

Parliamo di razza. Musulmani e arabi nell'immaginario americano

*Moustafa Bayoumi**

Traduzione di Valentina Romanzi

“Veniamo descritti in senso razziale così spesso, come gruppo” dice nel suo spettacolo il comico arabo-americano Dean Obeidallah, “che non molto tempo fa ho sentito un giornalista della CNN usare l’espressione ‘Gli arabi sono i nuovi neri’. Gli arabi sono i nuovi neri”. Obeidallah continua,

Quando l’ho sentito, sarò onesto, mi sono entusiasmato. Ho pensato “oddio, siamo diventati cool!”. Tra poco quelle bellissime ragazze asiatiche smetteranno di uscire con i neri e inizieranno a uscire con gli arabi. I ragazzini bianchi delle periferie, invece di imitare i neri e vestirsi come loro per essere cool inizieranno a fingere di essere arabi [...] e vorranno l’auto modificata perché assomigli a un taxi. Si vestiranno come gli arabi vecchia scuola con un turbante tradizionale [...] E quando si incontrano diranno “Come butta, Moustafa?”, “Cosa combinano i miei arabi?”, “Arabo, per favore!”.¹

È uno sketch divertente, ma quella di Obeidallah è più di una semplice barzelletta, sta parlando di qualcosa che ha a che fare con il potere nocivo di includere o di rifiutare che la cultura americana contemporanea attribuisce a razza e rappresentazione. Estremizzando in modo letterale l’analogia tra l’essere neri e arabi, Obeidallah gioca con le percezioni comuni di cosa vuol dire essere bianchi e neri. Trasformando uno svantaggio in un vantaggio, stravolge il copione dell’esclusione sociale, facendolo diventare una storia di inclusione popolare. Dopotutto, cosa c’è di più americano, oggi, dell’afroamericano?

Eppure gran parte delle persone ha in mente altro quando parla di come gli arabi (o i musulmani) stiano diventando i “nuovi neri”, un sentimento che viene espresso di routine dal giorno degli attacchi terroristici dell’11 settembre 2001. In modo diretto, l’idea vuole probabilmente evocare la pratica della profilazione razziale. “I newyorkesi neri scherzano tra di loro sul fatto che ormai non sono più oggetto di profilazione razziale”, spiega un articolo del *New York Times* dell’ottobre 2001. “Anche il linguaggio dei torti di natura razziale è cambiato: nel giro di una notte, le preoccupazioni sul mettersi alla guida quando si è neri sono diventate timore di prendere un aereo quando si ha la pelle marrone, una frase che fa riferimento alle notizie di americani musulmani a cui è stato chiesto di scendere da un aereo”. L’articolo continua. “Anche se in modo subdolo, gli attacchi alle Torri Gemelle hanno cambiato le tradizionali divisioni razziali della città”.² Queste oscillazioni hanno spinto il romanziere afroamericano Ishmael Reed a scrivere: “Dopo

due settimane dagli attacchi alle Torri Gemelle e al Pentagono, la mia figlia più giovane, Tennessee, è stata chiamata 'sporca araba' due volte". L'eredità razziale americana, ancora risonante della "legge della singola goccia", dove un'unica goccia di sangue africano rendeva una persona nera agli occhi delle leggi segregazioniste, ha permesso a Reed di chiedere, dopo l'11 settembre, "Sono tutti arabo-americani quelli con la pelle scura?".³

I motivi sono evidenti. La profilazione razziale era condannata quasi universalmente prima del 2001, tanto che il candidato alla presidenza George W. Bush si dichiarò contrario durante la sua campagna elettorale. Eppure questa pratica ha riacquisito vigore nel 2003, quando il Dipartimento di Giustizia del presidente Bush ha emanato un ordine che proibiva la profilazione ma includeva delle eccezioni, permettendo indagini su gruppi etnici e razziali nel caso in cui le forze dell'ordine avessero avuto informazioni "affidabili" sul fatto che alcuni membri di tali gruppi stessero organizzando un attacco terroristico o un altro crimine.⁴ Anche se si poteva dire che la profilazione fosse ufficialmente in contrasto con gli ideali americani, leggendo tra le righe si capiva chiaramente che tracciare un profilo razziale di arabi e musulmani aveva perfettamente senso dal punto di vista della sicurezza nazionale. Il programma di registrazione speciale (ufficialmente denominato NSEERS), per cui i maschi adulti di ventiquattro paesi a maggioranza musulmana dovevano registrare i propri spostamenti nel paese, è soltanto un esempio di profilazione razziale autorizzata dallo stato. La procedura di registrazione speciale ha fatto aprire pratiche per la deportazione di circa quattordicimila persone (la Commissione delle Nazioni Unite sull'Eliminazione della Discriminazione Razziale ha ripetutamente ammonito Washington di porre fine alla "profilazione razziale contro arabi, musulmani e sudasiatici").⁵ Dopo gli attacchi a Londra nel 2005, alcuni critici conservatori come Paul Sperry, del Hoover Institute, Peter King, rappresentante repubblicano di New York, e Charles Krauthammer, del *Washington Post*, invocarono una profilazione più incisiva, tanto che un altro giornalista del *Washington Post*, Colbert King, rispose loro con un articolo intitolato "Non si può combattere il terrorismo con il razzismo". Facendo eco a Reed, scrisse, "sembra che non importi a Sperry che la sua descrizione includa anche un numero enorme di uomini di colore, incluso il mio figlio più giovane, che a volte prende la metro, ha la pelle marrone e si rasa la testa e i baffi".⁶

Prima dell'11 settembre, la percezione popolare degli arabi e dei musulmani non aveva alcuna componente americana significativa. Invisibilità era la parola che si sentiva più di frequente. In *Food for Our Grandmothers*, un'antologia del 1994 scritta da femministe arabo-americane e arabo-canadesi, la curatrice Joanna Kadi etichetta gli arabo-americani come i "più invisibili degli invisibili".⁷ In "Resisting Invisibility", un saggio pubblicato in una raccolta del 1999, Therese Saliba nota che "quando si parla degli arabi nel dibattito multiculturale, lo si fa spesso come di un punto di tensione politica tra neri ed ebrei, o come di qualcosa che ti passa per la mente in un secondo momento, 'quegli altri ebrei americani'".⁸ Durante gli anni Ottanta, come scrive Edward Said in *Covering Islam*, le immagini onnipresenti degli arabi e dei musulmani fuori dagli Stati Uniti erano "frequenti caricature dei musulmani, raffigurati come fornitori di petrolio, terroristi e [...] come folle

assetate di sangue".⁹ La premessa che ci permette di fare affidamento su questi stereotipi orientalisti è l'idea di una distanza incolmabile tra due parti del mondo essenzialmente diverse, l'occidente razionale e l'oriente turbolento.

Senza offesa, signore

Tuttavia, in un presente fatto di immigrazione crescente e di terrorismo internazionale, le cose sono cambiate (e, chiaramente, sono anche rimaste tristemente le stesse). Nell'organizzazione domestica di razza e differenza, gli arabi e i musulmani negli Stati Uniti sono stati messi sotto i riflettori e sono spesso definiti in termini di differenze razziali che possono essere controllate con la profilazione. Tali associazioni vengono in superficie da certi dettagli apparentemente insignificanti. Per esempio, in una recensione del 2008 sul *New York Times*, il sociologo di Harvard Orlando Patterson, commentando la profilazione razziale, non si appoggia all'esempio dato dalla comunità afroamericana, ma scrive che "gran parte di noi ha una soglia per quanto riguarda le libertà civili: immaginate dei pakistani laureati alla scuola islamica in coda per i controlli di sicurezza in aeroporto; la razza importa in questi casi, va da sé".¹⁰ Il film di Spike Lee *Inside Man* contiene una sola scena significativa di conflitto razziale: un ostaggio Sikh durante una rapina in banca emerge dall'edificio vestito come i criminali, che hanno indossato tutti gli stessi abiti e hanno costretto impiegati e clienti della banca a fare lo stesso. I poliziotti gli strappano dalla testa il cappuccio, pensando che sia un rapinatore, vedono il suo turbante e perdono la calma. "Oh merda, è un fottuto arabo!" urla uno di loro mentre arretrano, le pistole in pugno. Il turbante viene poi strappato dalla testa del Sikh e l'uomo viene malmenato. Nella scena successiva, si lamenta con il detective, interpretato da Denzel Washington. "Non dirò nulla finché non mi restituite il turbante! Sono stanco di questa merda. Ovunque io vada, i miei diritti civili sono violati. Se vado all'aeroporto, prendono sempre me per un controllo. 'Scelto a caso', ma per favore!" (Washington risponde, "però riesci sempre a far fermare un taxi, giusto?". "È uno dei vantaggi", ammette l'uomo.)

Un romanzo sciocco e decisamente poco convincente, *Terrorista* di John Updike, è ossequioso verso le gerarchie razziali che resistono ancora in America e non nasconde nostalgie prevedibili per la semplicità di un mondo WASP ormai scomparso. La storia di Updike ruota attorno ad Ahmad Malloy, diciottenne per metà irlandese, per metà egiziano e totalmente confuso. Ahmad, che Updike descrive ripetutamente come una persona di carnagione grigiastra, vive nella cittadina in declino di New Prospect, nel New Jersey, ed è in crisi esistenziale. Trova conforto nelle parole di Sheikh Rashid, un imam yemenita frustrato che lo incita alla violenza. Nel frattempo Jack Levy, il tutor di Ahmad al liceo, ha una relazione con sua madre. Levy alla fine riesce a far rinsavire il ragazzo, salvando la nazione da un attacco terroristico insensato. Allo stesso tempo gli dice di aver "scopato sua madre", scatenando questo ridicolo scambio nella conclusione del romanzo:

“Senza offesa, signore” dice Ahmad, piuttosto altezzoso, ma non mi fa un gran piacere pensare a mia madre che fornicava con un ebreo”.

Levy ride – una risata sguaiata. “Ma dai, qui siamo tutti americani. L’idea è questa, non te l’hanno detto alla Central High? Irlandesi americani, afroamericani, ebreoamericani; ci sono perfino araboamericani”.

“Me ne dica uno”.

Levy è colto alla sprovvista. “Omar Sharif” risponde.

Sa che in una situazione meno stressante gliene verrebbero in mente altre.

“Non è americano. Ci riprovi”.

“Mmm... com’è che si chiamava? Lew Alcindor?”

“Kareem Abdul-Jabbar”, lo corregge Ahmad.¹¹

L’errore nell’etichettare Abdul-Jabbar, che è afroamericano, come un arabo-americano è ovvia e sembra indicare l’ignoranza dello stesso Levy, rendendo il personaggio curiosamente più americano in virtù della sua ignoranza. Eppure Levy rappresenta più di questo. Contro l’estraneità degli arabo-americani, Updike usa l’appartenenza all’ebraismo di Levy come metro di giudizio dell’assimilazione etnica che ha avuto successo in America, in contrasto con tutti quelli che ora “occupano i ghetti urbani”, ossia quelli che sono “marroni, per la stragrande maggioranza e nelle sue molte sfumature”¹² (“Gli ebrei e gli irlandesi”, scrive Updike, “hanno condiviso le città americane per generazioni”).¹³ Beth, la moglie sovrappeso di Levy, crede che lui “non la lascerà mai, per via del suo senso di responsabilità di ebreo e la sua fedeltà coniugale, che deve essere ebraica a sua volta. Se sei stato perseguitato e insultato per duemila anni, essere leale nei confronti dei tuoi cari è semplicemente una buona tattica per sopravvivere”.¹⁴

Se gli arabo-americani ormai sono codificati come neri, essere ebreo oggi significa aver raggiunto lo status di bianco, come dimostra la fedeltà alla moglie, alla città e allo stato attribuita a Levy. L’essere un bianco onorario non è una caratteristica limitata ai personaggi ebrei. Anche gli induisti godono spesso di una simile rispettabilità. Pensate alle lodi sperticate che Thomas Friedman riserva ai capitalisti indiani e ai pionieri della Silicon Valley. Oppure considerate queste righe in un articolo di Steven Pinker pubblicato nel 2008 nel *New York Times Magazine*, intitolato “L’istinto morale”. Pinker si occupa di etica e dei fondamenti morali comuni a diverse società nel mondo moderno nel tentativo di promuovere una *Weltanschauung* basata sull’idea dell’umanità come famiglia. Così facendo, tuttavia, Pinker propone una lettura perlomeno discutibile. “Molte delle usanze sorprendenti di luoghi lontani diventano più comprensibili quando si riconosce che lo stesso impulso moralizzatore che l’élite occidentale incanala verso violazioni che riguardano il danno o l’ingiustizia (le nostre ossessioni morali), altrove viene esercitato in ambiti diversi”, scrive. “Si pensi alle sacre abluzioni e alle restrizioni nella dieta degli induisti e degli ebrei ortodossi (purezza) [e] all’oltraggio che si provoca tra i musulmani insultando il Profeta (autorità).”¹⁵ Chiaramente, “le sacre abluzioni e le restrizioni nella dieta” potrebbero essere attribuite altrettanto facilmente ai musulmani (non solo quelli ortodossi), tuttavia gli ebrei e gli induisti sono amalgamati in questo gruppo le cui modalità di comportamento sono considerate benigne, mentre ai musulmani è associata la rabbia.

Che sta succedendo? In breve, gli arabi e i musulmani (che, nel mondo reale, sono due categorie che si intersecano mentre la percezione americana li considera la stessa cosa) sono entrati con forza nell'immaginario americano, ma in modo razzializzato. Nelle specifiche inflessioni del linguaggio vernacolare americano, questo comporta un'associazione con l'essere nero, dato che arabi e musulmani in America non sono visti come parte degli immigrati che costituiscono il tessuto della nazione, ma sono piuttosto come un problema sociale da risolvere. Mentre oggi ebrei e induisti sono visti come gruppi etnici, arabi e musulmani sono visti come gruppi razziali. Sono diventati un dilemma americano.

La differenza tra etnia e razza è rilevante. Essere un soggetto etnico significa avere usanze, abitudini e riti che non interferiscono con l'essere moderno. Di fatto, i rituali spesso donano alla scialba modernità il colore e la ricchezza di cui ha bisogno. Le etnie decidono su quando e come rivelare questi loro aspetti affascinanti e atavici nel momento in cui appaiono pubblicamente. In altre parole, è data loro facoltà di intervento.

Le razze, invece, non sono in grado di autodeterminarsi – o lo possono fare solo in minima parte. Sono invece le agenzie federali a determinare le linee politiche da adottare nei loro confronti. Le razze non fanno la storia. Sono *la* storia. Le forze sociali pulsano attraverso di loro. Mentre le etnie sono dei fili nel tessuto misto della nazione, le razze sono gli elementi che lo trasformano in materiale combustibile. Ciò che James Baldwin ha scritto sui neri nel 1955 è tutt'oggi quasi interamente valido per gli americani arabi/musulmani. "Il nero in America", scrive Baldwin, "è un problema sociale e non individuale o umano. Pensare a lui significa pensare a statistiche, ghetti, stupri, ingiustizie, violenza remota"¹⁶ (considerate lo studio del Pew Research Center del 2007 sugli americani musulmani in questa luce: quanto è probabile che uno studio su qualsiasi altro gruppo religioso venga sottotitolato "Una classe media e in larga misura integrata"?).¹⁷ Le storie delle etnie vengono mandate in onda dalla PBS durante la settimana dedicata alla raccolta di fondi; le razze compaiono in TV come soggetto di inchieste del governo e della polizia, in episodi di *Frontline* (PBS) con un'inquietante voce fuoricampo e nelle notizie in sovraimpressione su Fox News.

Inoltre, gli orientamenti politici importano poco. I *liberal* vedono la situazione dei musulmani e degli arabi in America come esempio dei limiti della nazione e dei suoi eccessi nel maltrattare quelli che sono irrevocabilmente "altri". I conservatori li descrivono come una minoranza che minaccia un'apparente maggioranza. In entrambi i casi, la razza è l'elemento decisivo.

Realizzare tutte le potenzialità

La cosa ironica è che mentre gli arabi e i musulmani sono sempre più razzializzati come neri (in modi che si avvicinano alla percezione degli afroamericani durante la Guerra fredda), gli afroamericani stanno emergendo nella cultura popolare come leader della nazione e dell'impero americano. Inoltre, questa rappresentazione si basa fundamentalmente sull'idea di una solidarietà tra neri, musulmani e arabi, che non è un rapporto tra pari, ma una relazione che riflette una proiezione

modificata del potere americano. Questa immagine sembra un tentativo di trasformare l'immagine degli Stati Uniti stessi.

Considerate due film: *Attacco al potere* (1998), con Denzel Washington, e *The Kingdom*, con Jamie Foxx. *Attacco al potere*, chiaramente, è stato girato prima del 2001 ed è stato spesso chiamato in causa per aver previsto e rappresentato un attacco terroristico di larga scala sul territorio statunitense per mano di arabi, anche se il film è principalmente una denuncia su come i fallimenti della politica estera dell'era di Clinton abbiano messo in pericolo le istituzioni della nazione. La storia si concentra sull'agente speciale Anthony Hubbard, un veterano della 82esima Divisione Aereotrasportata, con una laurea in legge e un'educazione cattolica nel Bronx. A un certo punto, Hubbard si soprannomina sarcasticamente "Colin Powell" e l'implicazione è chiara. Hub, come viene chiamato, è l'incarnazione del successo afroamericano, come il futuro Segretario di Stato che all'epoca veniva considerato il "Nero con Maggiori Possibilità di Diventare Presidente". Rigoroso, solerte, serio senza essere arcigno, Hub è il centro morale del film. Il suo braccio destro è Frank Haddad (interpretato da Tony Shalhoub), un agente dell'FBI di origine libanese sciita (l'unico americano del film, incidentalmente, che parla con un accento straniero) che gli fa da autista e traduttore.

Dopo la cattura da parte degli americani di un imam radicale modellato sullo sceicco Omar Abdul Rahman, una serie di attacchi terroristici tormenta New York. Elise Kraft, un'agente della CIA dalla moralità rilassata interpretata da Annette Bening, compete con Hub durante le indagini sugli attacchi. La sua talpa è Samir Nahzde, un professore di Studi arabi al Brooklyn College, apparentemente collegato ai terroristi (cosa poi confermata). Quando Hub e l'FBI non riescono a fermare l'ondata di attacchi, il governo proclama la legge marziale a Brooklyn e il personaggio interpretato da Bruce Willis, il tronfio generale Devereaux, che era stato responsabile dell'extradizione illegale dell'imam, inizia a compiere arresti di massa di individui arabo-americani in modi che richiamano l'internamento degli americani giapponesi durante la Seconda guerra mondiale. Il figlio tredicenne di Haddad viene incarcerato e questo causa un crollo di fiducia nella giustizia americana da parte dell'agente dell'FBI, che d'impeto consegna il suo distintivo a Hub, dicendo che non vuole più essere il beduino (*sand nigger*) del governo. Ciò nonostante, alla fine Hub riuscirà a far uscire di prigione il figlio di Haddad. Nel frattempo, i due scoprono che Nahzde è l'ultimo terrorista rimasto nel paese e si preparano per la resa dei conti finale. Nahzde viene ucciso, Kraft sacrificata e Hub si ribella alla tortura e all'assassinio da parte di Devereaux di un americano arabo innocente. La legge marziale viene rimossa e la costituzione è salva.

Con i suoi due personaggi arabi/musulmani, un agente dell'FBI e un terrorista, *Attacco al potere* sfrutta il sistema del "musulmano buono, musulmano cattivo" che Mahmood Mamdani ha identificato come centrale alla logica culturale della Guerra al terrore. "Il messaggio centrale di tale discorso", spiega Mamdani, "[è che] si presume che ogni musulmano sia 'cattivo' finché non si dimostra che è 'buono'. Ormai tutti i musulmani devono necessariamente provare la loro fedeltà unendosi a una guerra contro i 'musulmani cattivi'".¹⁸ Melani McAllister cita astutamente *Attacco al potere* come film che "incorpora la sfida del multiculturalismo nella logi-

ca del Nuovo Ordine Mondiale".¹⁹ Si tratta anche di qualcos'altro. *Attacco al potere* sfrutta la paranoia che circonda l'immigrazione che, assieme alla geopolitica, ha trasformato le strade di Brooklyn nello stereotipo della "strada araba", piena di strani odori e sull'orlo dell'apocalisse (il copione identifica la Atlantic Avenue di Brooklyn come "il terzo mondo. Brulicante, turbolento. Kinshasa incontra Beirut che incontra Tel Aviv che incontra Mosca", e Hub dice, "l'America è il posto in cui essere se sei un terrorista"). Questo mondo esterno e spaventoso che sta invadendo gli Stati Uniti è soffuso dalla tendenza araba e musulmana alle faide ancestrali. Quando Nazhde viene arrestato, Haddad gli tira un pugno e poi si scusa con Hub dicendo, "mi spiace, affari di famiglia". Più tardi, Haddad è ripreso da Hub che dice che "gli toglierà il distintivo" se "colpisce un altro prigioniero". "Un giorno ti dirò cosa hanno fatto queste persone al mio paese nel 1971", risponde Haddad.

Tuttavia il messaggio fondamentale di *Attacco al potere* è che essere rimasti impigliati in questa rete di odi antichi ha costretto gli Stati Uniti a vendersi, corpo (la promiscua Elise Kraft) e anima (il generale senza cuore Devereaux). Così facendo, lo stato di sicurezza nazionale sta perdendo il cuore del paese. Questo tradimento è il motivo per cui Hub è così essenziale. Con la sua costante dedizione ai valori, Hub è il più americano dei personaggi. Non è corrotto dalle politiche internazionali ("Mi servono nomi", dice ai suoi agenti, "non una lezione di storia") ed è pronto a combattere sia le politiche razziste di incarcerazione sia la violenza brutale degli arabi. Chi meglio di Hub, dopo tutto, può mostrare al suo sottoposto arabo che gli Stati Uniti in fondo non sono razzisti né in politica estera né in quella interna? La sua stessa storia di successo e riscatto sociale illustra tutto ciò che l'America può essere. Hub è il più adatto a proteggere gli americani arabi non soltanto dai soprusi dello stato, ma anche da loro stessi.

"L'America non è perfetta"

Se *Attacco al potere* proietta l'idea che sarà un afroamericano a salvare la nazione, *The Kingdom* supera anche questo *topos*. Anche l'impero statunitense ha una Grande Speranza Nera. In *The Kingdom*, i terroristi attaccano una base americana in Riyadh. A Washington, l'FBI non vede l'ora di indagare sul massacro, in particolar modo perché due dei suoi agenti sono stati uccisi. La politica interna inizialmente li blocca.²⁰ Il procuratore generale è preoccupato che le interferenze americane in suolo saudita provochino risentimento tra i musulmani ma, come in *Attacco al potere*, l'FBI non dipende dalle macchinazioni sporche del mondo politico e incarna la giustizia americana. "Se stessi dirigendo l'FBI", dice il procuratore generale all'agente speciale Ronald Fleury (interpretato da Jamie Foxx), "potresti trasformarla nella terza armata di Patton".²¹ Fleury prende l'iniziativa minacciando la famiglia reale saudita e l'FBI ottiene immediata autorizzazione ad atterrare a Riyad. Fleury gestisce una squadra di quattro elementi: lui stesso, una donna bianca, l'agente Meyers, e due uomini, l'agente Leavitt, che è ebreo, e l'agente Sykes, il classico bravo ragazzo.

L'Arabia Saudita si rivela essere un mondo bizzarro, alla rovescia. Alla squadra è assegnato un accompagnatore, il colonello Faris al-Ghazi, un ufficiale di polizia che ha perso degli uomini alla base e la cui squadra è tuttavia implicata nell'attac-

co. Proprio come a Washington, l'FBI deve negoziare con politici timidi per ottenere l'accesso alla scena del crimine e gli agenti si lamentano costantemente della vigliaccheria che incontrano. Inoltre, i sauditi sono del tutto incompetenti nello svolgere la loro indagine. "Capisci cosa significa 'prova'?" chiede Sykes ad al-Ghazi con arroganza. "Quelle cosette che sono indizi? Possono essere di grande aiuto a una persona che cerca di risolvere un caso". In questo film, i nativi incarnano la civiltà attraverso la scienza forense.

Inizialmente, i sauditi si preoccupano più di controllare la moralità – offendendosi per il turpiloquio, per le donne scoperte, per i non musulmani che toccano cadaveri musulmani – che di risolvere il caso. Ciò nonostante, al-Ghazi lentamente cambia priorità. È il buon musulmano in questo dramma, un film che trasforma le ampie strade dell'Arabia Saudita nei vicoli lerci di Baghdad. Al-Ghazi è affezionato alla sua famiglia, come si percepisce dalla musica leggera della colonna sonora mentre guida i suoi nella preghiera. Lui e Fleury diventano amici.

A un certo punto, la squadra dell'FBI inizia a dare la caccia ad Abu Hamza, un Osama Bin Laden da baraccone che potrebbe essere la mente dietro l'attacco iniziale, e il ritmo del film aumenta mentre si avvicinano alla preda. Dopo aver ucciso alcuni terroristi minori in uno scontro armato, la squadra riceve i complimenti per i suoi sforzi e viene mandata a casa, ma Leavitt viene rapito sulla strada per l'aeroporto. Gli agenti rintracciano i rapitori a Suweidi, "un quartiere orribile", che sembra essere un incrocio cinematografico tra Fallujah e Los Angeles est. Lì va in scena lo scontro finale del film. Leavitt è salvato da Mayes, l'agente donna, che pugnala un terrorista all'inguine (e alla testa) con un coltello. Abu Hanza e suo figlio vengono uccisi. Anche Al-Ghazi perde tragicamente la vita e il film termina con Fleury che offre le sue condoglianze alla famiglia del poliziotto saudita. "Tuo padre era un mio buon amico", dice al figlio di al-Ghazi.

The Kingdom è un thriller pulp che si basa molto su sequenze di inseguimenti in auto e su una miriade di esplosioni, ma mostra anche altri elementi che presto potrebbero diventare convenzionali. Divide gli arabi presenti secondo la logica del musulmano buono o cattivo. I personaggi bianchi e maschi hanno una visione ristretta e quasi razzista e il protagonista afroamericano non solo è un *action hero*, ma anche una figura che proietta la sincera compassione tipica dello stato americano.

The Kingdom riconosce solo indirettamente la razza di Fleury. "L'America non è perfetta", dice a un principe saudita. "Non lo è per niente. Sono il primo a dirlo". È questo genere di onestà che permette a Fleury di raggiungere con i sauditi un livello di comunicazione umana che agli altri personaggi è precluso. Quando si rivolge ad al-Ghazi, scopre che la sua controparte araba è del tutto americanizzata. "Ho passato quattro giorni a Quantico", gli dice al-Ghazi. "Ho anche visto Michael Jordan giocare nei Washington Wizards".²² Il saudita continua dicendo di essere diventato un poliziotto perché aveva visto *l'Incredibile Hulk* in TV da bambino. Come in *Attacco al potere*, dove uno dei personaggi dice, scherzando sul modo in cui si parla agli arabi, "fagli una domanda e va' a prendere un atlante", *The Kingdom* sottolinea le virtù di una posizione antipolitica, in questo caso attribuita al personaggio arabo. "Mi trovo a un punto tale che non mi importa più perché ci attaccano", confessa al-Ghazi a Fleury. "Mi importa solo che cento persone si sono

svegliate qualche mattina fa senza sapere perché quella sarebbe stata l'ultima della loro vita. Quando prendiamo gli uomini che hanno ucciso queste persone, non ho nemmeno voglia di chiedere loro qualcosa. Voglio solo ucciderli. Capisci?" "Sì, capisco", risponde Fleury.

È interessante che *Attacco al potere* enfatizzi l'arabicità di Haddad, il suo personaggio arabo-americano, mentre *The Kingdom* sottolinea l'americanità del suo personaggio arabo buono. Perché? Forse il motivo risiede nel fatto che *Attacco al potere* parla della necessità di un ethos nazionale basato su principi capaci di opporsi all'invasione da parte di dinamiche politiche (e di individui in carne e ossa) esterni, mentre *The Kingdom* riguarda il bisogno di un adeguato controllo americano in un mondo duro e caotico. L'immaginario di *Attacco al potere* è nazionale, quello di *The Kingdom* è soprattutto imperiale.

Nonostante le loro differenze, entrambi i film illustrano l'emergere di un nuovo sottogenere. Altri esempi includono la serie TV *Sleeper Cell* (Showtime 2005 e 2006) e il film del 2008 *Traitor – Sospetto Tradimento*, con Don Cheadle. Il protagonista di *Sleeper Cell* è l'agente speciale Darwyn Al-Sayeed, interpretato da Michael Ealy, un afroamericano musulmano che è determinato a salvare sia il suo paese sia la sua fede dalla follia degli estremisti (più che altro degli sbandati dotati di antrace). Mostrandosi accigliato durante tutta la serie, Al-Sayeed lotta per tenere a bada l'angoscia di dover "passare" non da bianco, ma da terrorista al servizio della sua amata religione ("Gli afroamericani non hanno una lunga storia di tentativi di passare per bianchi?" gli chiede al-Farik, il terrorista capo. "Io non lo faccio", risponde l'agente sotto copertura). *Traitor* replica molte delle stesse convenzioni. Cheadle recita la parte di Samir Horn, un ex-soldato delle forze speciali americane che sostenevano la Jihad afgana contro i sovietici, diventato in seguito commerciante d'armi per musulmani dall'apparenza sgradevole. Anche qui il protagonista è un devoto fedele dell'Islam, ma il film fonde la dicotomia del musulmano buono/cattivo in un unico personaggio, dato che il pubblico non riesce a decidere per la prima metà del film a chi sia leale Horn. Inoltre, la relazione centrale nel film è il rapporto sempre più stretto tra Samir e Omar, un terrorista arabo titubante. Samir riesce quasi a strapparlo ai suoi demoni prima che Omar venga ucciso in uno scontro armato dai toni epici.

L'idea centrale a sostegno di questo sottogenere è la nozione di una leadership afroamericana del mondo arabo, intrecciata con una amicizia con lo stesso. Qui troviamo una nuova versione della storia già raccontata da Benjamin DeMott in *The Trouble with Friendship: Why Americans Can't Think Straight about Race*. DeMott spiega come la cultura popolare negli anni ottanta e novanta sia stata invasa da immagini di rispetto reciproco tra bianchi e neri, che avevano la funzione di soddisfare il desiderio di individuare esperienze comuni interrazziali, così da poter scoprire che le persone di razze differenti "hanno bisogno gli uni degli altri, oppure si apprezzano a vicenda, oppure si amano". Le amicizie tra bianchi e neri, in quell'epoca simboleggiate dai cosiddetti *buddy movie* interrazziali (Eddie Murphy e Judge Reinhold, Danny Glover e Mel Gibson, Samuel L. Jackson e John Travolta, Wesley Snipes e Woody Harrelson), illustravano che "i problemi razziali sono transitori. Non coinvolgono gli interessi e i conflitti di gruppo sviluppati per secoli. I proble-

mi razziali stanno svanendo, gradualmente, inesorabilmente, grazie alla buona volontà, all'affetto, a momenti di particolare intensità".²³ Nel cinema americano, l'amicizia interrazziale spuntò come il prezzemolo. C'era la farsa senza pretese *Chi non salta bianco è*, il dramma di sani principi *A spasso con Daisy* e il *morality play* per la classe media *Arma Letale*, dove Danny Glover è un po' il precursore di Hub, nella parte dell'agente nero, padre di famiglia con residenza suburbana.

L'amicizia tra afroamericani e arabo-americani ha la stessa valenza, ma arricchita da obiettivi internazionali. Tali rappresentazioni suggeriscono che gli afroamericani sanno parlare agli arabi meglio dei bianchi (Fleury impara alcune parole arabe in *The Kingdom*). La semiotica della leadership degli afroamericani nei film e nella cultura popolare odierna si riconduce al fatto che il conflitto razziale è stato superato negli Stati Uniti, che è il motivo per cui la razza viene citata soltanto *en passant*. Inoltre, le relazioni degli afroamericani con altre persone di colore sembrano basate su un sentimento autentico e non su reazioni impulsive o su opportunismi sfacciati. Sono più reali per via di un passato collettivo di sofferenze. La leadership degli afroamericani sui personaggi arabi illustra una versione contemporanea della città sulla collina: un pellegrinaggio in cui la promessa dell'America si manifesta attraverso l'elevamento razziale. I peccati dello schiavismo, delle leggi segregazioniste e degli idranti dello sceriffo Clark sono stati redenti dal successo. In queste rappresentazioni gli Stati Uniti hanno superato i loro peccati antichi e, di conseguenza, il potenziale *liberal* (e liberatorio) dell'impero americano può ora essere affermato. Lo spirito di squadra, in altre parole, è collegato alla benevolenza dell'imperialismo americano perché come può essere razzista l'impero se la faccia degli Stati Uniti appartiene a un afroamericano? In altre parole: che cosa c'è di più americano, oggi, dell'afroamericano?

Proprio come per me in America

Tuttavia queste rappresentazioni di neri al comando, che parlano dal cuore *liberal* dell'impero americano, contraddicono, e contribuiscono a indebolire, una lunga e vibrante tradizione di opposizione afroamericana all'espansionismo statunitense. Tale tradizione collega la negazione dei diritti civili sul territorio nazionale con le deprivazioni per le conquiste in terra straniera. La sua storia risale almeno alla guerra tra Stati Uniti e Messico nel 1848, definita da Frederick Douglass "disgraziata, crudele e iniqua". In un potente editoriale contro la guerra, Douglass scrisse,

il Messico sembra vittima designata della cupidigia e dell'amore per il dominio tipicamente anglosassoni [...] Non abbiamo preferenze di partito, per quanto riguarda questa crociata schiavista [...] La nostra nazione sembra determinata a continuare in questa direzione malvagia [...] Imploriamo i nostri connazionali di abbandonare questo orribile conflitto, i loro piani omicidi e di allontanarsi dalla strada del sangue.²⁴

Cinquant'anni dopo, la guerra ispano-americana ispirò un simile opposizione tra personalità chiave della comunità afroamericana. Thomas Wallace Swan, collabo-

ratore del *Howard's American Magazine*, scrisse nel 1900: "Nello spirito dell'Imperialismo, inaugurato e accudito dall'amministrazione del Presidente McKinley, riconosciamo la stessa violazione dei diritti umani che il Partito democratico ha messo in atto durante la recente Ricostruzione, ossia la più totale negazione del diritto di voto ai neri".²⁵ Anche Booker T. Washington trovava il conflitto fonte di disagio: "Penso che si dovrebbe dare alle Filippine l'opportunità di governarsi da sé", scrisse. "Finché la nostra nazione non avrà risolto i problemi dei neri e degli indiani, non credo che abbiamo il diritto di prenderci in carico ulteriori problemi sociali".²⁶

Inizialmente, gli afroamericani accolsero la notizia della guerra coloniale nelle Filippine con sentimenti contrastanti. In un periodo di forti discriminazioni e di linciaggi frequenti, alcuni neri credevano che il servizio militare fosse un dovere civico, per cui prendere parte a un'avventura oltremare avrebbe dimostrato una volta per tutte ai bianchi che gli afroamericani meritavano tutti i diritti, essendo cittadini americani. Altri pensavano che la guerra avrebbe, come disse William Gatewood, "distolto l'attenzione dalla crisi razziale interna".²⁷ Al termine della guerra, erano tutti delusi. La segregazione era peggiorata, la violenza di massa contro i neri era aumentata e i soldati neri spesso avevano l'impressione di esportare le leggi razziste nel resto del mondo non bianco (alcuni soldati neri disertarono e si unirono ai ribelli filippini). L'emigrazione ritornò in voga.

Nella prima metà del Ventesimo secolo, gli afroamericani condannarono apertamente l'aggressione imperiale, collegandola ancora una volta alla loro condizione negli Stati Uniti. L'invasione dell'Etiopia da parte dell'Italia, in particolar modo, scatenò l'ira di molti leader neri. Paul Robeson si mise alla testa dei dissidenti: "I neri americani desiderano la libertà da un'oppressione che ha preceduto il fascismo", scrisse: "Questa consapevolezza è riscontrabile con chiarezza a partire dall'invasione fascista dell'Etiopia nel 1935. Da allora, il parallelismo tra i propri interessi e quelli dei popoli oppressi all'estero viene impresso nella mente dei neri quotidianamente, mentre lottano contro forze che impediscono loro di ottenere una cittadinanza completa e di partecipare appieno alla vita americana".²⁸

In un secondo momento, Robeson aiutò a fondare il Council on African Affairs, di cui W.E.B. Du Bois sarebbe stato vicepresidente. Du Bois, chiaramente, mantenne la stessa posizione antimperialista per tutta la durata della sua carriera di intellettuale. Entrambi avrebbero pagato il prezzo per le loro scelte politiche, dato che il governo americano li accusò di attività sovversiva e proibì loro di viaggiare all'estero per gran parte della Guerra fredda.

L'anticolonialismo afroamericano andò calando durante la Guerra fredda. Con l'ascesa del maccartismo, "i gruppi che combattevano per i diritti civili dovettero stare attenti a dove mettevano i piedi", secondo Mary Dudziak, "e rendere esplicito che i loro sforzi riformatori volevano rafforzare i contorni della democrazia americana e non sfidarla o metterla in discussione".²⁹ In questo periodo, il dibattito americano sulla razza abbandonò le analisi basate principalmente su economia e politica per orientarsi verso la sociologia e la psicologia. Stando a Penny Von Eschen, "il fatto che molti afroamericani progressisti abbiano abbracciato la politica estera della Guerra fredda e che il governo abbia perseguitato Paul Robeson e

il Council alterò in modo decisivo i termini dell'anti-colonialismo e di fatto troncò i rapporti tra la lotta dei neri per i diritti civili e le questioni legate all'anti-colonialismo e al razzismo all'estero"³⁰ (Du Bois, che non fu mai d'accordo con gli obiettivi della Guerra fredda, scrisse cose come, "vogliamo governare la Russia e non riusciamo a governare nemmeno l'Alabama").³¹ Già nel 1951, St. Claire Drake scriveva, "il fatto che l'adesione ai 'diritti civili' per i neri si separi o meno, nell'immaginario americano, dalle 'agitazioni comuniste' diventa un fattore decisivo" per il successo del movimento dei diritti civili.³² Secondo Cedric Robinson, durante questo periodo, "il NAACP spostò i suoi sforzi verso la costruzione di coalizioni politiche con organizzazioni analogamente progressiste e anti-comuniste".³³ In questo periodo, i leader neri essenzialmente accettarono la Guerra fredda nei termini dettati dal governo e privilegiarono invece la lotta per i diritti civili.

Con l'ascesa della militanza nera negli anni Sessanta, l'anticolonialismo e l'internazionalismo si riaffermarono, come conferma il desiderio di Malcolm X di vedere la lotta afroamericana come battaglia per i "diritti umani" e non per i "diritti civili". "I bianchi americani hanno fatto un lavaggio del cervello profondo ai neri, per fare in modo che considerino la loro questione come unicamente nazionale e legata ai 'diritti civili'; probabilmente serviranno più anni di quello che mi rimangono da vivere prima che i neri si rendano conto che le loro lotte sono internazionali", osserva nell'ultimo capitolo della sua autobiografia.³⁴ Nel 1972, James Baldwin scrive,

qualsiasi impegno reale verso la libertà dei neri in questo paese avrebbe l'effetto di riordinare le nostre priorità e alterare i nostri impegni, così che, spaventoso esempio, daremmo il nostro supporto ai neri che combattono per la libertà in Sudafrica e in Angola e non saremmo alleati del Portogallo; saremmo più vicini a Cuba che alla Spagna,osterremmo le nazioni arabe invece di Israele, e non avremmo mai sentito il bisogno di seguire la Francia nel Sud-est asiatico.³⁵

Il paradigma dominante, allora e per più di un secolo e mezzo, è stato la disapprovazione da parte degli afroamericani delle imprese statunitensi oltremare, sia perché sminuivano l'urgenza dei problemi domestici, sia perché aggiungevano ulteriori problemi sia interni che all'estero. In qualsiasi caso, queste posizioni sottolineavano come fosse necessario un cambiamento nella struttura di base della società americana.

Inoltre, la connessione tra la coscienza internazionale afroamericana e il mondo arabo e musulmano è altrettanto ricca. Questa storia, anche se spesso è stata tormentata da politiche culturali conservatrici, si preoccupa in primo luogo di sviluppare strutture di alleanze alternative, ridefinizioni del sé e delle comunità, nuovi universalismi attraverso la religione, e una forma di coscienza critica attraverso cui esaminare le strutture di potere e razza negli Stati Uniti e nell'occidente. Nel 1887, per esempio, Edward Wilmot Blyden pubblicò la sua opera principale, *Christianity, Islam and the Negro Race*. Blyden osservò spesso che l'Islam offre un'opzione migliore per "il nero che, sotto la regola protestante, è costretto in uno stato di [...] tutela e irresponsabilità", e suggerì che l'emigrazione africana e una

conseguente colonizzazione di parti dell'America potrebbe creare una classe di "redentori" della razza dalla devastazione della schiavitù.³⁶ Affermò che l'Islam aveva portato dignità e sviluppo in Africa, mentre il Cristianesimo aveva prodotto soltanto orrore. "Il nero musulmano è un musulmano molto migliore di quanto un nero cristiano sia cristiano", scrive, "perché il nero che si avvicina all'Islam, è un discepolo, non un imitatore. Un discepolo [...] può diventare un produttore; un imitatore non potrà mai essere più di un copista".³⁷

Nei primi anni del ventesimo secolo sono nati diversi movimenti religiosi afro-americani nelle città del nord, tra questi il Moorish Science Temple, che affermava che i neri non erano affatto "Negri", ma "Mori americani". Le *Istruzioni Divine*, il libro sacro del tempio, rivelano che "attraverso il peccato e la disobbedienza ogni nazione ha sofferto la schiavitù, dato che non onorava il credo e i principi degli antenati. Ecco perché i Mori furono deprivati della loro nazionalità nel 1774 e le parole *Negro, nero e di colore* furono attribuite agli asiatici d'America che erano di discendenza moresca, perché non avevano onorato i principi delle madri e dei padri e avevano seguito gli dei d'Europa di cui non sapevano nulla". L'appartenenza al Tempio prevedeva un "passaporto", il cui possessore veniva dichiarato da Drew Ali "un musulmano secondo la legge divina del Sacro Corano della Mecca: Amore, Verità, Pace, Libertà e Giustizia". Il documento terminava con "Sono un cittadino degli Stati Uniti d'America".³⁸

Il credo del Moorish Science Temple era diverso da quello del suo maggior antagonista, la Nation of Islam, dato che riconosceva la cittadinanza americana ai neri. Il Tempio aprì una porta verso il rifiuto di identità precostruite da parte degli afroamericani, mentre la Nation of Islam le effanzò, insegnando ai neri che dovevano tornare alla loro fede originale, "l'Islam". Combinando nazionalismo e religione, la Nation of Islam cercò di unire le speranze di riscatto sociale e di appartenenza nazionale degli afroamericani con la promessa di un ritorno alla loro "religione originale". Malcolm X sarebbe diventato il più famoso dei membri della Nation of Islam e poi dell'Islam sunnita in America, avvicinato in popolarità solo dal pugile Muhammad Ali, il cui identificarsi con il Terzo Mondo lo fece oggetto di attacchi denigratori negli Stati Uniti mentre lo trasformò in figura eroica all'estero.

Tuttavia, i legami tra gli afroamericani e i mondi arabi e musulmani non si limitavano alla sfera religiosa. Dal punto di vista culturale e politico, si formarono spesso alleanze fondate sull'idea che l'oppressione del Terzo Mondo e la negazione dei diritti civili sul territorio nazionale fossero lotte simili, se non identiche. Un romanzo del 1963 di William Gardner Smith, *The Stone Face*, racconta la storia di Simeon Brown, giornalista e pittore di Philadelphia che, dopo essere stato ripetutamente vessato a casa per via della sua razza, fa le valigie e si trasferisce a Parigi. Lì scopre che la comunità di espatriati afroamericani vive bene, ma che gli arabo-francesi sopravvivono in condizioni che gli ricordano la propria in America. Indossano gli stessi "pantaloni larghi, scarpe consumate e magliette trasandate", e hanno gli "occhi arrabbiati, tristi e incavati" che Brown riconosce dalle strade di Harlem.³⁹ Una sera Brown viene arrestato con un gruppo di arabi e, dopo essere stato rilasciato, un arabo che incrocia per strada gli fa una domanda sorprendente. "Come ci si sente ad essere un uomo bianco?".⁴⁰ Il romanzo unisce in modo bril-

lante l'Olocausto, la Guerra d'Algeria, le tensioni razziali di Parigi e la lotta per i diritti civili statunitense per articolare il bisogno di azione volto a trasformare un mondo degradato e diviso dalla razza.

Nel 1976, Sam Greenlee pubblicò un romanzo poco noto, intitolato *Baghdad Blues*. La storia riguarda David Burrell, un agente afroamericano dell'Agenzia statunitense per l'Informazione che è assegnato a Baghdad negli anni Cinquanta, quando Abd al-Karim Qasim e i suoi compagni depongono la monarchia irachena. Come in *The Stone Face*, questo romanzo collega lotte nazionali e internazionali. "Avevo iniziato a capire sempre più gli arabi", riflette Burrell, "e mi sono reso conto solo molto dopo che stavo imparando sempre di più su me stesso in quel periodo".⁴¹ In seguito ha una conversazione con Jamil, un amico intellettuale iracheno (a differenza di quella in *The Kingdom*, questa è un'amicizia tra pari). "Faremo i nostri sbagli, risolveremo i nostri problemi, creeremo la nostra nazione. Al diavolo gli americani e gli inglesi", dice Jamil. Burrell racconta:

Lo amavo, lo invidiavo, mi identificavo con lui. Costruire una nazione [...]

"Beh, amico, sai che sono americano".

"Oh, ma tu se diverso; tu capisci".

"Ce ne sono tanti come me in America". Mentre lo dicevo, mi chiedevo se fosse vero.⁴²

Chiaramente, questo tipo di identificazione continuò nei decenni successivi. Andrew Young, l'ambasciatore statunitense alle Nazioni Unite, ebbe un incontro con l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina verso la fine degli anni Settanta e perse il posto per questo. June Jordan scrisse con forza dell'invasione israeliana del Libano. "Sono nata donna nera/e ora/sono diventata Palestinese", dice una strofa nella sua "Moving Towards Home".⁴³ Amiri Baraka compose "Somebody Blew Up America".

Il punto è che per molto tempo c'è stata una politica culturale forte e impegnata, nella tradizione afroamericana, che ha cercato di allearsi con il resto del mondo, aree arabe e musulmane incluse, e i termini di tale alleanza erano fondamentalmente basati sulla trasformazione. Trovare una connessione con altri popoli e le loro lotte nel mondo non aveva a che fare con il miglioramento della razza sul territorio nazionale, ma con la trasformazione della natura stessa della società americana – e con essa della cultura politica globale – con l'obiettivo di un mondo libero dall'oppressione razzista e dell'aggressione imperiale.

Una promozione davvero importante

Tuttavia l'idea di una leadership globale degli afroamericani come segno del successo dei *liberal* non è recente. La sua storia risale almeno alla Seconda guerra mondiale. Robinson ha scritto di come "durante il 'periodo patriottico' della [Seconda guerra mondiale] e per pochi anni a seguire, il liberalismo nero fosse in ascesa, ottenendo una certa presa sull'élite politica ed economica dell'America nera"⁴⁴

(questa élite sarebbe poi stata stroncata dal E. Franklin Frazier nel suo libro del 1957 *Black Bourgeoisie*).⁴⁵ In questo periodo, l'immagine del successo nero, più che una reale integrazione, iniziò a indicare l'accettazione (bianca) degli afroamericani nella cultura dominante.

La diplomazia nera fu centrale in questo sforzo. Dopo la Seconda guerra mondiale, i leader della comunità nera spinsero il governo ad assumere afroamericani nei loro corpi diplomatici. Affermavano che sarebbe stato visto come un segno di progresso razziale e sia l'amministrazione di Truman che quella di Eisenhower erano interessate a contrastare la propaganda sovietica che sfruttava il razzismo americano. A. Philip Randolph disse al Dipartimento di Stato che era necessario assumere più persone nere per il servizio nei paesi asiatici, affermando che "il problema della razza in America rappresenta il terreno di prova per le persone di colore nel mondo in merito alla sincerità degli Stati Uniti verso la causa democratica. Il razzismo è la disgrazia nazionale dell'America. La sua esistenza confonde e imbarazza la nostra politica estera".⁴⁶

Adam Clayton Powell, Jr. informò Eisenhower che "una faccia scura dagli Stati Uniti ha lo stesso valore di milioni di dollari in aiuti economici".⁴⁷ La vita e la carriera del leader per i diritti civili e diplomatico Ralph Bunche assunsero valore enorme per le relazioni pubbliche. Bunche era anche il più alto ufficiale nero dell'Office of Strategic Services durante la Seconda guerra mondiale, quando compose dei trattati di "guerra psicologica" per influenzare le campagne nell'Africa settentrionale e occidentale e scrisse che la chiave per farsi amica l'"élite africana" era la "leggenda dell'America come forza di liberazione nelle questioni mondiali".⁴⁸ Bunche sembra scrivere oggi quando afferma che i "neri ben selezionati potrebbero essere più efficaci dei bianchi [nella diplomazia con il mondo non bianco], grazie alla loro abilità peculiare nel guadagnarsi la fiducia dei locali sulla base del loro diritto a condividere un buon rapporto".⁴⁹

Questa linea argomentativa seguiva l'ortodossia della Guerra fredda relativa alla necessità di riformare la questione dei diritti civili. Così facendo, le connessioni più ampie tra la giustizia globale e l'oppressione domestica furono rimosse e il sostegno dei neri a molte iniziative di politica estera americana fu inteso come un modo per far avanzare la razza.

Il dibattito sulla presenza di una leadership nera che anziché lottare per una trasformazione degli Stati Uniti agisce all'interno degli schemi tradizionali, riappare oggi, portando con sé l'idea che i diritti civili siano una questione del passato e che la leadership globale rappresenti un'opportunità individuale, quel tipo di "mobilità verticale" che, stando a Frazier, ha prodotto "americani esagerati" emersi dalla borghesia nera. Il videoclip della canzone di Rihanna "Hard" ne è un buon esempio. Il video è un'inquietante celebrazione delle vittorie militari americane in Medio Oriente e accompagna un testo che glorifica il successo individuale. In *The Kingdom*, l'amicizia tra il personaggio di Jamie Foxx e al-Ghazi porta il primo a un incontro con un ex membro di al-Qaeda. "Sa dov'è bin Laden?" chiede Fleury ad al-Ghazi affannosamente. "Perché quella sarebbe un successo davvero importante per me, se potessi prendere proprio lui". L'Oriente è nuovamente una carriera.

Razza, nazione e impero. Il loro mescolamento, alla fine, descrive una situazio-

ne complicata, se non confusa. Da un lato, mentre subiscono l'esclusione sociale, gli arabi e i musulmani sono sempre più razzializzati. Eppure proprio questo, nel mondo dell'era post-diritti civili, in qualche modo riesce a renderli più americani. Gli americani arabi e musulmani rappresentano sia l'incompletezza sia il trionfo umano del progetto della nazione americana. Allo stesso tempo agli afroamericani viene attribuito il ruolo di difensori, protettori della nazione, degli arabi e musulmani buoni e vulnerabili e dell'impero. Tali rappresentazioni provano simultaneamente che si è conquistata la vera uguaglianza e che esiste un bisogno costante di pensare ai diritti civili negli Stati Uniti. Ciò che manca è il riconoscimento che l'eroismo nero, per essere davvero nobile, non deve esprimersi ai danni di un altro popolo. Ciò che è necessario è la consapevolezza critica che permetterebbe un'alleanza tra arabi, musulmani e afroamericani contro le aggressioni interne, globali e contro il terrorismo (ad essere onesti, *The Kingdom* accenna a questa consapevolezza alla fine). In assenza di tale idea, queste rappresentazioni di fatto cooptano la lotta per l'uguaglianza razziale al progetto di una nazione ineguale e di un impero in espansione.

Ma è davvero così? Dopotutto, l'analisi offerta qui non è forse fuori luogo o, quantomeno, obsoleta? L'elezione di Obama non mette in evidenza che ormai tutti gli americani vivono in un'era post-razziale? Il paese ha il suo primo presidente afroamericano ed è un ex-leader della comunità, non un generale in pensione. La presidenza di Obama non prova forse che, nonostante abbia aumentato gli attacchi con i droni in Pakistan e Afghanistan, o abbia rivisto la sua posizione sugli accordi con Israele, o il suo fallimento nel condannare la tortura in America, o il suo uso dell'aeroporto di Bagram come terra di nessuno dal punto di vista legale, nonostante tutto questo e altro, la presidenza di Barack Obama non prova forse che gli Stati Uniti sono pronti ad affrontare un dialogo con il resto del mondo che non sia basato sulla conquista ma sul rispetto reciproco, sugli interessi condivisi e sulla dignità umana di base? Non dobbiamo forse aspettarci una trasformazione degli Stati Uniti che si discosti dall'impero e si avvicini alla comunità delle nazioni da parte di un presidente afroamericano che cita pubblicamente il suo debito verso i profondi sacrifici della lunga lotta per i diritti civili e che scrive in modo intelligente e sensibile sulla lotta anticoloniale nelle sue memorie? In altre parole, non è forse lo stesso Obama il culmine dell'opposizione all'ingiustizia che è alla base dell'enorme profondità e ricchezza della storia afroamericana?

A questa domanda non c'è che una risposta: "Arabo, per favore!".

NOTE

* Moustafa Bayoumi è Professor of English al Brooklyn College, City University of New York. È autore di *How Does It Feel To Be a Problem?: Being Young and Arab in America*, Penguin, New York 2008, premiato con l'American Book Award, e di *This Muslim American Life: Dispatches from the War on Terror*, New York University Press, New York 2015, da cui "The Race is On" è tratto. Collabora con *The Guardian* e numerosi suoi contributi sono apparsi in *The New York Times Magazine*, *New York Magazine*, *The National*, *CNN.com*, *The London Review of Books*, *The*

Nation. Ringraziamo il *Middle East Report* e l'autore per aver accordato ad *Ácoma* il diritto di riproduzione.

- 1 *The Axis of Evil Comedy Tour*, diretto da Michael Simon, recitato da Ahmed Ahmed, Aaron Kader, Maz Jobrani e Dean Obeidallah (Image Entertainment, 2007).
- 2 Somini Sengupta, "Sept. 11 Attack Narrows the Racial Divide", *New York Times*, 10 ottobre 2001.
- 3 Ishmael Reed, "Civil Rights: Six Six Experts Wight in", *Time*, 7 dicembre 2001.
- 4 Curt Anderson, "U.S. Justice Department Bans Racial Profiling by Federal Agencies", *CBS News/Associated Press*, 18 giugno 2003.
- 5 Vd. UN Committee on the Elimination of Racial Discrimination, "Consideration of Reports Submitted by States' Parties under Article 9 of the Convention: Conclusion Observations of the Committee" (UN doc. CERD/C/USA/CO/6, 8 maggio 2008). Si veda anche quanto detto dall'Alto Commissario per i Diritti Umani delle Nazioni Unite agli Stati Uniti il 28 settembre 2009, http://www.aclu.org/pdfs/humanrights/uncerdresponse_racialdiscrimination.pdf.
- 6 Colbert King, "You Can't Fight Terrorism with Racism", *Washington Post*, 30 luglio 2005.
- 7 Joanna Kadi, a cura di, *Food for Our Grandmothers: Writing by Arab-American and Arab-Canadian Feminists*, South End, Cambridge (MA) 1994, xix.
- 8 Therese Saliba, "Resisting Invisibility: Arab Americans in Academia and Activism", in Michael Suleiman, a cura di, *Arabs in America: Building a New Future*, Temple University Press, Philadelphia 1999, p. 308.
- 9 Edward W. Said, *Covering Islam*, Vintage, New York 1997, p. 6.
- 10 Orlando Patterson, "The Big Blind", *New York Times*, 10 febbraio 2008.
- 11 John Updike, *Terrorista*, trad. it. Silvia Piraccini, Guanda, Parma 2007, p. 285.
- 12 Ivi, p. 12.
- 13 Ivi, p. 112.
- 14 Ivi, p. 122.
- 15 Steven Pinker, "The Moral Instinct", *New York Times Magazine*, 13 gennaio 2008.
- 16 James Baldwin, *Notes from a Native Son*, Beacon, Boston 1984, p. 25.
- 17 Pew Research Center, *Muslim Americans: Middle Class and Mostly Mainstream*, Pew Research Center, Washington, DC, 22 maggio 2007.
- 18 Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim*, Knopf, New York 2004, p. 15.
- 19 Melani McAlister, *Epic Encounters: Culture, Media and US Interests in the Middle East since 1945*, University of California Press, Berkeley 2005, p. 265.
- 20 Questa ambientazione è quasi certamente ispirata all'indagine dell'FBI sull'attacco del 2000 all'USS Cole: l'investigatore capo John O'Neill si era scontrato invano con l'ambasciatore statunitense in Yemen, Barbara Bodine, che gli aveva negato la possibilità di interrogare degli ufficiali del governo yemenita che lui pensava fossero in combutta con al-Qaeda; successivamente O'Neill diventò capo della sicurezza al World Trade Center e fu ucciso l'11 settembre.
- 21 Patton è un generale statunitense che combatté durante la Seconda guerra mondiale, famoso per un suo discorso alle truppe inesperte che animò i soldati a combattere per la patria con coraggio.
- 22 Solo un vero americano può sapere che Jordan ha giocato brevemente con i Wizards e non solo con i Chicago Bulls.
- 23 Benjamin DeMott, *The Trouble with Friendship: Why Americans Can't Think Straight about Race*, Atlantic Monthly Press, New York 2005, pp. 11-12.
- 24 Frederick Douglass, "The War with Mexico", in Howard Zinn e Anthony Arnove, a cura di, *Voices of a People's History of the United States*, Seven Stories Press, New York 2004, pp. 160-164.
- 25 William B. Gatewood, Jr., *Black Americans and the White Man's Burden, 1898-1903*, University of Illinois Press, Urbana 1975, pp. 233-234.
- 26 Ivi, p. 187.
- 27 Ivi, p. 320.
- 28 Paul Robeson, "American Negroes in the War", in Philip Sheldon Foner, a cura di, *Paul Robeson Speaks: Writings, Speeches and Interviews*, Citadel, New York 1998, p. 147.

-
- 29 Mary Dudziak, *Cold War Civil Rights: Race and the Image of American Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2000, p. 11.
- 30 Penny von Eschen, *Race Against Empire: Black Americans and Anticolonialism, 1937-1957*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1997, p. 3.
- 31 W. E. B. Du Bois, "Opposition to the Military Assistance Act of 1949", in David Levering Lewis, a cura di, *W. E. B. Du Bois: A Reader*, Henry Holt, New York 1995, p. 746.
- 32 St. Clair Drake, "The International Implications of Race and Race Relations", *Journal of Negro Education*, 20, 3 (Estate 1951), p. 269, cit. in Nikhil Pal Singh, *Black is a Country: Race and the Unfinished Struggle for Democracy*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2004, p. 165.
- 33 Cedric Robinson, *Black Movements in America*, Routledge, New York 1997, p. 138.
- 34 El Hajj Malik el-Shabazz e Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, Ballantine, New York 1999, p. 371.
- 35 James Baldwin, *No Name in the Street*, Vintage, New York 2007, p. 178.
- 36 Edward Wilmot Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Black Classic Press, Baltimore 1994, p. 125.
- 37 Ivi, p. 44.
- 38 Vd. C. Eric Lincoln, *The Black Muslims in America*, Eerdmans, Grad Rapids, MI 1994, p. 49.
- 39 William Gardner Smith, *The Stone Face*, Farrar, Straus e Giroux, New York 1963, p. 4.
- 40 Ivi, p. 55.
- 41 Sam Greenlee, *Baghdad Blues*, Bantam, New York 1976, pp. 103-104.
- 42 Ivi, p. 160.
- 43 June Jordan, *Directed by Desire: The Collected Poems of June Jordan*, Copper Canyon Press, Port Townsend, WA 2007, pp. 288-290.
- 44 Robinson, *Black Movements*, cit., p. 123.
- 45 E. Franklin Frazier, *Black Bourgeoisie*, Free Press, New York 1997.
- 46 Michael L. Krenn, *Black Diplomacy: African Americans and the State Department, 1945-1969*, M. E. Sharpe, Armonk, New York 1998, p. 16.
- 47 Von Eschen, *Race Against Empire*, cit., p. 148.
- 48 Singh, *Black is a Country*, cit., p. 148.
- 49 Ivi, pp. 140-141.