

Il colore dell'altro: confini, religione, identità in mutamento tra gli italiani di Harlem

Robert Orsi

Il nero e l'immigrato

I figli e i nipoti degli immigrati italiani negli Stati Uniti fanno tutta la storia, che dicono vera, dell'immigrato appena sbarcato che cammina in una strada di New York (o Boston, o St. Louis) e vede un nero. Resta di sasso. Non ne aveva mai visti. Che cos'è? Gli cammina vicino, costernato e incredulo. "Ma che sarà?", si chiede. Alla fine, non ne può più. Lo raggiunge, lo afferra per il braccio e comincia a strofinargli furiosamente la pelle per vedere se il nero viene via.¹

La Madonna della 115ma Strada e i significati di "italoamericano"

La devozione verso Nostra Signora di Monte Carmelo – la Madonna del Carmine – fu portata a East Harlem nel 1881 da immigrati provenienti da Polla, in provincia di Salerno.² La prima festa, celebrata a New York il 16 luglio 1881, fu esclusivamente loro, ma nel corso degli anni l'evento cominciò ad attirare immigrati provenienti da tutta l'Italia meridionale, e anche da East Harlem, e divenne un'immensa festa estiva annuale. Si svolgeva attorno alla chiesa di Our Lady of Mount Carmel, costruita nel 1884 dai padri Pallottini al margine settentrionale della zona italiana. La festa divenne l'evento pubblico centrale di Italian Harlem e nel contesto in continuo mutamento della vita americana fu per gli immigrati e i loro figli, il luogo della costruzione, elaborazione e messa in atto dei vari significati di "italoamericano" via via emergenti. Questo processo di autodefinizione etnica è da intendersi sia in senso diacronico sia in senso sincronico, perché la soggettività "italoamericana" che prendeva forma nella festa cambiava continuamente. Come i confini di quartiere, così le identità etniche sono labili e porose, malgrado la solidità che acquistano nei racconti di chi parla di sé.³ Ogni 15 e 16 luglio, mentre la Madonna avanzava attraverso East Harlem, gli italiani delimitavano come proprie alcune zone e, almeno in quei giorni, quando la Madonna era nelle strade sotto il baldacchino sorretto dai suoi fedeli, East Harlem era davvero "Italian Harlem".

Ma le strade di Harlem non erano solo degli italiani. Anche nei tempi in cui la loro concentrazione era al massimo, vivevano nel quartiere quasi cinquanta altri gruppi etnici.⁴ Che questa parte di Harlem fosse "Italian Harlem" non era un fatto demografico, ma una vittoria nella vita di strada della comunità ottenuta mediante l'esclusione degli altri.⁵

* Robert Orsi è professore di Studi Religiosi alla Indiana University. Studioso di religiosità popolare urbana, è autore di *The Madonna of 115th Street* (1985). Questo articolo è l'adattamento di una versione più ampia apparsa su "American Quarterly", XLIV, 3 (1992). La traduzione e la cura sono di Cristina Mattiello.

1. La storia mi è stata raccontata, sempre con gli stessi particolari, da molti italoamericani, in tutto il paese e sono sicuro di poterla identificare come uno dei racconti morali fondamentali di questa cultura. La definisco "mito" secondo la tipologia di Bruce Lincoln, perché possiede "credibilità e autorità" e ha lo statuto di una "verità paradigmatica". [Per una variante sul tema del primo incontro fra un italiano immigrato e un afroamericano, cfr. Alessandro Portelli, *The Power of Blackness: gli afroamericani, le macchine e l'energia del sottosuolo*, "Ácoma", 2, Estate-Autunno 1994, p. 23. N.d.T.]

2. Vedi Robert Orsi, *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985.

3. Per i processi di formazione dell'etnicità lungo i confini fra i gruppi e in specifiche situazioni di conflitto, vedi tra gli altri Frederick Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Boston, 1969. Recentemente, a proposito di gruppi etnici americani, è stato sottolineato il carattere "simbolico" e volontario della identità etnica e della sua auto-attribuzione. Vedi, fra gli altri, Peter K. Eisinger, in *Ethnicity as a Strategic Option: An Emerging View*, in "Public Administration Review",

Gennaio-Febbraio 1978.

4. Orsi, *The Madonna of 115th Street*, cit., pp. 43, 82.

5. Sull'eterogeneità delle enclaves italiane negli Stati Uniti, vedi Humbert S. Nelli, *From Immigrants to Ethnics: The Italian Americans*, New York, 1983, p. 61.

6. Purtroppo non esiste una storia sociale o culturale di Spanish Harlem. Mi è stato utile, fra gli altri, Patricia Caya Sexton, *Spanish Harlem: Anatomy of Poverty*, New York, 1965.

7. Ellen Lurie, "Community Action in East Harlem", in Leonard Duhl, ed., *The Urban Condition: People and Policy in the Metropolis*, New York, 1963, pp. 246-58.

8. Per questa fase della storia di Italian Harlem, vedi Robert Orsi, *Southern Italy in the Memories of the Immigrants and the Lives of their Children in Italian Harlem*, in "Journal of Family History", 15 (1990), pp. 133-48.

9. Vedi, tra gli altri, Nancy A. Denton and Douglas S. Massey, *Racial Identity Among Caribbean Hispanics: The Effect of Double Minority Status on Residential Segregation*, in "American Sociological Review", 54, (Ottobre 1989), pp. 294-301.10. Denton and Massey, *Racial Identity Among Caribbean Hispanics*, cit., pp. 792-94.

11. Maxine W. Gordon, *Race Patterns and Prejudice in Puerto Rico*, in "American Sociological Review", 14 (1949), p. 296.

12. Sulla carriera politica di Vito Marcantonio, nel più ampio contesto di Italian Harlem, vedi Gerald Meyer, *Vito Marcantonio: Radical Politician, 1902-1954*, New York, 1989.

13. Orsi, *The Madonna of the*

Facce non italiane si erano sempre viste tra la folla alla festa annuale; all'inizio erano soprattutto poliziotti irlandesi, immigrati ebrei e tedeschi che vivevano ancora in quello che era stato il loro vecchio quartiere, e ricchi turisti del West Side. Ma il mondo intorno alla Madonna cominciò a cambiare drammaticamente subito dopo la prima guerra mondiale, quando gli immigrati portoricani cominciarono a occupare i posti che via via venivano liberati dagli italoamericani abbastanza agiati da poter lasciare i loro palazzi logori e le strade sporche. Negli anni Quaranta e Cinquanta, la popolazione italiana di East Harlem diminuì lentamente, mentre cresceva il numero dei portoricani. Ma se l'identità italo-americana negli Stati Uniti significava negare la prossimità dell'altro, soprattutto quando era simile, come reagirono gli immigrati e i loro figli all'arrivo proprio in mezzo a loro di questo altro dalla pelle scura?

I cosiddetti portoricani

I portoricani che, poco prima della seconda guerra mondiale, cominciarono a immigrare a East Harlem, sempre più numerosi si trovarono in una situazione paradossale.⁶ Il controllo italiano del territorio, che non fu mai completo, era allora al massimo della sua estensione. La vita politica locale era dominata da una potente macchina politica e East Harlem era legata strettamente sia all'amministrazione cittadina attraverso La Guardia, sia alla politica nazionale attraverso il suo protetto e successore Vito Marcantonio. Ma proprio quando finalmente era arrivato questo momento di potere, gli italoamericani più giovani cominciarono a lasciare la comunità e le loro famiglie in cerca di case e quartieri migliori. Perciò, proprio durante questa breve stagione di egemonia locale, la gente di Italian Harlem si sentiva più vulnerabile e minacciata. Tra il 1945 e il 1963, vennero costruiti nella zona undici complessi abitativi pubblici, che alloggiarono, insieme alla popolazione locale (italiana), più di 12.000 famiglie nere e ispaniche a basso reddito.⁷ In poco più di un decennio, la "cara Harlem" divenne "el barrio". Il problema del "trovarsi in mezzo", che scoppiò a East Harlem tra italiani e portoricani negli anni Cinquanta e Sessanta, e le storie raccontate dagli italiani per ristabilire il confine vanno letti sullo sfondo di questo disagio e senso di perdita degli italo-americani.⁸

I portoricani erano latini, parlavano una lingua latina e condividevano con gli italiani molti valori; almeno all'inizio, erano in gran parte cattolici. Ma erano anche poveri, e di colore. Durante la guerra furono oggetto di discriminazione razziale nell'esercito degli Stati Uniti; sul fronte interno, i bianchi di Harlem li accolsero al loro arrivo come "i negri".⁹ Vivevano in mezzo ai neri americani nei palazzoni più degradati vicino al confine meridionale dell'area. È probabile che gli immigrati dalla pelle più scura fossero la maggioranza, dato che esiste a Portorico una correlazione fra colore e povertà. I portoricani dalla pelle più chiara spingevano i figli a promuovere la razza (*adelantar la raza*) sposando i bianchi e ridicolizzavano i capelli "brutti" o crespi; quelli con la pelle

più scura usavano polveri schiarenti.¹⁰ La sociologa Maxine Gordon sostiene che lo sforzo da parte dei portoricani di tracciare una linea di separazione netta tra loro e gli afroamericani era particolarmente intenso a Spanish Harlem, dove tutti gli altri sembravano invece decisi a sfumarla.¹¹ Già negli anni '50, nel resto della città si raccontavano a proposito di East Harlem le stesse storie che si raccontavano della Harlem nera. Così l'altro si era di nuovo avvicinato.

La complessità dell'incontro tra italoamericani e portoricani a Harlem mi fu rappresentata, un pomeriggio del 1979, da un italoamericano cinquantenne, che era nato e cresciuto nella zona e ancora vi lavorava, anche se si era trasferito da qualche anno. Stavamo parlando all'angolo tra la Third Avenue e la 115th Street, quando improvvisamente si interruppe per fare un commento sul dialetto portoricano che sentivamo intorno a noi. Cominciò (proprio come aveva fatto la generazione dei suoi genitori negli anni Trenta e Quaranta) notando le somiglianze fra le due culture: tutti e due sono cattolici, mi ricordò, adorano la Madonna e ci tengono particolarmente a proteggere l'onore delle loro donne. Agiunse che parlano una lingua simile.

Ma queste osservazioni portavano i portoricani troppo vicino: come fu sopraffatto dall'ansia dell'ambivalenza, trasformò in fretta e furia le somiglianze in differenze. Anche se si potevano riconoscere alcune parole, disse, il "portoricano" era in realtà una forma corrotta, barbara di italiano, che non aveva nulla a che fare con la lingua di sua madre e di sua nonna. Ristabilita saldamente la barriera linguistica, continuò dicendo che i suoi vicini ispanici erano sporchi, pigri e rubavano; per concludere il cerchio tornando alla lingua, di cui ridicolizzò la velocità e la pronuncia spezzata. E la sapeva imitare e parlare così bene che era chiaro che aveva ascoltato a lungo e attentamente, se non ansiosamente, le voci dei vicini.

Gli "italoamericani" non sono "portoricani". Gli italiani di Harlem hanno una storia per raccontare e spiegare come hanno perso East Harlem, e per proteggersi dalla minaccia dell'ambiguità rappresentata dalla vicinanza di un "altro." Dicono che i portoricani furono portati a New York dal deputato Vito Marcantonio per difendersi dai tentativi di brogli degli altri politici newyorkesi.¹² Marcantonio è in genere ricordato con affetto dai suoi elettori di un tempo ma in questo caso, ripetono, li tradì.

Sebbene non vera, questa storia ha permesso agli italiani di negare quello che stava veramente accadendo nella loro comunità: stavano diventando abbastanza ricchi da potersene andare. Ma lasciare i vecchi genitori e i nonni per migliorare la propria condizione era una violazione delle norme fondamentali sul sacrificio per la famiglia e la sottomissione ad essa, fondamentali nell'economia morale degli italoamericani.¹³ In questo contesto, i portoricani giocarono il ruolo di sostituti dei colpevoli in un dramma di tradimento che era in realtà una memoria collettiva di copertura per quest'altro tradimento, molto più doloroso. "Siamo stati letteralmente cacciati via", mi ha detto, come tutti, una quarantenne italoamericana parlando della partenza della sua famiglia negli anni

115th Street, cit., pp. 75-106.14. Sulla comunità haitiana vedi Karen McCarthy Brown, *Mama Lola: A Voodoo Priestess in Brooklyn*, Berkeley, 1991.15. In questo mito si può anche vedere il ricordo di un tempo in cui i rapporti tra immigrati italiani e immigrati afroamericani erano improntati a una reale solidarietà e collaborazione.16. Citato in Orsi, *The Madonna of 115th Street*, cit., pp. 88-89.

17. Tra i sociologi si è discusso molto se il contatto interraziale in un contesto urbano produca maggiore tolleranza e integrazione. La letteratura sull'argomento è vastissima. Si vedano, fra gli altri: McKee J. McClendon, *Interracial Contact and the Reduction of Prejudice*, in "Sociological Forces," 7 (1974), pp. 47-64; Steven A. Tuch, *Urbanism, Migration, and Tolerance: A Reassessment*, in "American Sociological Review", 54 (1991); Thomas Wilson, *Urbanism, Migration, Tolerance Revisited: The Case of Racial Prejudice*, in "American Sociological Review", 56 (1991), pp. 117-23. Personalmente, in questo saggio sostengo che il "contatto" è sempre mediato dalla narrazione; non c'è coinvolgimento interraziale che prescinda dalla circolazione dello storytelling attraverso cui nelle città la gente costruisce il significato della propria esperienza, o che sia estraneo ai bisogni e alle motivazioni da cui esso nasce.

18. Il termine "goatee rock" è ripreso da *Heroes of Goatee Rock*, in "Musicians", Dicembre 1990, p. 114.

Cinquanta, anche se, come altri italiani di Harlem, erano stati i suoi genitori a decidere di trasferirsi, per avere scuole migliori, aria più pulita e strade più sicure. Ed è significativo che nel mito di copertura la responsabilità ultima rimanga di un italoamericano.

Ma nella storia dell'arrivo dei portoricani c'è anche un'altra tematica: la loro identità di persone di colore. Un sacerdote che allora aveva un ruolo importante nella comunità mi ha detto recentemente che i primi arrivati "sembravano tubercolotici. Erano malati. Non avevano da mangiare". Gli altri ricordi gli fanno eco: erano derelitti, malnutriti, mal vestiti. I primi immigrati (come gli italiani) erano effettivamente poveri, ma questo viene ricordato più con scherno che con commiserazione. In una comunità che, come quella italoamericana, articolava l'amore e il potere in termini di cibo, gli stomaci vuoti dei nuovi arrivati vengono citati per dire che non erano un vero popolo con una propria cultura morale. Di nuovo, il messaggio è: i portoricani non sono come noi. Il sacerdote parlava dei portoricani solo mediante pronomi di terza persona, o dicendo "i cosiddetti portoricani": la negazione ultima della loro soggettività.

Secondo i narratori di Italian Harlem, questi "cosiddetti portoricani" malaticci "hanno invaso" il quartiere, distrutto la "cara Harlem" e cinto d'assedio la chiesa di Monte Carmelo. I portoricani nel "barrio" mi hanno detto che loro hanno sempre saputo che la festa era degli italiani, anche se era sotto gli occhi di tutti il fatto che erano sempre di meno (mentre i portoricani aumentavano). In quei giorni, nonostante il fascino esteriore della festa, i portoricani sapevano che dovevano stare alla larga, perché gli italoamericani vivevano un'esperienza profonda (anche se polisemica e conflittuale) della loro forza e della loro identità e non tolleravano la presenza di "esterni", soprattutto quelli che vivevano nella stessa zona. Questo senso di esclusione era così forte che i portoricani arrivarono a odiare la festa.

La mossa finale nella costruzione della storia dei portoricani è dunque la spiegazione della loro assenza dalla festa. Se sono così simili a noi (come temiamo), allora perché non vengono a mostrare il loro rispetto per la Madonna, come facciamo noi? La risposta è che "non sono devoti a Monte Carmelo", come ha detto un sacerdote di quella parrocchia, che sa bene quanto sarebbe stato pericoloso per un portoricano farsi vedere: "I portoricani - mi ha detto - non si sa perché, avevano paura degli italiani a Monte Carmelo" e si tenevano lontani, ma erano solo "scuse". Il motivo vero è che non sono brave persone, anche se hanno le loro devozioni, che il sacerdote non avrebbe ammesso di conoscere.

Così la "festa" è rimasta una "festa italiana", come mi ha detto recentemente uno dei partecipanti, anche negli anni della trasformazione di Italian Harlem in Spanish Harlem. Ma negli anni Ottanta cominciò a fare la sua comparsa un nuovo gruppo di persone dalla pelle scura e di nuovo gli italiani di Harlem (e quelli che si erano trasferiti altrove ma tornavano ogni anno per onorare la Madonna) si trovarono di fronte al problema di che cosa fare con l'altro che veniva fra loro.

Era inevitabile che la festa fosse il luogo dell'esclusione?

“Gli haitiani non sono considerati neri”

Ci sono altre Madonne del Monte Carmelo a New York, ma gli immigrati haitiani alla fine scelsero quella di Harlem, forse perché è quella che più somiglia alla figura della Vergine che si dice sia apparsa sopra una palma, come è rappresentata nella iconografia dell'isola.¹⁴ Gli haitiani, poiché non vivevano a Harlem, venivano alla festa in pellegrinaggio da Brooklyn, in macchina, con pullman presi in affitto e in metropolitana.

La percezione che gli italoamericani hanno dei portoricani e degli haitiani è molto diversa. Non vivendo nell'area, gli haitiani non hanno mai costituito per gli italiani una minaccia diretta al loro senso del territorio (che è tuttora forte nella zona intorno alla chiesa). Anche gli haitiani venivano alla festa in molti, quanto e a volte più degli italoamericani, in costante declino a partire dagli anni Ottanta. Inoltre, la potente e manifesta religiosità dei pellegrini haitiani, che tutti potevano vedere dentro la chiesa e nelle strade, impressionava e commuoveva profondamente gli italoamericani, che durante la festa esprimono apertamente il loro rispetto per questa spiritualità.

Cosa ancora più importante, quando gli haitiani giunsero a East Harlem gli italiani avevano accettato l'idea che la maggior parte della zona non fosse più loro. La battaglia sul posto era finita. Gli haitiani non arrivavano a Italian Harlem, ma in un luogo speciale di care memorie, un luogo costruito in un certo modo nella pratica del ricordo, un luogo nel quale gli italiani stessi tornavano per esprimere il loro rispetto per le lotte e le conquiste dei loro antenati. Gli haitiani non sembravano portar via qualcosa, quindi non erano assimilati al racconto della perdita e del tradimento. Anzi, nel contesto del processo di costruzione della memoria di East Harlem che si produce al giorno d'oggi durante la festa, è il contrario.

Gli haitiani vengono trattati in modo molto diverso dai portoricani. I sacerdoti di Monte Carmelo aprono per loro la chiesa e li fanno restare la notte in preghiera in qualunque momento dell'anno. Durante la festa, i pellegrini haitiani si muovono con disinvoltura all'interno in tutti i locali e chierichetti haitiani partecipano alle cerimonie ufficiali; all'inizio della processione, insieme agli inni italiano e statunitense, viene suonato l'inno di Haiti e viene portata in strada la bandiera haitiana.

Nonostante i timori iniziali degli organizzatori della festa, non ci sono mai state tensioni razziali, almeno da parte degli italiani. “Il mosaico di cui parla il sindaco Dinkins”, mi ha detto durante la celebrazione del 1990 un italoamericano di 65 anni che ancora vive e lavora a East Harlem, “sta qui. Non so perché, ma ci sta”.

Anche in questo caso la risposta all'altro è stata organizzata in un racconto che trova un contesto e una conferma nel rapporto degli haitiani con la Madonna. I nodi narrativi sono gli stessi – arrivo, identificazione, presentazione della loro cultura religiosa – ma i tropi sono invertiti. Gli informatori di East Harlem considerano l'apparizione dei pellegrini haitiani di Brooklyn come un mistero e un miracolo. Improvvisamente un anno, dicono gli italoamericani della chiesa, del tutto inaspettatamente,

hanno cominciato a venire folle di haitiani (da Brooklyn, che a Harlem può sembrare lontana quanto Haiti). Parlando di questo evento, gli italo-americani usano frasi come “per quanto ne so”, per sottolineare la stranezza di questo snodo della storia di Monte Carmelo.

Questo racconto si inserisce in uno più antico sulla stessa Italian Harlem. L'arrivo degli haitiani, in realtà, non è così sorprendente, mi ha detto un'inserviente della chiesa, perché “questo posto è sempre stato favorito” dal cielo; e ha poi elencato i miracoli eseguiti dalla Madonna, alcuni dei quali coinvolgono gli haitiani. In tal modo gli haitiani diventano la prova del potere della Madonna italiana in quella che un tempo era Italian Harlem. La loro presenza conferma la forza perdurante di un luogo che una volta è stato potente perché italiano.

Ma chi erano queste persone apparse così miracolosamente? Erano come i neri di Harlem? Anche in questo caso è la lingua il perno della storia di interazione. Gli haitiani parlavano francese, mi ha ricordato uno dei sacerdoti di Monte Carmelo, e cantavano “splendidamente” in latino. E ha aggiunto che molti pellegrini haitiani chiedevano di imparare gli inni in italiano. Il possesso del latino da parte degli haitiani è particolarmente importante per gli italoamericani che marciavano accanto a loro nella processione, perché identificava gli stranieri come “cattolici tradizionali”; per dare un segno del riconoscimento di questo dato, Monte Carmelo ancora oggi il primo sabato di ogni mese celebra una messa in latino proprio per gli haitiani devoti della Madonna di Fatima.

Questo fattore linguistico ha aperto la strada a quello che è l'assunto centrale degli italoamericani di Harlem sugli haitiani: non sono neri. Questo mi è stato detto molte volte, durante la festa e in conversazioni successive. E a sostegno di questa affermazione, gli italiani fanno riferimento agli haitiani stessi, dei quali si dice che disprezzano gli afroamericani e non vogliono avere “niente a che fare con loro”. In questo caso una strategia di alterità messa in atto da una comunità (la differenziazione, da parte degli haitiani, tra loro stessi e gli afroamericani) viene ripresa da un'altra comunità nel proprio lavoro di ridefinizione dei confini locali. Gli italiani, così, potevano essere sicuri che gli uomini e le donne che pregavano nella loro chiesa e camminavano nelle loro strade non erano “altri”.

Da questa negazione, tuttavia, ne discende un'altra. Gli italoamericani a Monte Carmelo non vedono veramente quello che fanno gli haitiani lì intorno. I sacerdoti della chiesa e i custodi volontari (vecchi residenti che tornano a dare una mano) si trovano a disagio con alcune pratiche haitiane, soprattutto con quelle che si sospettano connesse a “quella roba vudù”, come dice l'attuale parroco. Il sospetto è giusto: la Madonna del Monte Carmelo appare nel pantheon vudù nelle vesti della potente Ezili Danto, e i pellegrini di Brooklyn lasciano offerte di cibo bruciato nelle nicchie dei santi tradizionali italiani, che loro vedono in due forme, cattolica e vudù. Gli inservienti sanno anche che gli haitiani “spargono profumo”, come mi ha detto una donna, durante i riti vudù nella chiesa.

Ma gli italoamericani affermano con sicurezza che queste pratiche non sono significative o rilevanti. Dicono che le pratiche vudù sono opera solo “di pochi pazzi”. Un inserviente mi ha detto che le scritte sulle statue sono solo frasi d’amore di adolescenti (anche se vedeva chiaramente come me che erano richieste di aiuto agli spiriti). Come si afferma che gli haitiani non sono neri, così, nonostante l’evidenza, si dice che “non praticano il vudù”.

Questa tolleranza non vale per la *santería* portoricana, anche se se ne vede molta di meno in chiesa. Il vero problema religioso di Monte Carmelo oggi, mi è stato detto nel 1990, non sono i ragazzi haitiani che scrivono innocenti messaggi d’amore sulle vecchie statue italiane, ma i *santeros* portoricani che vengono nella chiesa vestiti di bianco con i loro seguaci. Gli italoamericani credono (e temono) che questi *santeros* vengano a “rubare il potere” dalla statua della Madonna e il parroco, anche se ha alzato le spalle di fronte a questa interpretazione, ha poi detto che questo è un esempio del problema diffuso del satanismo a New York, che ha spinto il cardinale a nominare una squadra di esorcisti.

La storia dei *santeros* vampiri che vengono a prendere il potere dalla Madonna del Carmine richiama il tema principale del racconto sull’arrivo dei portoricani. Come i *santeros*, i portoricani sono venuti a rubare il potere e la presenza della comunità italiana a Harlem. La fantasia esplicita dell’esorcismo suggerisce che almeno in questo campo, quello del conflitto spirituale, i portoricani non ce l’hanno fatta. Il vudù, invece, che è praticato da gente che non costituisce una minaccia immediata sul posto, è visto come un’aberrazione in una cultura altrimenti degna di ammirazione.

Di nuovo il nero e l’immigrato

Che cosa vuol dire, allora, la storia dell’immigrato appena arrivato che strofina la pelle di un nero, e perché questa storia viene raccontata così spesso dai nipoti di quell’immigrato?

La storia funziona a diversi livelli. Registra la memoria collettiva dell’insicurezza e, forse, del disagio nei confronti dell’altro incontrato per la prima volta. Il nero sembra rappresentare tutto quello che c’è di strano e inquietante nel nuovo mondo. Ma al tempo stesso, nella storia, non c’è paura né ostilità. L’immigrato, con la tipica ingenuità di chi è appena arrivato, può andare in giro per strada e toccare materialmente lo straniero, come fa un bambino con qualcosa che lo interessa. È l’innocenza del primo momento, un periodo di transizione in cui l’immigrato improvvisamente si trova fra due culture, con i vecchi codici ormai non più significativi e i nuovi non ancora acquisiti.¹⁵

Ma la forza dialettica del mito scaturisce dallo stacco che c’è tra l’innocenza del momento di cui parla e il registro ironico che prevale nel tempo della narrazione.

Il povero sciocco della storia credeva che, sotto lo sconcertante aspetto esteriore, il nero fosse come tutti gli altri: il gesto di strofinare, che

compirebbe soltanto un nuovo arrivato, presume o si aspetta un'identità dietro la differenza. Il narratore, invece, e i suoi ascoltatori sanno come funziona. Sanno che una pelle nera non è una pelle bianca, e lo sanno perché non sono più nuovi arrivati ma "italoamericani".

La storia ha un fondo triste perché, tra le altre cose, rivela una perdita di innocenza peculiarmente americana. Quando ho cominciato a studiare il culto della Madonna del Carmine a East Harlem ero ansioso di scoprire se la festa fosse mai stata un terreno di incontro per le due comunità latine che vivevano nella stessa zona. Era una domanda da nuovo arrivato. Volevo credere che una festa religiosa popolare in una zona urbana difficile, etnicamente eterogenea, marginale sul piano economico potesse essere un luogo di solidarietà e unità per le diverse comunità della zona, forse anche il punto focale di iniziative popolari a livello locale. Era una speranza da nuovo arrivato.

Ma anche altri hanno provato lo stesso dolore e la stessa speranza. Nel 1938, in una fase di forte tensione tra gli italoamericani e i portoricani di Harlem, un ragazzo portoricano fu investito da un camion. Leonard Covello colse l'occasione per cercare di smussare la conflittualità. In una lettera aperta ai suoi studenti, descrisse il grande dolore della madre e della nonna del giovane. Poi passò da questa evocazione del sentimento di pietà, che sapeva avrebbe trovato una risonanza nel sentimento della comunità, all'appello per l'armonia: "Facciamo di tutto per vivere con i nostri vicini come se fossimo una famiglia".¹⁶ Utilizzò cioè il linguaggio delle tradizioni religiose popolari per cercare di costruire qualche legame tra gli italiani e i loro nuovi vicini.

Covello sapeva per esperienza diretta che i confini urbani sono porosi e che le varie comunità, comunque, interagiscono e si incontrano.¹⁷ E nell'intersezione tra culture diverse nel paesaggio urbano nascono nuove interessanti forme culturali. Il "Goatee Rock", ad esempio, rappresenta la fusione del rock-and-roll nero con le melodie romantiche del sud d'Italia.¹⁸ Attualmente, nella zona italiana di Brooklyn, gruppi di ragazzi noti come "B-boys" (Black boys) imitano lo stile dei loro vicini afroamericani. Nella festa di luglio a Harlem, donne haitiane e italiane si detergono il viso reciprocamente con panni bagnati; una banda italiana suona l'inno nazionale haitiano; pellegrini haitiani cantano inni italiani che i nipoti degli immigrati non hanno mai imparato. E gli italiani dicono che si commuovono di fronte alla religiosità haitiana, mentre i portoricani, che vivono nella stessa zona in cui sta la Madonna ma venivano tenuti alla larga, la ignorano quando passa in processione. La religione urbana di strada in generale, e in particolare la festa della Madonna della 115ma Strada, non si può semplicemente classificare come il luogo dell'esclusione razzista o il luogo della solidarietà e della comunità. Nel tempo, essa è stata piuttosto il luogo in cui, nella condizione complessa della vita urbana americana, si provavano, si esploravano, si rappresentavano e si raccontavano i dilemmi e i pericoli dello stare in mezzo.