un paradosso che dice molto sull’egemonia e sull’identità a Harlan. Forse, il fatto che tutti sono venuti a predicare e nessuno è venuto ad ascoltare spiega come mai – per dirla con Ewell Balltrip, direttore del giornale locale – “la guerra alla povertà l’ha vinta la povertà”.²⁸

Sopravvivere

La prima volta che arrivai a Harlan andai a cercare il “Survival Center” a Cranks Creek. Credevo che il nome fosse una metafora culturale, ma la prima cosa che vidi entrando fu una pila di scatolette di omogeneizzati per bambini alta fino al soffitto. A Harlan “survival”, sopravvivenza, “non è solo una parola”, come conferma Annie Napier:

Anzi, se pensi a come siamo venuti su, è un miracolo che siamo sopravvissuti. Appena nasce un bambino, ha tutte le possibilità contrarie. Prima cosa, la casa è tanto fredda che è una fortuna se non muore. Quasi tutti nascono sottopeso per la denutrizione. Ma una volta che arrivano a due anni, povere bestioline, li cominciano a curare con i rimedi casalinghi [che ammazzano più di quanto non curano]. E poi si devono fare tutte le malattie infantili – negli anni Cinquanta, c’è stato il tifo, dopo un’inondazione, e uno dei bambini di mio zio c’è morto. Altro che sopravvivenza. Ora che arrivano a due anni, hanno già fatto tutte le battaglie per sopravvivere.

Forse anche per questo, in passato ai bambini non veniva dato un nome finché non cominciano a camminare. Persino certe pratiche rituali drammatiche, come la manipolazione religiosa dei serpenti, diventano metafore della sfida per la sopravvivenza: tenere il serpente in mano ma a distanza, sempre sul punto di mordere ma appena fuori portata, è una rappresentazione del rapporto quotidiano con la forza attiva del rischio, materiale ed esistenziale, a cui bisogna rispondere creativamente e continuamente. Sopravvivere è già resistere; la lotta di classe non si fa più negli scioperi e nel sindacato, ma nella lotta quotidiana contro la morte.

Ma i valori culturali tradizionali di autonomia personale e sostegno comunitario, nella misura in cui resistono, aiutano a sopravvivere, ma non a cambiare le cause del rischio e della sofferenza. Tuttavia, la guerra alla povertà, gli appalachiani

ri’ e missionari di ogni genere, salvatori di anime che ci riverniciano i cessi, cacciatori di ballate popolari, scopritori della musica delle montagne – la vostra era una rivolta dentro gli schemi, contro cultura contro rivoluzionaria contro

i poveri”: Don West, *Appalachian Blues*, in *O Mountaineers*, Appalachian Press, Huntington, WV 1974, pp. 240-42.

28. Harlan, 13 luglio, 1987.

29. Sulle forme regionali di resistenza (il Black

poveri continuano a combatterla, in più di una situazione e in più di un modo, non solo resistendo ma contrattaccando.²⁹

Il Cranks Creek Survival Center nasce nel 1977, dopo una inondazione causata dall'uso irresponsabile delle miniere a cielo aperto che spazzò via trentasette abitazioni e causò danni gravissimi nella valle di Cranks Creek. Rebecca e Bobby Simpson, che già c'erano passati un'altra volta, decisero che bisognava fare qualcosa. Rebecca Simpson ha ricordato che negli anni Cinquanta la casa della sua famiglia fu distrutta perché le compagnie minerarie avevano il diritto legale di abbatterla per prendere il carbone che c'era sotto. Allora, sua madre "si domandava come mai noi non avevamo nessun diritto e come mai non c'erano diritti e giustizia per la povera gente".³⁰

Lei, i suoi vicini, sua sorella Annie Napier si posero lo stesso problema dopo l'inondazione: come mai degli americani, cittadini del paese teoricamente più democratico del mondo, erano convinti di non avere nessun diritto nel loro stesso paese? "Non lo sapevano, non sapevano di avere dei diritti. Ci cresci con quest'idea. Ti insegnano che non ti puoi opporre a una compagnia mineraria e vincere. Perdi tempo e basta; sono gente malvagia, se la prendono con le famiglie, se la prendono coi bambini" (Annie Napier).

Con l'aiuto di gruppi come lo Highlander Center ma senza cedere la leadership, i Simpson e i loro vicini riuscirono a portare la vertenza fino all'ufficio federale delle miniere a Washington, e a ottenere un risarcimento per i danni e per la ripulitura del torrente. Era la prima volta. E anche se i soldi venivano dal governo, il fatto di averli ottenuti con un'iniziativa collettiva faceva sì che non apparissero come "elemosina" ma, finalmente, come un diritto.

Fu un momento straordinario anche dal punto di vista culturale. Gli avvocati e i periti delle compagnie minerarie non riuscivano a credere che queste "donne ignoranti di montagna" fossero capaci di sostenere in pubblico le loro ragioni con competenza tecnica e legale. "Prendevano in giro come parlavamo", dice Annie Napier, facevano finta di non capire quando sbagliavamo qualche parola"; ma il più delle volte erano messi sotto dall'abilità verbale di queste donne di montagna profondamente padrone della loro cultura orale:

Annie Napier. Andammo a una riunione a Highlander, e c'era un pezzo grosso del dipartimento [minerario] dello Stato. Io e Bobby raccontammo quello che era successo. E quello si alzò in fondo alla sala e disse: "Non vi sembra che sia stato un at-

Lung Movement, Miners for Democracy, Kentuckians for the Commonwealth), si veda Stephen L. Fisher, *Fighting Back in Appalachia: Traditions of Resistance and Change*, Temple University Press, Philadelphia 1993; Alessandro Portelli, *Between Sanctified Hill and Pride Terrace: Urban Ideals and Rural Working-Class Experience in Black Communities in Harlan County, Kentucky*, "Storia Nordamericana", VII, 2 (1990), pp. 51-63.

30. *Becky's Story*, in Helen Smith et al., a cura di, *Picking Up the Pieces: Women In and Out of Work in the Rural South*, Highlander Research and Education center, New Market, TN 1986, p. 10.

31. È il termine legale che designa un evento naturale senza intervento o controllo umano.

to di Dio?”³¹ E io dissi, “la pioggia è stata un atto di Dio, ma non è stato Dio a mettere quelle ruspe in cima alle colline”.

Anche gli Yoakum Creek Concerned Citizens di Dahoit (sempre a Harlan County) hanno dovuto confrontarsi con gli esperti governativi e aziendali decisi a dimostrare che l’inquinamento dell’acqua e del terreno che produce un altissimo tasso di tumori non ha niente a che fare con la fabbrica chimica e con lo zolfo che trasuda dalle miniere. Racconta Joan Robinette: “Abbiamo capito subito che l’onere della prova è sempre a carico nostro. Non abbiamo più acqua, e quelli, boh! Lo sai: è un atto di Dio, Dio ha deciso di non mettere più acqua in quei pozzi”.³²

Anche Joan Robinette parla di quanto è difficile per i poveri rappresentarsi come cittadini, farsi ascoltare anche quando in teoria sono invitati a parlare.

Joan Robinette. Ci fanno sedere al tavolo nelle riunioni, con l’impressione di avere voce in capitolo, siamo tutti uguali, no? E poi – ci sono stata molte volte, sapendo benissimo che quando entravo in quella stanza ne sarei uscita facendo un casino d’inferno – ancora una volta mi rendo conto che sono lì per fare numero, la cittadina simbolica. Come dire, “puoi sederti a tavola ma non toccare il cibo, d’accordo?”

Mi piacerebbe essere qualche cosa

Vorrei concludere con una conversazione con Mary Logan, nel 1989. Nata nel 1964, analfabeta, sposata in un matrimonio difficile, Mary Logan non possiede né le compensazioni emotive delle generazioni precedenti, né l’attivismo socio-politico di quelle successive.

Lamentava che all’ufficio assistenza adesso pretendevano che i richiedenti seguissero dei corsi professionali per aver diritto a ricevere i buoni alimentari. Lei non aveva mezzi di trasporto per andare ai corsi (in Appalachia non esistono trasporti pubblici), e temeva che le togliessero anche questo beneficio. Fare il corso le sarebbe piaciuto, ma aveva così poca fiducia in se stessa che era riluttante ad ammetterlo anche se sognava a occhi aperti su che cosa avrebbe potuto fare se avesse saputo leggere:

Mi piacerebbe essere qualche cosa o qualcuno. E se un povero viene da me, lo guarderei e gli direi, dico, “Sì, lo so che cosa senti”. Direi: “lo so che cosa senti”. E se non posso fare niente per loro, e non hanno soldi, gli direi, va bene, me lo faccio io.

“Mi piacerebbe essere qualcuno”: la cliente dell’assistenza pubblica è talmente abituata a sentirsi trattare come una non-persona dalla burocrazia che ha finito per sentirsi tale lei stessa. La sua fantasia, perciò, consiste nel sogno di umanizzare il sistema, come negli antichi rapporti di aiuto reciproco fra vicini. Guarderebbe in faccia la persona; saprebbe quello che prova perché lo condivide; e se non può fa-

32. Benham, Harlan County, 12 settembre 1996.

re niente ufficialmente, darebbe un aiuto personale. In un certo senso, Mary Logan immagina se stessa da tutte e due le parti della scrivania; la persona che immagina di aiutare è se stessa.

Ma questa visione è frustrata da ostacoli esterni e interni. Quelli esterni potrebbero essere superati: non ha la macchina ma il Survival Center o qualche vicino potrebbero darle dei passaggi. Quelli interni sono più difficili.

Annie Napier. Ce la puoi fare. Puoi fare tutto quello che vuoi. Davvero. Adesso sei più grande; sei più ragionevole. Non perdi più le staffe quando ti prendono in giro. Vieni da noi e ti daremo quello che ti serve per andare a scuola.

Mary Logan. Dio mio... Io, io mi inginocchio e prego sempre il Signore – “Ho bisogno del tuo aiuto in questa cosa, oppure falla tu per me”.

Napier. Vedi? Basta che sei te stessa. Vai avanti e fallo.

Logan. Alla gente non gli piacerei se fossi me stessa.³³

È un problema di controllo, di padronanza di sé: Mary ha una bassa stima di sé perché “perde le staffe” quando la prendono in giro. “Ero ostinata, non mi facevo mettere i piedi sul collo da nessuno”, dice; ma non vede questo comportamento come una difesa della sua dignità, bensì come un segno della propria patologia. Lo psicologo infantile David H. Loof afferma che i bambini appalachiani non sono ben addestrati a controllare i loro impulsi aggressivi, ma non si domanda se questi impulsi non possono essere una risposta ad altre aggressioni.³⁴ Mary Logan ragiona allo stesso modo: ha accettato l’idea che povertà e carattere difettoso sono legati, per cui risponde con rabbia alle umiliazioni, e prova umiliazione per le proprie esplosioni di rabbia.

Lo stesso doppio legame si crea nel rapporto fra controllo e scrittura: Mary Logan sente che non impara a scrivere perché non sa controllarsi, ma non sa controllarsi perché non sa scrivere. Già mentre fantastica su quello che farebbe se sapesse scrivere, si costruisce un alibi per non farlo: il marito non vuole, perché se lei impara a scrivere poi si mette in testa di essere meglio di lui – *gets above her raising!*).

Le ambivalenze vengono al pettine nel rapporto con la religione. “Quando vai in chiesa sei una persona differente”; devi “rinunciare a delle cose” e imparare a controllarti. La chiesa, lo spazio sociale che gli appalachiani poveri hanno creato per se stessi, può essere tanto il luogo dove Mary apprende la padronanza di sé, quanto quello dove può trovare la consolazione per non esserci riuscita. “Aiutami in questa cosa”, prega, o “falla tu per me”. Aiutami: in chiesa, Mary Logan ha imparato a rinunciare a delle cose senza rinunciare a se stessa e potrebbe usare questa nuova padronanza per affrontare il sistema. Ma poi, “fallo tu per me”: poiché solo in chiesa si sente padrona di sé, le basterebbe lasciare che fosse la chiesa a prendersi cura di lei.

33. Cranks Creek, 23 dicembre 1989.

34. Allo stesso modo, Loof parla delle “croniche fobie scolastiche” dei bambini appalachiani senza chiedersi se per caso il problema

non possa essere la qualità della loro esperienza a scuola: David H. Loof, *Appalachia's Children: The Challenge of Mental Health*, University Press of Kentucky, Lexington 1971, pp. 57, 32.

Il rapporto di Mary Logan con la chiesa è a sua volta una metafora del rapporto con la sua cultura. Come abbiamo visto, Dolly Parton usa la sua cultura (la veste dai molti colori come *quilt*) per uscirne fuori e raggiungere il successo. Annie Napier se ne serve per restarci dentro e impegnarsi a sopravvivere e a cambiare. Mary Logan, quando la intervistai, era all'incrocio: poteva usare la sua cultura (la chiesa, il Survival Center) per emanciparsi, o poteva arrendersi rifugiandosi nel seno della chiesa e nell'aiuto dei vicini.

Durante il drammatico sciopero di Harlan del 1932, Jim Garland cantava:

I don't want your millions mister
 I don't want your gold watch chain
 All I want is food for my babies
 Please give me back my job again.³⁵

Nel 1989, alla vigilia di Natale, Mary Logan rimuginava:

Mi piacerebbe, vedi – una cosa o l'altra – giusto un po' decente. Non sono abituata a niente di speciale. Giusto qualche cosa, no? che quando ti metti giù la sera, stai calda, magari ti basta una coperta addosso invece di tre o quattro. Una cosa del genere.

E poi:

Magari mi prendi per matta ma come è vero Iddio vorrei avere giusto i soldi per comprarmi una casa giusto un po' decente, una cosa che mi posso permettere; e pagare la bolletta della luce, la bolletta della televisione, e comprarmi i modelli [per il *quilt*] e avere da vestire per me e per Johnny perché per grazia di Dio i mobili ce l'ho. Per gli altri magari non sembra gran che, ma per me basta.

Jim Garland non riebbe mai il suo lavoro; segnato come comunista sulla lista nera, dovette andare via e non rimise piede a Harlan per trent'anni. Mary Logan non è mai andata a scuola, e la sua casa è ancora fredda d'inverno.

35. "Io non voglio i tuoi milioni, non voglio il yacht – voglio solo il diritto di vivere, ridammi il mio lavoro": James Garland e Julia S. Ardery, *Welcome the Traveler Home: Jim Gar-*

land's Story of the Southern Mountains, University Press of Kentucky, Lexington 1983, pp. 200-201.