

Università degli Studi di Roma TRE
Dottorato in Lingue, Letterature e Culture Straniere
XXIX ciclo

L'IDENTITA'
NELLE STORIE ORALI DI *LATINOS* E *LATINAS*
NEGLI STATI UNITI
DAL *NEW ROOTS - LATINO MIGRATION PROJECT*

DOTTORANDA
MICOL DRAGO

TUTOR
PROF.SSA CATERINA RICCIARDI

INDICE

<u>INTRODUZIONE</u>	p. 5
<u>I CAPITOLO</u>	14
<u>Storie orali come narrazione: alla ricerca di un metodo analitico</u>	
Parte I: La dimensione narrativa nella storia orale	14
I.1 Brevi cenni sul percorso della storia orale	
I.1.1 Dalla Storia alle storie	
I.1.2 Il percorso della storia orale	
I.1.3 Storie orali: tipologie e classificazioni	
I.1.4 Tutte per una, una per tutte: la storia orale nell'interdisciplinarietà	
I.2 "Più <i>oral</i> o più <i>history</i> ?" Dibattito sulla natura autobiografica, intersoggettiva e narrativa delle storie orali	
I.2.1 Alla ricerca della (s)oggettività perduta	
I.2.2 Oltre i fatti, ovvero dalla raccolta dei dati all'analisi della narrazione	
I.2.3 Soggettività individuali e comuni: le storie orali dal personale al rappresentativo	
I.2.4 Soggettività relazionali: il tu-io dell' <i>interview</i>	
I.2.5 Le proposte di Dennis Tedlock e Ronald Grele	
Parte II: L'auto/biografia verso la storia orale	52

II.1 Autobiografismi: cenni sul percorso e sulle definizioni	
II.2 Aprire i confini: il contributo di <i>Je est un autre</i> di Philippe Lejeune tra intersoggettività e oralità	
II.3 Storia orale e autobiografia: al confine, allo specchio_	
II.3.1 La relazione creativa tra memoria e realtà	
II.3.2 La verità molteplice delle soggettività	
Parte III: Una proposta di metodo analitico	73
<u>II CAPITOLO</u>	78
<u><i>The New Roots – Latino Migration Project,</i></u> <u>ovvero le nuove radici e la terra in cui affondano</u>	
<u>III CAPITOLO</u>	115
<u>Identità <i>top-down</i>:</u> <u>il peso del <i>Census</i> nella definizione dei termini identitari</u>	
<u>IV CAPITOLO</u>	128
<u>L'identità secondo i protagonisti del <i>New Roots</i>:</u> <u>Caratteri identitari</u>	
IV.1 Da dove viene l'identità?	128
IV.2 Uno, nessuno, centomila?	141

<u>V CAPITOLO</u>	150
<u>I tre livelli dell'identificazione individuale</u>	
V.1 Chi ha detto che sono <i>Latino</i> ?	150
V.2 <i>National</i> o <i>Supranational</i> ?	160
V.3 <i>Undocumented</i>	187
V.4 <i>Race</i> , o " <i>The journey of proving people wrong</i> "	200
<u>VI CAPITOLO</u>	209
<u>Forme del racconto</u>	
VI.1 Le parole per dirlo	209
VI.2 Storie di vita	226
CONCLUSIONI	238
BIBLIOGRAFIA	243

INTRODUZIONE

Tra i momenti che più attendevo con entusiasmo da piccola c'erano quelli in cui con mia mamma andavamo a prendere mio padre in aeroporto al termine di lunghi periodi da lui passati negli Stati Uniti per ragioni di lavoro. Ricordo ancora la fibrillazione che sentivo nel percorrere veloce la strada verso Fiumicino, (che ho sempre trovato epicamente – ed inspiegabilmente – bella), e poi ancor di più la gioia d'entrare in quelle grandi sale argentee piene di persone provenienti da ogni luogo del mondo e tutte intente a cercare con lo sguardo i propri amici, i propri cari, a ritrovare in un abbraccio amori lontani o, più semplicemente a ritrovare il senso dell'orientamento nello spazio e nel tempo, quantomeno fino al caffè più vicino... E poi iniziavano i racconti e arrivavano i regali, dagli *States*, un luogo sconosciuto e leggendario, che nella mia immaginazione infantile era ancora riccamente popolato di indiani e cowboy tutti presi ad azzuffarsi nelle polveri desertiche di territori sconfinati (e nella battaglia, il mio schieramento era immancabilmente a favore dei primi, è chiaro).

Il mio *longing* per gli Stati Uniti non è mai smesso da allora. Ed anzi con il tempo la mia passione per quelle terre si è ampliata all'intero continente americano.

È solo un ricordo, è solo un affetto, è vero. Ma mi pare giusto iniziare condividendo un piccolo granello autobiografico, perché di questo ci apprestiamo a parlare, delle vite di persone comuni, di "gente qualunque" qualcuno potrebbe dire, nessun grande letterato, nessun filosofo o presidente, piuttosto ascolteremo quello che ha da dire la giovane donna cresciuta in Perù, Colombia, Messico... ed arrivata a vivere nel piccolo paesino di Chapel Hill-Carrboro, Carolina del Norte; ascolteremo il muratore cinquantenne che in Ecuador faceva l'ingegnere; ascolteremo lo studente, arrivato a dieci anni negli *States*, che si interroga e si sente perso e dimidiato e ancora non smette di cercare le parole giuste per dire di sé; ascolteremo donne adulte che si preoccupano e occupano del bene di tutta la comunità; ascolteremo ragazzi

undocumented, portati piccolissimi dalle mamme al di là del muro perché avessero una vita migliore della loro, ragazzi che non hanno conosciuto mai nient'altro se non gli USA e che gli USA non riconoscono in altro modo che come *illegal aliens*. Ascolteremo i loro ricordi, le loro paure, i loro sogni, la loro speranza, la loro convinzione, il loro coraggio, le loro incertezze, le loro domande. Ciascuno ha il suo personalissimo viaggio, la sua esperienza, una certa idea di sé e degli altri. E quel viaggio è anche condiviso, quell'esperienza è anche comune, quell'idea di sé e degli altri influenzata dalle relazioni e dalle collettività di cui si fa e/o ci si sente parte.

Ciò che ci proponiamo è cogliere come l'identità viene vissuta, indirizzata, sofferta, scelta, da una collettività che ha perlomeno alcune caratteristiche in comune: avere origini dirette o indirette in America Latina e vivere negli Stati Uniti. Stiamo parlando di *Latinos e Latinas*, una comunità chiave dal punto di vista identitario per il presente e il futuro degli USA.

La speranza è che una ricerca di questo tipo, oltre a contribuire alla conoscenza di una specifica realtà sociale e di alcune fonti ad essa dedicate (le storie orali del *New Roots Project*), possa avere anche una utilità più generale: come esseri umani abbiamo senz'altro bisogno - le notizie d'attualità ce ne danno riprova costante, di ripensare le identità in cui ci ritroviamo - perché spesso finiamo per esaltare appartenenze parziali e coatte in modo totalizzante ed escludente, mentre continuiamo a dimenticare, a dare per scontato, e nei fatti anche a negare, la prima e più basilare identità: quella umana.

Le storie orali dell'archivio *New Roots*, parte del *Latino Migration Project* diretto dalla Dr.ssa Hannah Gill per l'Università della North Carolina (UNC) presso Chapel Hill, sono le fonti su cui abbiamo scelto di concentrare la nostra indagine, soffermandoci in particolare nell'analisi delle storie incluse nella categoria dedicata all'*Identity*.

Dopo un lunghissimo periodo di ricerca e valutazione, l'archivio *New Roots* ci è parso essere di gran lunga il più valido ai fini dei nostri studi: è un archivio recente (ha iniziato ad operare nel 2007), estremamente vivo e attivo (ogni anno vengono aggiunte decine di interviste tanto che già hanno superato le centocinquanta), molto serio dal punto di vista accademico, decisamente attento

all'accessibilità internazionale (tutti i materiali sono disponibili sul sito bilingue dell'archivio), con un afflato umano e un intento esplicito di contribuire positivamente a che la società americana diventi più accogliente e meno discriminatoria.

Ho avuto modo di recarmi a Chapel Hill, o per l'esattezza Chapel Hill-Carrboro, Orange County, per conoscere direttamente le protagoniste ed i protagonisti dell'archivio, a cominciare da chi lo dirige, Hannah Gill, ma avendo modo di incontrare ed intervistare anche altre responsabili, come Maria Ramirez e Laura Villa Torres, nonché *interviewers* come Felicia Arriaga e Nick Johnson. È stato un viaggio fondamentale per fare un salto nella comprensione della realtà sociale che è al centro della mia ricerca.

Ascoltando le storie orali del *New Roots*, alcune delle quali sono estremamente significative dal punto di vista contenutistico, formale ed umano, si finisce immancabilmente per avere l'impressione di conoscere le persone che hanno scelto di donarti aspetti anche molto intimi, felici o dolorosi, di loro stesse. Avere la possibilità di conoscere più direttamente i luoghi, i tempi, le dinamiche sociali che quelle persone quotidianamente vivono è stato prezioso.

Durante la permanenza negli *States*, ho potuto parlare con alcune altre persone, le cui interviste per varie ragioni, alla fine ho deciso di non includere. Tra tutte voglio citare Juanita García, che le collaboratrici del *New Roots* mi hanno presentato e che non ho potuto inserire tra le testimonianze poiché non ha mai lavorato con l'archivio dunque non corrispondeva ai criteri che mi ero data e che era necessario rispettare. Ma l'intervista con Juanita è stata fondamentale per me per capire più a fondo cosa significa lavorare con la storia orale... Era sera, l'ufficio di Juanita si trovava in una parte di Chapel-Hill un po' allo sprofonzo, dove ancora non mi ero mai recata, era la seconda volta che ci vedevamo e la prima volta che avremmo parlato da sole e per più di dieci minuti. Dopo i saluti, mi siedo e comincio a farle qualche domanda generale, per sciogliere l'atmosfera, dopodiché provo a chiederle della sua ricerca (so che si occupa di salute mentale tra le donne ispaniche *undocumented* e penso possa essere interessante soffermarmi su questo). Ma dalle prime risposte che dà, mi rendo subito conto che Juanita ha altre aspettative: è lì per raccontarmi la sua vita. Ho capito che

quello che aveva desiderio di condividere era ben più prezioso di qualunque spiegazione dei suoi – per altro interessantissimi – studi accademici. Dunque ho cambiato rotta e mi sono lasciata guidare, come i migliori storici orali mi avevano insegnato. È stato un viaggio incredibile, intenso, commovente, ricco di apprendimenti. Alla fine ho capito che per lei, donare quella storia era stato un modo per onorare il coraggio della mamma, che era riuscita, con enormi sacrifici, a dare una vita migliore a lei, alle sue sorelle e ai suoi fratelli.

Sarà la storia di una, ma è senz'altro la storia di tante, di tanti, e per certi versi è una storia che ci riguarda tutti, che può avere un valore per tutti.

Di sicuro tanta storia orale questo valore riesce a preservarlo e a restituirlo, di sicuro ci riesce *New Roots*, e speriamo possa riuscirci anche questa nostra ricerca.

Illustreremo ora la composizione del lavoro.

Nel primo capitolo proveremo a comprendere meglio la natura delle storie orali e a scegliere il metodo migliore per far emergere ciò che ci interessa da tali fonti. A guidarci in quest'opera saranno grandi teorici della storia orale e della letteratura come Ronald Grele, Dennis Tedlock, Trevor Lummis, Samuel Schragar, Alessandro Portelli, Philippe Lejeune, Sidonie Smith, Julia Watson, e molti altri. Ci chiederemo se e come è possibile considerarle e approcciarle in quanto narrazioni e di che genere di narrazione stiamo parlando; ci chiederemo se è utile considerare la presenza non solo dell'*interviewee*, ma pure della figura dell'*interviewer* (che nel caso di *New Roots* si esprime come singolo individuo che raccoglie una determinata intervista ma anche come un intero gruppo di responsabili che dirigono l'insieme delle interviste); ci chiederemo se e come studiare le storie nella loro natura orale, lavorando in primis sul file audio e considerando nel corso del lavoro non solo il contenuto, ma inscindibilmente il ritmo, il tono, le scelte linguistiche e semantiche con cui l'*interviewee* ci dice di sé.

Nel secondo capitolo proveremo a soffermarci sull'archivio *New Roots*, sui suoi intenti, i suoi punti di partenza, i suoi obiettivi, i suoi valori, l'istituzione

accademica di cui fa parte e che lo supporta in termini finanziari, il suo *audience* e i suoi *addressees*, il contesto ovvero la dimensione locale e comunitaria da cui parte, perché tutto questo, per la natura interindividuale e conversazionale delle storie orali, influisce senza dubbio sulle storie orali che vengono prodotte e che l'archivio conserva, ordina, presenta, diffonde. Per parlare di tutto questo utilizzeremo alcune delle interviste da me raccolte a Chapel Hill.

Nel terzo capitolo focalizzeremo la nostra attenzione sulle identità *top-down*, ovvero su categorie, definizioni, *labels* che vengono utilizzate, proposte e imposte dallo stato a stelle e strisce per analizzare, classificare, "leggere", controllare, la popolazione che risiede nei suoi stessi confini. Ci sembra utile dedicare un capitolo di "focus" a tale argomento per varie ragioni. In primo luogo il fatto che queste categorie hanno caratterizzato storicamente e caratterizzano profondamente il contesto identitario americano e specificamente l'idea che le così dette "minoranze etniche" hanno di sé, nonché, inscindibilmente, l'idea che si ha di loro. In secondo luogo il fatto che una di queste *labels*, ovvero *Latino/as/os*, è il punto di partenza fondamentale dell'archivio *New Roots* e che, pure in ragione di ciò, anche noi abbiamo scelto di utilizzare questo termine innanzitutto.

Nel quarto capitolo daremo più pienamente voce alle storie orali raccolte dal *New Roots*, partendo da esempi concreti ma anche – come sempre nel corso del lavoro d'altronde – facendoci guidare da vari studiosi dell'identità come concetto teorico e storico (Hall, Weedon, Sollors, Anderson, Omi & Winant, Torpey, Idler, ecc.), con l'obiettivo di individuare alcuni caratteri generali della dimensione identitaria per come emerge e può essere letta nelle storie del *New Roots*. In particolare ci focalizzeremo sull'origine e la natura del processo d'identificazione e sulla presenza – spesso misconosciuta – e di una molteplicità, anche contraddittoria, di identità in ciascun individuo.

Nel quinto capitolo arriveremo a differenziare quelli che, a nostro parere, sono i tre livelli fondamentali dell'identificazione individuale, ovvero quello che abbiamo definito come *top-down* o ufficiale (come ci vedono le istituzioni), quello

che chiameremo eteronomo di tipo *bottom-up* (come ci vedono gli altri) e infine quello che definiremo *bottom-up* autonomo (come vediamo noi stessi). Ci dedicheremo quindi a cogliere l'intreccio tra questi tre livelli in particolare concentrandosi sulle identità nazionali (di provenienza e d'arrivo) e sovranazionali (come *Latino/a* o *Hispanic*), e sulle identità connesse alla dimensione "razziale" (su questo termine tornerò tra poco). Dedicheremo anche una parte ad analizzare la peculiare situazione identitaria che vivono gli *undocumented*.

Nel sesto ed ultimo capitolo, infine, ci focalizzeremo sulla forma delle storie per come essa si connette alla ricerca identitaria che ci interessa. Sarà una dimensione presente nel corso di tutta l'analisi ma che in questo capitolo troverà peculiare centralità. Ci soffermeremo infatti particolarmente sulle scelte linguistiche, sul ritmo e i toni del discorso e sulla struttura narrativa delle storie, ancora una volta proponendo gli stralci più interessanti da questa angolazione analitica.

Alcune note terminologiche e tecniche.

Innanzitutto mi preme spiegare l'utilizzo dei termini "razza", "razziale" o "*race*": a proposito di shock culturali, io ne ho di sicuro vissuto uno quando ho capito la portata, la diffusione e la normalità con cui si parla di "razza" negli Stati Uniti e di quanto, se si vuole ragionare di identità e appartenenze in relazione al contesto statunitense, non si può fare a meno di affrontare l'argomento. E non semplicemente perché la società americana è ricca di *diversity* (per usare un termine caro a molti laggiù), ma perché le istituzioni, la società, le ideologie dominanti sono impregnate fino al midollo di una logica per cui è inevitabile parlare di "*racess*", sia quando l'obiettivo è discriminare, sia quando l'obiettivo è liberarsi dal razzismo e fare giustizia. In *Racial Formation in the United States*, un libro che, per capire meglio tutto questo mi è stato senz'altro utilissimo - pur non condividendo necessariamente tutte le conclusioni cui giunge - gli autori Omi e Winant ci tengono a sottolineare che la parola "*race*" per come loro la usano e

per come è adesso utilizzata anche dallo stato, dai media, dalle accademie, dalla gente non ha più lo stesso significato di prima: nulla a che fare con una divisione biologica dell'umanità, ma semplicemente con una costruzione storico-sociale basata su alcuni caratteri fenotipici. Essendo un aspetto così centrale nell'identità statunitense non abbiamo potuto fare altro che prenderlo in considerazione ed affrontarlo. Ma ci teniamo a sottolineare che per noi è ancora valido il credo per cui l'unica "razza" è quella umana. Pertanto abbiamo quantomeno scelto di utilizzare sempre - salvo i casi in cui si stia trattando di ideologie e pratiche effettivamente razziste - i termini a ciò relativi tra virgolette e/o, dove possibile, il vocabolo inglese.

Altra nota terminologica riguarda il termine "americano/a": abbiamo scelto di utilizzare tale termine il meno possibile, perché consapevoli dell'ambiguità (nazione o continente?). Dopodiché, per varie ragioni di ordine stilistico ma prima ancora contenutistico, in alcuni rari casi abbiamo scelto di utilizzarlo, come calco dall'inglese *American*, termine dal potente significato ideologico, tanto che - come Alessandro Portelli ama dire - esso non indica soltanto un'appartenenza geografica ma pure un'appartenenza valoriale, e difatti, quello di *American*, è l'unico caso in cui esiste il contrario di un aggettivo atto a indicare un'appartenenza nazionale, ovvero *unAmerican* nel senso di "non corrispondente ai valori americani".

Un'ulteriore nota riguarda i nomi degli *interviewees* del *New Roots*. Nel testo abbiamo deciso di utilizzare quasi sempre i nomi e non i cognomi dei protagonisti delle storie orali per due ragioni fondamentali: in primis perché in vari casi non avremmo potuto fare altrimenti, infatti alcuni hanno scelto di usare pseudonimi senza cognomi (o con una X per cognome), per ragioni di sicurezza o di privacy, (è il caso di tutti gli *undocumented* che hanno donato la loro storia); in secondo luogo perché riteniamo che il modo migliore per avvicinarsi alle storie del *New Roots* sia pensando e sentendo l'umanità di chi ci sta parlando e l'intimità che può crearsi tra coloro che raccontano e noi che li ascoltiamo; per restituire e suggerire questo tipo di avvicinamento, ci è sembrato meglio chiamarli per nome, evitando la formalità che suscita il cognome. Per le stesse ragioni, indicheremo nelle note dedicate alle interviste, nome, cognome e pagina del *transcript* e, di conseguenza, in bibliografia catalogheremo le interviste a

partire dal nome. I nomi sono stati riportati esattamente per come risultavano essere scritti nelle informazioni fornite nelle trascrizioni (accenti compresi). Infine abbiamo deciso di citare le interviste del *New Roots* (oltre a quelle del *Center for PuertoRican Studies* di New York), indicando la pagina del *transcript* piuttosto che il minutaggio del file audio, esclusivamente per ragioni di comodità di chi eventualmente volesse consultare rapidamente le citazioni (è possibile scaricare dal sito del *New Roots* sia i *transcripts* che i file audio, ma chiaramente si consultano molto più velocemente i primi). Per quanto riguarda le interviste del *Center for PuertoRican Studies* di New York non avrei potuto in realtà fare altrimenti visto che non esistono file audio digitalizzati ma soltanto audio-cassette (e il lettore che mi è stato fornito dal Centro non consentiva di calcolare il corretto minutaggio). Per quanto riguarda invece le interviste da me raccolte a Chapel Hill, ho indicato i riferimenti con il minutaggio, poiché non esiste *transcript*, esistono solo i file audio (e chiaramente le trascrizioni parziali che ho fatto al fine di includerle nella tesi stessa).

Infine, prima di inoltrarci nella ricerca, ci tengo a fare alcuni ringraziamenti.

Ringrazio chi mi ha seguito nel mio percorso accademico:

innanzitutto la Professoressa Ricciardi, tutor del mio percorso dottorale, che mi ha guidato in quest'impresa, indirizzandomi nel merito e nel metodo, e restituendomi sempre una fiducia e un sostegno cruciali;

il Professor Mariani, per quel corso su *Moby-Dick* entusiasmante e coinvolgente come una messa ad Harlem, e per avermi guidato nella tesi magistrale ed oltre;

il Professor Tedeschi, per quel corso sulla città, in cui ci ha accompagnato per le strade dell'America Latina a passo di letteratura, e per essere stato co-relatore di tutte e due le mie tesi di laurea;

il Professor Portelli, per avermi fatto scoprire la Storia Orale nel suo ultimo corso come docente universitario nonché mio ultimo corso come studentessa.

Un ringraziamento particolare va anche alla Professoressa Bacchilega per avermi offerto spunti di riflessione utilissimi per questa tesi, in un fresco pomeriggio procidano.

Ringrazio inoltre Hannah Gill, le collaboratrici e i collaboratori del *New Roots* per avermi accolta ed essere stati così disponibili, e i protagonisti delle storie orali per essere stati così generosi.

Last but certainly not least, voglio ringraziare le persone della mia vita: i miei genitori, nonché miei “sponsor ufficiali”, senza i quali non mi sarebbe stato possibile svolgere questa ricerca. Li ringrazio per aver principiato in me uno sguardo sensibile, empatico e buono all’umanità altrui. E per aver creduto in me, sempre.

Mio fratello per aver scelto di condividere con me la passione per la lingua inglese e la letteratura anglofona, ma soprattutto per essere una persona semplicemente fantastica.

Dulcis in fundo, le mie amiche e amici, guide sentimentali, ideali e morali della mia vita, per avermi supportato spiritualmente e sopportato pazientemente in questi tre anni (e in generale), ma soprattutto per insegnarmi ogni giorno chi siamo e chi possiamo essere in questa strana famiglia che è l’umanità, chi siamo e possiamo essere insieme, e chi sono e posso essere con loro, per loro e per gli altri, a proposito di identità...



Dedico questo lavoro alle donne, alle bimbe e ai bimbi, agli uomini che, ovunque nel mondo, stanno cercando una vita migliore, nuove radici, e che, costretti ad emigrare, hanno deciso di non fermarsi davanti a nessun confine, perché la vita viene prima.

CAPITOLO I
STORIE ORALI COME NARRAZIONE:
ALLA RICERCA DI UN METODO ANALITICO

PARTE I: La dimensione narrativa nella storia orale

I.1 Brevi cenni sul percorso della Storia Orale

I.1.1 Dalla Storia alle storie

Non è un caso se lo storico orale Gary Y. Okihiro definisce la storia come “the knowledge of human beings in time” (Okihiro 1998, 200): è proprio la centralità che agli “human beings” in carne ed ossa viene concessa dalla storia orale a caratterizzarla, distinguendola da tanta storia *tout court* in cui si leggono le vicende umane esclusivamente a partire da enti astratti. Ronald Grele afferma chiaramente che “senza l’attività degli individui concreti non c’è produzione di storia”. Dunque, la missione degli storici orali è proprio di umanizzare la storia (Grele in Passerini 1978, xxx-xxxi).

Raphael Samuel afferma che la gente comune, ovvero, secondo la definizione che lui stesso ne dà, chi non dirige o analizza la vita degli altri, non è mai stata davvero protagonista della storia, da sempre scritta secondo la prospettiva di chi domina: ma perché, per sapere della scuola non chiedere anche agli studenti, per sapere delle fabbriche non chiedere anche agli operai, e così via? (Samuel 1978, 99). La storia dovrebbe essere più inclusiva e a largo spettro, occupandosi dello “studio degli esseri umani non solo rispetto al potere politico (...) ma anche rispetto ai comportamenti interpersonali, ai meccanismi psicologici e conoscitivi, agli interessi, alle idee, alle immagini che stanno nella testa degli individui”, aggiunge Luisa Passerini (Passerini 1978, viii). Lawrence Taylor svolge il

concetto di “umanizzazione della storia” ponendo l’accento sull’importanza di rendere concreti quegli “human beings” centrali nella definizione di Okihiro: “Se riusciremo a togliere alla storia che s’insegna nelle scuole il suo carattere puramente descrittivo per iniziare a considerare la gente come gente piuttosto che come entità disincarnate coinvolte in nazioni, eventi, cause, effetti, trattati, congressi, accordi, guerra, noi renderemmo alla storia un grande servizio” (Taylor 1978, 111). D'altronde, aggiunge Thompson, “history should not merely comfort; it should provide a challenge, and understanding which helps towards change” (Thompson 1998, 27).

Da questa finalità discendono chiaramente una serie di differenze che riguardano tanto i dati raccolti che l’interpretazione che se ne dà: ad esempio nelle opere di storia orale emergono aspetti solitamente non centrali nella storia ufficiale come le relazioni, il lavoro domestico, gli intrecci familiari, ecc.. Inoltre al di là dell’interpretazione dello storico c’è anche quella del narratore, il quale “not only recalls the past but also asserts his or her interpretation of that past” (Perks, Thomson 1998, ix). Questo che conseguenze ha? Senza dubbio influisce profondamente sulla natura delle informazioni raccolte, ma anche sulla vita concreta delle persone intervistate. Tra i frutti del processo di recupero e reinterpretazione del proprio passato c’è infatti l’*empowerment* degli stessi individui e gruppi sociali che sono (s)oggetto di studio: un effetto questo per lo più ricercato, ma in alcuni casi anche contestato o comunque ritenuto problematico. Thompson sottolinea che tale effetto si realizza solo se nell’impostazione della ricerca ve n’è l’intenzione: “Oral history is not necessary an instrument for change; it depends upon the spirit in which it is used. Nevertheless, oral history certainly can be a means for transforming both the content and the purpose of history”. Egli è convinto della potenza trasformatrice della storia orale sia all’interno della disciplina madre che all’esterno, nel realtà sociale: “It can be used to change the focus of history itself, and open up new areas of inquiry, it can break down barriers between teachers and students, between generations, between educational institutions and the world outside; and in the writing of history – whether in books, or museums, or radio and film – it can give back to the people who made and experienced history, through their own words, a central place”. L’*empowerment* è senza dubbio voluto quando ad

essere intervistati sono gruppi emarginati e resi “voiceless”. Ed è nel far emergere la storia di questi gruppi, come tanta parte della storia orale ha cercato di fare, che s’identifica “the most distinctive contribution” della disciplina, la quale dà spazio a “groups of people who might have been “hidden from history” otherwise” (Perks, Thomson 1998, ix). In questi casi è esplicita la volontà di “verificare l’“altra” faccia del corso degli eventi, quella non ufficiale, quella dal basso” e “mettere in dubbio il concetto di evento storico in quanto “fatto significativo””, come afferma Luisa Passerini: “asserendo che i grandi eventi, le datazioni, le decisioni dei potenti contano per noi meno della vita quotidiana degli uomini e delle donne comuni, la storia orale si pone – intenzionalmente – come storia alternativa” (Passerini 1978, xxxviii).

I.1.2 Il percorso della storia orale

Gli obiettivi appena descritti non sono sempre stati al centro della storia orale. Pur essendo giovane rispetto ad altre materie, il suo percorso è già molto variegato. Le sue origini, così come i suoi sviluppi più recenti, radicano in differenti discipline: oltre alla storia, in particolare quella documentaria che, sfruttando le tecniche della sociologia, studiava gli uomini celebri della politica e dell’economia, prende il via anche dall’etnologia (o folklore), che studiava le sopravvivenze di società e tradizioni marginalizzate.

Ufficialmente la “carta d’identità” della storia orale riporta come luogo di nascita gli USA, come data gli anni ’70 e come padre fondatore Allan Nevins, colui che diede vita al primo dipartimento di Storia Orale presso la Columbia University. Ewart Evans però ci svela che la denominazione era nata effettivamente in Gran Bretagna con Paul Thompson mentre la pratica di raccogliere “l’oralità” si era affermata in Irlanda e Galles come raccolta di racconti tradizionali con un focus su linguaggio, vita quotidiana popolare, miti, storie, costumi, oggetti e lavorazioni rurali (Ewart Evans 1978, 11).

La prima generazione di storia orale è quella di Allan Nevins e Luis Starr, che nel 1950 si dedicano alle “recollection[s] of prominent individuals” e usano le interviste come “tool for orally based biography”. Nevins affermerà d’esser stato

spinto a intervistare personaggi potenti perché era l'unico modo per far ottenere ad una disciplina appena nata credibilità e soprattutto fondi.

La seconda generazione lavora tra gli anni '60 e '70, ed è questa seconda generazione a recuperare la vocazione sociale e popolare ereditata dall'etnologia e rinverdata dai movimenti di liberazione che allora fiorivano ovunque, specialmente negli Stati Uniti. È un momento di svolta importante per la materia, che, interessandosi di nuovi (s)oggetti, cambia anche gli obiettivi: da questo momento in poi le "oral history techniques" saranno usate "to describe and empower the non literate and the historically disenfranchised".

La terza generazione, negli anni '80, da un lato si occupa di ampliare gli archivi e spinge per l'ingresso della disciplina nelle accademie, dall'altro si dedica a fondarla teoricamente, credendo che "oral history wasn't just material, was already history". In questa fondazione teorica sono tante le domande che sorgono e a cui studiosi come Grele, Portelli, Thompson cercano di rispondere: "is oral history a set of primary source documents or a process for constructing history from oral sources?", "what is the effect of reducing a multilayered communication event to a printed page or a magnetic tape? What elements are lost or changed?", "what time period does an interview represent: investigated time or time of the interview?" (Dunaway 1996, 8).

La quarta generazione lavora a partire dagli anni '90 e il principale campo di ricerca è l'interdisciplinarietà, al contempo una caratteristica intrinseca e una dimensione possibile, da continuare a scoprire e tessere.

Dalle generazioni più recenti è arrivata anche la cosiddetta "linguistic turn": "questions of language and language codes are integral to much recent work". In particolare, secondo Grele, "They are central in Portelli's project which seeks to find in the language of daily life and self-presentation the narrative structure within the stories that people tell to keep their history alive" (Grelle 1996, 78).

Luisa Passerini, recuperando tanto la dimensione linguistica che quella della "gente comune", aggiunge che "la storia orale non tratta discorsi scelti, ma ha l'ambizione di affrontare il linguaggio nella sua totalità, non solo quello degli uomini illustri, ma quello della gente comune, non solo le lingue colte, ma i dialetti, non solo l'espressione esplicita ma i codici inarticolati di coloro che non hanno voce ufficiale e che invece essa costringe a parlare e a lasciare

testimonianze di sé e della propria vita” (Passerini 1978, viii). Parte della "linguistic turn" sono, oltre agli studiosi appena citati, Stephen Jay Gould, Richard Candida Smith, Eva McMahan, Elizabeth Tonkin, Carol Gilligan ed altri.

I.1.3 Storie orali: tipologie e classificazioni

Esiste una gamma molto variegata di storie orali e altrettante modalità di classificazioni.

Provando a districarci tra quelle proposte, possiamo partire dalla classificazione di Finnegan che individua tra classi fondamentali di "oral tradition": 1) "recognized literary forms", cioè "oral literature", nelle forme di "oral poetry and prose", con caratteristiche e funzioni paragonabili a quelle della letteratura scritta nelle società che la praticano (queste "literary forms" sono "relatively formalized", nel senso che esistono "genres clearly recognized in the society" e che a volte sono "regarded as the product of specialist activity"); 2) "generalized historical knowledge"; 3) "personal recollection" ("this kind of sources is much nearer the primary facts than the others") (Finnegan 1996, 127-131).

Altri studiosi condividono in particolare la distinzione tra punto 1) e 3). Richard M. Dorson distingue tra "oral traditional history" e "recollection of first-hand experience as oral personal history" (Dorson in Danielson 1996, 187). Anche Tony Green afferma che la tradizione orale è diversa dalle memorie personali: la prima è una testimonianza basata su ciò che è stato tramandato, le seconde raccontano eventi ai quali è stata presente direttamente la persona in questione (Green in Passerini 1978, 76). Okihiro mette la "personal reminiscence" al centro dell'"oral history", usando i due termini come sinonimi, ad esempio quando dice che "there are several variety of oral documents" e "personal reminiscence or oral history is the most elemental of these".

Importante anche la distinzione tra "oral history", "oral tradition", "folklore" e "elitore". Qui lo stesso Okihiro ci restituisce ciò che le caratterizza e le apparenta: "Oral history is the recollection of a single individual who participate in or was an observer of the events to which s/he testifies. (...) When oral history is passed on to another person usually of a succeeding generation in that family or lineage,

it becomes oral tradition. Thus, oral tradition is derived from a transmission of testimony vertically. If that tradition spreads horizontally to a wider, definable group of people, it is referred to as folklore or *elitore*, depending on the social class of the group” (Okhiro 1996, 204).

William Moss propone di distinguere gli "oral documents" in "performance with a prepared script" (ad esempio un discorso pubblico), "recording of spontaneous speaking", "recording of an interview" (dove "historical information insight and opinion are sought deliberately and are deliberately preserved as a historical source") (Moss 1996, 115). Slim e Thompson si concentrano sull'ultima categoria, proponendo un'utile classificazione delle tipologie di *interviews* esistenti: "life story interviews" (ovvero "story of someone's life in all its dimensions"), "family-tree interviewing" (con una serie di individui o più generazioni appartenenti alla stessa famiglia), "single-issue testimony" ("focus on a specific aspect of the narrator's life"), "diary interviewing" (cioè una sorta di diario orale), "group interviews" (interviste condotte con più persone contemporaneamente (Slim, Thompson 1998, 115)). Dunaway aggiunge, facendo riferimento a tecniche in uso soprattutto tra i sociologi, la "deep interviewing" ("multilayered process of recounting individual experience"), e la "fixed focus interviewing" (che richiede l'uso di questionari) (Dunaway 1996, 10). Chiaramente la varietà di tipologie e classificazioni dipende molto dalla varietà di discipline che si sono avvalse della storia orale come tecnica di produzione di informazioni. Altrettanto ampia è la gamma di dati prodotti e ancor di più la gamma di metodologie analitiche possibili.

I.1.4 Tutte per una, una per tutte: la storia orale nell'interdisciplinarietà

Edward D. Ives afferma che "oral history is a technique that may be used for a variety of purposes" (Ives in Danielson 1978, 189). Ciò è senz'altro vero, come dicevamo poc'anzi. A maggior ragione sarà importante essere consapevoli tanto delle similitudini quanto delle distanze che intercorrono tra discipline quando esse si trovano ad utilizzare storie orali. Ronald Grele, studioso molto attento ai possibili e già effettivi intrecci tra discipline nell'analisi delle storie orali (a suo

parere assolutamente fruttuosi), è convinto che a distanziare la storia orale da antropologia, psicologia e folklore sia innanzitutto l'attenzione alle visioni/concezioni della storia.

Le differenze ad ogni modo riguardano tanto il momento della raccolta, quanto la fase di analisi e quindi di costruzione del testo teorico-critico. Per fare un esempio, a differenza degli storici, i sociologi tendono ad utilizzare il metodo del questionario durante le interviste, oppure nella costruzione di un testo teorico-critico si può prediligere un approccio più antropologico-psicologico e quindi approfondire la vita di un singolo individuo, o invece accogliere la tecnica suggerita dalla sociologia e citare varie interviste in modo da comporre una sorta di affresco, e così via... (Thompson 1978, 45).

Tra le discipline più vicine alla storia c'è senz'altro l'antropologia: rispetto alla dimensione orale, le tecniche di ricerca sono coincidenti ma gli studiosi delle due discipline vanno in cerca di informazioni differenti. Gli storici cercano il fatto storico, gli antropologi cercano "structure and variety of a society or culture as manifested by representative individual's world view, cultural traits, traditions". Generalmente si può dire che i primi pensano l'intervistato in qualità di testimone d'un fatto storico, mentre i secondo lo considerano "bearer" della sua cultura o tradizione.

D'altronde c'è da dire che negli anni recenti le due materie si sono reincontrate: entrambe hanno dedicato maggiore attenzione all'interazione linguistica e alla relazione tra studioso e intervistato/narratore (Dunaway 1996, 10).

Interessante l'approccio di Elizabeth Tonkin che distingue il metodo analitico storico e quello antropologico dalle domande che si pongono di fronte alle storie orali: i primi si chiederanno "che cosa è accaduto in questa società?", mentre gli altri si interrogheranno su ciò che consente ad una società d'essere tale, cosa le permette di funzionare e in cosa consiste l'esserne membro (Tonkin 1978, 89). Secondo Ewart Evans le due discipline oggi non sono più così distanti: prima l'antropologia usava fonti orali, e la storia no; l'antropologia guardava agli "elementi inconsci o irrazionali", e la storia no... ma ormai, possiamo considerare anche l'antropologia pienamente parte della fondazione della storia orale (Ewart Evans 1996, 11).

Anche col folklore è possibile rintracciare similitudini e differenze. Molto elementarmente possiamo dire che "the oral historian interviews while the folklorist in the field collects" (Dorson 1996, 289). Jeff Todd Titon, studioso di folklore, afferma invece che "interest of the folklorist is not "the historical accuracy of the life narratives" but "the formulaic ways in which they are expressed and represent motifs and tale-types of tradition" (Titon in Dunaway 1996, 13). Come nel caso dell'antropologia c'è qui una maggiore attenzione alla cultura e all'individuo in quanto "culture-bearer" e c'è maggiore attenzione al testo orale come performance e narrativa, la ragione di ciò sta però nel fatto che interessa in primis la letteratura tradizionale orale ("oral tradition"). Chiaramente una differenza che intercorre tra "folklore" e storia orale, è che la seconda può occuparsi anche del così detto "elitore", il quale è escluso dalla prima disciplina. Inoltre i "folklorists" cercano lo straordinario (gli "anecdotes"), l'ancestrale (come nelle "family saga") e il simbolico racchiuso nelle "legends", considerando l'"oral narrative" come una vera e propria forma d'arte. Aspetti in comune però non mancano affatto: la storia orale post *linguistic turn*, con il suo focus linguistico e narrativo, con il peso che dà non solo alla verità storica ma alla verità soggettiva, coscienziale, dei protagonisti della storia, cerca esplicitamente un contatto con l'approccio di altre discipline, tra cui il "folklore", visto che "what the oral folk historian wishes to record is not the plain unvarnished fact, but all the notions, biases, and reactions aroused by the supposed fact, for in them lie the historical perspective of the folk" (Dorson 1996, 290-291).

Discipline come gli *Women Studies* e i *Gender Studies*, ma pure gli *Ethnic Studies*, la *Ethno-history* e gli *American Studies* fanno ampio uso delle storie orali, *Women Studies* e *Gender Studies* con l'obiettivo di narrare le vicende delle donne della *working-class* (le cui autobiografie e memorie vengono costruite sulla base di dati raccolti oralmente); *Ethnic Studies*, *Ethno-history* e *American Studies* con il desiderio di preservare la storia delle minoranze, (in special modo, per quanto riguarda gli USA, quella delle comunità immigrate o inglobate forzatamente nel contesto statunitense). In questo caso la vicinanza con la storia orale è evidentissima, specialmente nella sua vocazione sociale: "Oral history is not only a tool or a method (...) it is also a theory of history which maintains that the

common folk and the dispossessed have a history and that this history must be written” (Okiihiro 1996, 201).

Infine la storia orale condivide una vasta terra di frontiera anche con la "Literary history", per via di produzioni direttamente collegate all'oralità come la letteratura orale antica, le biografie così dette "orally sourced", la storia letteraria basata su interviste orali a professionisti del campo, ecc.; ma pure per via di temi che riguardano entrambe le discipline come la dimensione linguistica e socio-linguistica o il processo collaborativo tra intervistatore e narratore (Dunaway 1996, 13). Ma la terra di frontiera tra storia orale e letteratura abbraccia anche molti altri aspetti, come proveremo a mostrare in seguito.

I.2 “Più *oral* o più *history*?” Dibattito sulla natura autobiografica, intersoggettiva e narrativa delle storie orali

I.2.1 Alla ricerca della (s)oggettività perduta

Come si è accennato nel capitolo precedente uno dei temi più controversi nel cammino della storia orale è stato quello dell'oggettività. Poiché la Storia era ritenuta scienza alla ricerca dei Fatti, della Verità, scevra da piccolezze quotidiane e visioni parziali¹, ci si chiedeva che validità potesse avere per essa la raccolta di commenti e ricordi di individui insignificanti, individui ancora in vita e in effetti già dimenticati dall'hegeliano Spirito, che solo nella grandezza degli Stati e delle Nazioni poteva accettare di farsi carne.

Per la Storia gli unici documenti affidabili erano quelli scritti e prodotti nel passato, non i racconti orali di persone contemporanee a chi fa ricerca. Persino *memoir* e autobiografie venivano considerati oggettivi esclusivamente in virtù della loro natura scritta, mentre la storia orale che, per “condizione di esistenza”,

1

“Deciphering documents and piecing together the past from written records (...) left us with a history that was narrow in content and often uncritical in method. The personal accounts which remained to us represented only a narrow range of social and economic viewpoints tending to concentrate on what was public and political at the highest levels of society. Daily life, insofar as it was chronicled through parish and census records and the detailed surveys of Booth and Rowntree, was passed through the filter of bureaucratic form scrutiny”. (Bornat 1998, 190).

costruisce le sue fonti, veniva vista con la massima diffidenza (Passerini 1978, xvii).

Soggettività e oggettività venivano ritenute incompatibili. Gli storici orali per comprendere a fondo la natura della loro disciplina e permetterne l'affermazione hanno dovuto mettere in discussione il fondamento scientifico dell'oggettività su cui si basava la disciplina madre. E l'hanno fatto in primis mettendo in luce la dimensione soggettiva che riguarda inevitabilmente tanto i documenti orali che quelli scritti: tutti i documenti storici in quanto prodotti dagli umani sono frutto anche dei loro giudizi o comunque delle loro ideologie, e sono fatti per un "pubblico". Cioè nessun documento è oggettivo, tutti sono "parts of a human communication system which consists of a network of elements within a pervasive environment over time" (Okihiro 1996, 202).

Dunque già abbiamo individuato due "presenze soggettive" nel documento scritto: mittente e destinatario. Ma c'è anche un altro soggetto: lo storico che analizza il documento. La storia orale, concentrata nell'arringa in difesa della sua validità, inciampa nella figura dello storico e capisce che è essenziale soffermarvisi: tanto per l'oralità quanto più in generale per la disciplina nella sua interezza.

La presenza dello studioso e il valore di questa presenza è stato variamente interpretato, ma nella maggior parte dei casi si è andati identificando una "partecipazione" di qualche tipo dello studioso al processo di produzione della storia: "nel caso di informatori viventi lo storico è necessariamente partecipe della loro testimonianza", e ancora "partecipazione (...) significa guardare, parlare, coagire come personaggi del presente reale in modo da astrarre da queste attività delle norme o generalizzazioni che le spieghino o ne diano ragione" (Tonkin 1998, 91). Dunque la documentazione prodotta "risulta innegabilmente segnata non solo dallo sguardo [dello studioso], ma da tutte le scelte fatte nel corso e nella preparazione delle interviste" (Passerini 1978, xvii). Anche lo studioso è un soggetto, e influisce sulla produzione storiografica portandosi dietro teorie che si inseriscono nella circolarità di domande e risposte, nonostante da alcuni le prime vengano ritenute più "neutrali" (Tonkin, 1978, 91). Anche lo studioso è umano, così umano da non essere neppure consapevole a volte di quanto il suo stesso inconscio incide nell'interpretazione

della storia.² Dunque possiamo serenamente affermare, assieme a un grande storico come Thompson, che ebbene sì, in nessun documento e tanto meno nei documenti orali, esiste l'oggettività. "Nessun dato può essere considerato come un fatto incontaminato": "non esiste una netta dicotomia tra due tipi di dati, gli uni personali, soggetti a giudizi di valore e deformazioni, gli altri oggettivi e incontrovertibili. Tutt'al più esiste un continuum" (Thompson 1978, 33).

Affermata una tale rivoluzione, alcuni storici orali hanno deciso di non fermarsi lì, di andare ancora più a fondo, di abbracciare ancor più pienamente il concetto di soggettività appena definito, di non limitarsi a sottolinearne la presenza in tutte le discipline storiche per "difendere" la validità di quella orale, di far emergere ancor più audacemente la speciale presenza del soggettivo nella storia orale e di affermare che proprio in ciò risiede la sua più grande ricchezza. Mentre alcuni vedono questa ricchezza del soggettivo nel poter verificare, chiarificare e correggere il documento storico nel vivo della sua produzione³, altri vedono la ricchezza del soggettivo proprio nella presenza della complessità stratificata e ambigua delle personalità, nel nascosto significato ideologico e psicologico e persino nella possibilità dell'errore:

Oral sources (...) [have] a different form of reliability that lay precisely in their subjectivity. By including error, imagination, and desire, oral sources reveal not only the history of what happened, but the history of what it meant; meaning (revealed by narrative and linguistic form), rather than "fact" is what makes oral history different, and a necessary tool for the history of subjectivity. (Portelli 1996, 399)

2

Ronald Grele "has presented his analysis of two interview for their "underling structure of consciousness" in order to reveal how the informants construct their own past". Ma "his argument also raises the interesting aspect of the use/interpretation that the historian wants to make of an interview and that may be at an equally subconscious level as the informant". (Lummis 1998, 275-6).

3

"All history depends upon the great use of memoires, autobiographies". Ma "frequently they are absolutely untruthful. Instead oral biographies would be much more trustworthy: the intevviewer knows his stuff and can ask the right things" (Nevins 1966, 36).

Ed ecco che con la possibilità dell'errore, con la dimensione dell'immaginazione e del desiderio, con il potere creativo delle soggettività, emerge inevitabilmente la natura di narrazione, di discorso che caratterizza la storia orale: "il nuovo che [essa] introduce nella storia sono discorsi, il cui riferimento alla realtà può essere molteplice e deve essere decifrato" (Passerini 1978, viii).

I.2.2 Oltre i fatti, ovvero dalla raccolta dei dati all'analisi della narrazione

I documenti di storia orale e i documenti scritti hanno aspetti chiave in comune e diversità profonde. Cambiando alcune caratteristiche della fonte necessariamente dobbiamo apprendere un nuovo metodo di lettura, se ci interessa esplorarne tutti gli aspetti e le risorse. "As history finds expression in story, the oral testimony communicates a variety of truths" (Danielson 1996, 189): dunque nel momento in cui la narrazione soggettiva, le storie della Storia, prendono il centro della scena, la Verità lascia il posto alle verità e il rapporto con il reale si trasforma.

Non tutti gli storici orali scelgono d'avere lo stesso approccio. Una rivoluzione nella rivoluzione è quella attuata dagli studiosi riconducibili alla già nominata *linguistic turn*, secondo i quali "history is not so much a description of reality as it is a set of arguments that create knowledge about the past in a social context", per cui "what is said about an event is interesting as the event itself" (Grele, 1996, 74). Questa attenzione al discorso in quanto tale, e non semplicemente in quanto "contenitore" di fatti, porta a considerare la dimensione linguistica, a individuare una struttura narrativa, e soprattutto a sondare le verità in esse celate.

Gli studiosi che hanno scelto di imboccare questa strada tutta da costruire hanno dovuto apprendere metodologie di analisi proprie di altre discipline⁴, non

4

Secondo Grele "we cannot fully understand or exploit the materials we are dealing with if we remain within the narrow conventions and methods of our own field of specialization". (Grele, 1991, 157-8.

Joyner aggiunge invece che, poiché normalmente uno storico non conosce "semiotics, structural analysis, sociolinguistics, and functional analysis", non può includere nelle sue ricerche

limitandosi più ai fatti ma considerando e imparando a relazionarsi alla dimensione performativa e narrativa.⁵

Dunque per dirla con Kathryn Anderson e Dana Jack:

Realizing the possibilities of the oral history interview demands a shift in methodology from information gathering, where the focus is on the right questions, to interaction, where the focus is on process, on the dynamic unfolding of the subject's viewpoint. (...) this shift of focus from data gathering to interactive process affects what the researcher regards as valuable information. Those aspects of live interviews unavailable in written text – the pauses, the laughter – all invite us to explore their meaning for the narrator (Anderson, Jack 1998, 169).

Se Anderson e Jack ci spingono a notare aspetti non presenti nei testi scritti, come le pause e le risate, che sono parte della performance compiuta dal narratore orale, Peter Friedlander suggerisce invece di concentrarsi sul linguaggio, definendo l'*interview* un processo soprattutto linguistico⁶. Charles

“the history of the folk” e più in generale il folklore: “internal criticism seems irrelevant to a folktale which does not even purport to be true. And what does the historian make of a proverb or a riddle? And songs – even if the historian can find some semblance of meaning in the words, what is the historical meaning of the tunes?” (Joyner 1996, 294). Robin Lakoff, linguista, afferma invece “we must extend our vision beyond what is normally considered “linguistics” proper, and erase some of the boundaries that have been imposed upon our domain: we must become engaged in research that we might be tempted to call “psychology”, or “psychiatry”, or “literary criticism” – anything in fact – but linguistics. Yet if we are going to be serious linguists, we must agree that our field is part of theirs (and vice versa)”, dimostrando che in qualche modo l'apertura verso altre discipline da parte della storia orale ha coinciso e ha sospinto dei cambi nello stesso senso da parte delle altre discipline (Lakoff in Grele 1991, 160).

5

Per Titon “The historical progression has traditionally ignored the role of performance, narrative, and audience, preferring to focus on factual content”. (Titon in Dunaway 1996, 13). Beninson aggiunge: “it's one of the things that historians as a group, have paid very little attention to, they've not analyzed language” (Beninson in Grele 1991, 97).

6

Friedlander dice che la “nature of the interview process itself [is] a problem which occupies the middle (and perhaps hybrid) ground between epistemology and linguistic philosophy, on the one hand, and more orthodox historiography of the interpretation of data as in its creation. And because the interview process is above all linguistic, language itself becomes a methodological problem”. (Friedlander 1996, 153).

Joyner consiglia di concentrarsi su “the degree of explicitness, the use of conventional phrases and formulations, the use of direct vs indirect speech, modes of addressing and referring to other persons, the means of issuing commands and requests, the means of indicating politeness or rudeness, and the means of opening and closing conversations” (Joyner 1996, 296). Grele pone l’attenzione in particolare sui connettivi e sui collegamenti tra concetti, oltre che sulla dimensione più propriamente orale del suono⁷. Per Alessandro Portelli poi “the meaning of the oral history narrative is to be found in its dialogic verbal form originating in the interview” (Portelli 1996, 403).

In ogni caso l’obiettivo è comunque quello di andare oltre la realtà dei fatti, per cercare il significato emotivo, psicologico, ideologico, che dà senso ad azioni, cose, eventi.⁸

Mettendosi sul piano del discorso, non si rimuove la dimensione della realtà dei fatti, ma ci si prova anche nell’analisi di aspetti che si relazionano al reale in modo non lineare.⁹ Ci si imbatte in interpretazioni personali, in inesattezze ed errori, in desideri e immaginazioni irreali. Tutto ciò può essere di grande aiuto allo storico perché gli permette di stabilire quali idee e convinzioni, quali credenze e ideologie, sono diffuse in una certa società durante un determinato periodo.¹⁰ “If a society’s perceived truth is “known” to the investigator to be an

7

Grele ritiene che “It is not linear how to understand: answers to questions never asked, hidden levels of discourse behind the slightest pause or connective, cognitive or ideological links between pieces of information”. In un altro passaggio invece leggiamo “[sentences] may not even be of any sense unless we try to make sense of the sounds themselves”. (Grele 1991, 157-8).

8

Secondo Anderson e Jack “its most general aspects include an awareness that actions, things, and events are accompanied by subjective emotional experience that gives them meaning” (Anderson, Jack 1998, 169).

9

Tonkin, riportando R. Samuel, afferma che anche quando le domande non si pongono su un piano coscienziale, le risposte possono comunque finire per suggerire molte cose in proposito. A volte poi le asserzioni degli intervistati riguardano esplicitamente la loro coscienza. Ma in ogni caso è sempre e comunque rintracciabile “un nucleo di dati incontrovertibili” (Tonkin 1978, 84).

10

“Whether retrospective interviewing is capable of establishing “factual” data, or whether it can only record an “interpretation” of previous facts, structuring the evidence is equally valuable”. “Even if the interviews are “interpretations”, it is still necessary to try to establish how interpretations change through time, their distribution in social groups, and the reality which formed them” (Lummis 1998, 277).

error, is it any less influential upon that society's behaviour?" si chiede Joyner (Joyner 1996, 296). A volte storie "fantastiche" (o tradizionalmente simboliche, leggendarie) vengono sentite e presentate come parte di una "personal narrative", come vere e proprie "personal experiences" (Danielson 1996, 193). Altre volte invece le persone semplicemente mentiranno. Ebbene "non dovremo mai buttar via dei dati soltanto perché sappiamo che non sono perfettamente corretti. Il problema è come interpretarli" (Thompson 1978, 41). Anche l'errore, la fantasia, la bugia, seppur distinte dalla Verità oggettiva dei fatti, sono comunque parte della verità vissuta delle persone e delle società.

Secondo Portelli, "l'attendibilità delle fonti orali è un'attendibilità *diversa*. L'interesse della testimonianza non consiste solo nella sua aderenza ai fatti ma anche nella sua *divaricazione* da essi, perché in questo scarto si insinua l'immaginazione, il simbolico, il desiderio" (Portelli 2007, 13).

Per Joyner, se studiata così, tutta la discussione sulla "unreliability" diventa effettivamente "irrelevant", perché "even if the informant consciously attempt to lie to the interviewer, he cannot help but reveal evidence of his deepest value system – that elusive "why" of his motivation that historians have so long sought". E solo così potremo scoprire "not merely the straight forward truth of history, but also some of the more subtle truths of fiction and poetry" (Joyner 1996, 296).

Anderson e Jack hanno proposto tre livelli di ascolto per individuare le verità nascoste alla cui ricerca vanno molti storici orali. Un primo livello è quello che concerne il "linguaggio morale", ovvero tutti le affermazioni che implicano una valutazione di sé e del sé in relazione alle norme sociali.¹¹ Un secondo livello di ascolto richiede di concentrarsi sui "meta-statements", ovvero tutte quelle affermazioni che non si occupano di descrivere un fatto, quanto piuttosto di

11

"Although very different in tone, these moral self-evaluative statements allow us to examine the relationship between self-concept and cultural norms, between what we value and what others value, between how we are told to act and how we feel about ourselves when we do or do not act that way. In a person's self-judgment, we can see which moral standards are accepted and used to judge the self, which values the person strives to attain" (Anderson, Jack 1998, 166).

commentare quello che s'è appena detto, il proprio pensiero.¹² Infine propongono di fare emergere quella che loro definiscono "logic of the narrative", ovvero la connessione tra i temi trattati, la ricorrenza degli argomenti, la coerenza interna e le contraddizioni del discorso.¹³

Anche Samuel Schragger distingue tra tipi di affermazioni, individuando da un lato quelle riconducibili all'esperienza, che lui definisce "stories" e che hanno uno spiccato carattere di narrazione, e dall'altro quelle riconducibili alla descrizione di luoghi, persone, soprattutto usi (cioè azioni) comuni, collettive. Queste ultime le chiama appunto "descriptions" e sottolinea il fatto che sono "hints at the existence of innumerable plots". Se dovessimo distinguere "stories e "descriptions" con degli esempi potremmo dire che se si afferma "io ho compiuto una certa azione" siamo di fronte ad una "story", mentre se qualcuno afferma "di solito si faceva così", siamo di fronte ad una "description". C'è dunque una certa flessibilità nella costruzione della narrazione in una storia orale, anche semplicemente perché se devo rispondere a una domanda posso farlo in modo aneddottico oppure descrittivo.

Sarà interessante notare come Schragger fa discendere dall'analisi linguistico-narrativa una possibilità di definizione generica: "the connectedness of these forms justifies the belief that what is called "oral history" is a coherent way of conceptualizing reality, a single genre of talk" (Schragger 1998, 297).

A riprendere il termine *genre* è Alessandro Portelli, il quale vede inestricabilmente connesse l'analisi della struttura narrativa e simbolica con la messa in evidenza della molteplicità di varianti, versioni, generi e motivi che caratterizzano le storie orali. È proprio nella riconoscibilità di generi,¹⁴ temi e

12

"Places in the interviews where people spontaneously stop, look back, and comment about their own thoughts or something just said". "Meta-statements alert us to the individual's awareness of a discrepancy within the self – or between what is expected and what is being said" (Anderson, Jack 1998, 167).

13

Anderson e Jack, focalizzandosi sulla "logic of the narrative", notano "the internal consistency or contradictions in the person's statements about recurring themes and the way these themes relate to each other. I listened to how the person strings together major statements about experience so I could understand the assumptions and beliefs that inform the logic and guide the woman's interpretation of her experience" (Anderson, Jack 1998, 168).

14

strutture comunemente condivise che risulta evidente, secondo lui, il link tra personale e collettivo (su cui torneremo in seguito), e di conseguenza il valore ideologico, sociale, storico delle verità racchiuse nelle storie individuali (Portelli 1996, 403). Ruth Finnegan e Elizabeth Tonkin, pur non parlando di generi, parlano però di stili, paragonabili a quelli che è possibile individuare nella letteratura, o nelle arti drammatiche, retoriche e performative.¹⁵ Tonkin in particolare afferma: “ci possano essere molti modi o stili dell’oralità così come esistono nella letteratura scritta o come esistono forme diverse dell’interazione sociale” o ancora “[i testi esistono in] diversi modi o codici, i quali, proprio come i diversi stili di comunicazione letteraria – stile informale quotidiano, metaforico, scientifico, espositivo, ecc. - sono caratterizzati da segni formali e in realtà convenzionali, sebbene siano avvertiti come normali e reali da coloro che sono sensibili ad essi”. E ancora più avanti:

Questo mi sembra il terreno meno conosciuto, e nelle scienze sociali perfino la sociolinguistica sta solo avviandosi in una direzione utile per comprenderlo. Penso che possiamo anche trarre indicazioni dall’analisi letteraria. Un romanzo o un dramma trasmettono significati attraverso la forma stessa: per chi non è al corrente delle convenzioni della struttura proprie ad esempio della tragedia classica francese, la sua forza d’urto emozionale va in parte perduta. La poesia spesso procede per immagini e finisce per avere scarso significato per chi non ne afferma le relazioni simboliche. In una società orale queste caratteristiche sono fissate in modelli precisi, il che

Prendiamo il caso del *testimonio*: qui “most examples (...) showed the same structure, including six definite sections: (1) introduction and background, (2) life and activity in the home country, (3) persecution, (4) escape, (5) exile, and (6) analysis and call to action” e sebbene “the structure seems intuitive, the choice of autobiography was instead cultural and practical” (Westerman 1998, 227).

15

Finnegan afferma “the oral speaker is by definition a performer, and all the arts of drama, rethoric, display, and verbal facility may be relevant in his performance. Furthermore, since speakers vary in these arts, so too will the style, structure, even content of what he says” (Finnegan 1996, 132).

permette a una serie di artisti di ricordare, trasmettere e conservare la conoscenza creando ogni volta una nuova opera d'arte. Per noi è difficile immaginare un'oralità totale, ma dobbiamo pensare che nella nostra stessa società operano ancora alcune delle sue condizioni: ad esempio le convenzioni utilizzate dagli oratori per organizzare i loro ricordi; il ricercatore deve comprendere questi aspetti dell'arte retorica. Si può presumere che sia la posizione di classe sia le tradizioni regionali e occupazionali siano elementi importanti nella formazione di diversi codici che vengono usati per comunicare in diversi contesti. (Tonkin 1978, 92)

La dimensione simbolica, coscienziale, ideologica, più astratta rispetto al dato fattuale, per essere colta, sembrerebbe dunque avere bisogno di un tipo di analisi formale simile a quella propria della letteratura scritta.

Grele sostiene la visione di Tonkin e ne spiega la connessione con la storia, affermando che, ove c'è comprensione della testimonianza come "literary mode", come "narrative", c'è necessariamente la comprensione dell'azione sociale compiuta dal narratore (Grele 1996, 79). Comprendere questa azione sociale significa comprendere come una persona sta al mondo, come si pensa e chi dice d'essere in sé e con gli altri, e in questi dettagli moltiplicati per quanti sono gli umani si gioca la storia.

I.2.3 Soggettività individuali e comuni: le storie orali dal personale al rappresentativo

Abbiamo dunque verificato come al centro della storia orale vi sia la dimensione soggettiva e come una parte degli studiosi di storia orale abbiano abbracciato il soggettivo, abbiano scelto di farlo emergere e di analizzarne la natura ideologica, coscienziale, emotiva, tramite un focus sulle storie orali come discorso e dunque dal punto di vista linguistico e in alcuni casi narrativo.

Le storie orali sono solitamente storie e punti di vista di individui. Almeno questo è quello che potremmo affermare ad una prima occhiata che scelga di mettere tra parentesi le complicazioni. Senz'altro si può dire che quando uno storico raccoglie il racconto di qualcuno, di quel qualcuno è la voce, l'interpretazione e/o la vita che il racconto ha per oggetto. Eppure, nella maggior parte dei casi, lo studioso che si cimenta nella raccolta, avrà in mente un progetto più ampio, un progetto che va al di là dell'individuo protagonista di una delle interviste, nel senso che la ricerca comprenderà più d'un intervistato, o nel senso che comunque essa sarà rivolta all'individuazione di strutture, ideologie, fatti, che riguardano un intero gruppo sociale, una intera collettività, o perché no, persino l'umanità tutta, comunque non un solo individuo. In effetti che gli studiosi della storia orale sono per lo più interessati alle collettività, alle comunità e quindi ai singoli individui. Anche le collettività sono soggettività, e anche le verità in cui le collettività credono sono soggettive. Dunque possiamo dire che gli storici orali vogliono arrivare alle verità delle soggettività comuni partendo dal punto di vista delle soggettività individuali.

Ma, rimanendo nell'ambito della storia orale, quali differenze, quale dialettica, quale percorso unisce queste due inestricabili sfere della soggettività umana?

Proveremo a scoprirlo partendo dalla sfera individuale.

Con questo fine, è significativo tornare ai primi passi della storia orale. Negli USA, ai tempi di Alan Nevins e Luise Starr, le storie orali venivano utilizzate, almeno in ambito storico, come base per la composizione di quelle che venivano definite, come già abbiamo avuto modo di vedere, autobiografie. Oggetti/soggetti di queste autobiografie erano gli uomini di potere, i grandi politici ed imprenditori ritenuti veri artefici della Storia. Pure nel Regno Unito, dove, negli anni '70, si diffondeva enormemente l'uso della storia orale rivolto alla gente comune, era forte il legame con l'autobiografia. Fu in particolare il Centerprise Publishing Project a rendere evidente, in quegli anni, il legame tra l'interesse crescente per i manuali di autobiografia e "reminescence", e l'enorme successo editoriale di "local people's writings" basati su storie orali, in cui la "ordinary people" poteva ritrovare le esperienze di migrazione, lavoro, infanzia comuni a tanti. Anche

dando la propria testimonianza orale, tutti potevano diventare “their own historians and biographers” (Bornat 1998, 192).

Ad ogni modo, al di là della classe sociale cui questi lavori erano dedicati, ciò che più ci interessa è il fatto che avessero tutti al centro la vita di un individuo raccontata dall’individuo stesso, e che, in base a ciò, fossero identificati come autobiografie. Questa denominazione o terminologie ad essa affini, proprie generalmente di opere letterarie, sono rimaste a lungo utilizzate in relazione alle storie orali, venendo variamente intese e re-interpretate.

Il *Popular Memory Group*, ad esempio, usa storia orale e “popular autobiography” come sinonimi (Popular Memory Group 1998, 84). Alistair Thomson ci tiene a sottolineare l’autorialità dello storico ma comunque parla di biografie (Perks, Thomson 1998, xxxv-xxxvi). Titon parla di “life story” (Titon in Dunaway 1996, 13). Luise Starr parla, oltre che di “oral autobiographies” e “life story”, anche di “oral memoirs” e paragona l’utilizzo di queste fonti orali con quello cui normalmente erano destinati diari e lettere private, poiché tutti e tre erano basati sul ricordo, riguardavano le tematiche intime, e approcciavano in modo riflessivo gli eventi.¹⁶ William Westerman definisce il *testimonio*, uno specifico tipo di storia orale, come *life history* e “personal experience” (Westerman 1998, 226). Anche Saul Benison, come Starr, parla di *memoir*, anzi di “autobiographical memoir”, ma in modo meno lineare, introducendo degli elementi di complicazione come il ruolo creativo dello storico (Beninson in Grele 1991, 42-43). Sarà proprio questa relazione a mettere in crisi la denominazione autobiografica. Riportiamo ad esempio la posizione di Okihiro che, senza mezzi termini, afferma “the *Autobiography of Malcom X* is not an autobiography; rather it is the mutual creation of two men, Malcom X and Alex Haley” (Okihiro 1996, 207).

16

“Oral history can capture and preserve life stories that would otherwise be lost, by eliciting oral autobiographies that may run a thousand or more pages. It can fill in the lacunae in our field of learning after another, by eliciting testimony from many on a single topic. It can convey personality, explain motivation, reveal inner thoughts and perceptions – serving school in much the same way as private letters and diaries. An oral history memoir is based on recall, and thus lacks the immediacy of these, but it can be fully as intimate, more reflective, and if the questionnaire knows what to ask, quite as useful to the researcher”. E ancora, “Inviting the comparison with private letters, diaries, and other intimate documents is doubly apropos, for is the gradual disappearance of these in our own time that most often advanced as the reason for the remarkable growth of oral history in the second half of the century” (Starr 1996, 153)

Il ruolo dello storico e la relazione tra intervistatore e intervistato balzeranno al centro delle discussioni teorici. L'ampio dibattito che si svolgerà attorno a questi temi, permetterà non solo di mettere in crisi una concezione che in modo eccessivamente lineare accostava autobiografia e storie orali come racconto che un individuo fa di sé, ma anche di squadernare alcune caratteristiche chiave della disciplina, come vedremo in seguito.

L'interessante studio sul punto di vista offertoci da Samuel Schragger ci permette di avanzare ulteriormente nella riflessione sulle soggettività. Schragger analizza il punto di vista, come concetto letterario, nelle storie orali. Egli motiva questa scelta dicendo che se "it is formally necessary in the construction of a narrative for the teller to have some point of view[,] [s]cene by scene one has to be speaking from somewhere in order to orient the account, to give coherence to the development of the plot". Al principio, il punto di vista può sembrarci restituire la prospettiva esclusiva del *teller*, ovvero del narratore, visto che "as a teller I am so closely aligned with myself as a character that the two roles usually combine in a single point of view", ma guardando meglio ci si rende conto della dimensione sociale implicita nel punto di vista (Schragger 1998, 287). Ci si rende conto di quanto il punto di vista restituito dal *teller*/narratore non sia soltanto il proprio ma anche quello di altri, con cui coincide o da cui diverge, e che può essere restituito con un discorso indiretto o diretto (impersonando le voci altrui).¹⁷

E in base a ciò, Schragger sente di poter dire:

Attention to point of view in the latter sense is an especially good antidote for narrowly autobiographical conceptions of oral history. It shows that, far from dealing only with ourselves when we tell about the past, we incorporate the experiences of a multitude of others along

17

"The point of view [is] a literary concept that at first glance seems to address what is most personal about oral history, namely the particular perspective of the teller, but a closer inspection leads as well to whatever there is about oral history that is most social": "the complicated relationship between the narrator and the events described". "This includes not only narrator's own position with respect to what happened, but also the stances he or she takes towards other participants in the events. (...) And you can do more than speak on their behalf; you can quote them directly and even impersonate their voices or their thoughts" (Schragger 1998, 285).

with our own; they appear in what we say through our marvelous capacity to express other perspectives. (...) [T]he protagonist can as easily be a member of the family, a friend, or an acquaintance (...) some layer grouping like the residents of a community, or yourself along with some other persons. (...) As the action of the narrative progresses, you can change the focus from one character to another (Schrager 1998, 285-6).

Dunque Schrager sostiene la battaglia contro la definizione della storia orale come autobiografia, imbracciando l'arma del punto di vista: non è una autobiografia perché non si racconta mai solo di se stessi in una storia orale, ci sono sempre altre persone di cui si prova a restituire il punto di vista. Sicuramente possiamo concordare con Schrager che, se il protagonista del racconto non è chi lo narra oralmente, non sarebbe corretto parlare di autobiografia. Ma per lo più nelle storie orali il protagonista rimane il narratore, pur avendo accanto nel racconto altri individui.¹⁸ In questo caso è sufficiente la dimostrazione dei punti di vista che dà Schrager per eliminare del tutto quelle che lui definisce "narrowly autobiographical conceptions of oral history"? Davvero nelle autobiografie scritte c'è solo il protagonista/narratore/autore o, ad accompagnarlo, possiamo trovare anche altri "personaggi"? Siamo sicuri che nelle autobiografie scritte veniamo necessariamente a conoscenza solo del punto di vista del protagonista/narratore/autore, o invece non è escluso che ci venga offerta anche la visione che delle cose aveva qualche altro "personaggio"? E poi ancora, nelle storie orali, il punto di vista altrui come può venirci restituito senza passare dal filtro del punto di vista del *teller*/narratore? Come vedremo nella Parte II del capitolo, rispondere a queste domande confrontando direttamente le convinzioni di Scharger con quelle degli studiosi di autobiografia, fa sì che il discorso del primo rimanga comunque molto utile sul piano dell'analisi contenutistica, ma lo rende meno solido di quanto non pretenda d'essere sul

18

Ad esempio "testimony was always in the first person, with episodes concerning third parties – children, siblings, parents – mentioned, but usually only in relation to the speaker." (Westerman 1998, 227).

piano dell'analisi generica, rimescolando le carte rispetto al legame che intercorre tra storia orale e autobiografismi.

Dunque sebbene l'analisi di Schrager possa sembrare a tratti insufficiente ad eliminare del tutto la denominazione autobiografica dagli orizzonti della storia orale, è senz'altro interessante osservare il modo in cui egli fa emergere a partire dalla analisi del punto di vista come concetto letterario, la dimensione relazionale e sociale sempre presente all'interno del racconto dell'individuo.

Oltre a tracciare le relazioni, il punto di vista ci permette anche di tracciare le modalità di identificazione del soggetto protagonista delle storie orali, nella dimensione più ampia dei gruppi.

Chiaramente la relazione con comunità e collettività non è sempre di identificazione positiva, può anche esprimere ambivalenza o direttamente antagonismo¹⁹. In ogni caso, il significato simbolico dell'identificazione è chiave per comprendere le strutture dell'identità nelle tre dimensioni della soggettività (individuale, relazionale e comune).

Trevor Lummis dà un altro fondamentale contributo alla riflessione su autobiografico e soggettività. Il punto di partenza di Lummis è la critica di Michael Frisch a Studs Terkel e alla sua opera *Hard Times*, in cui, secondo Frisch, si crea una immagine forzata, ideologica, della Depressione, tutta volta a rafforzare l'*American Spirit* con storie di successi, o comunque resistenza economica, in realtà assolutamente eccezionali per il periodo. Poi Lummis riporta il commento positivo di Grele alla lettura critica che Frisch fa di *Hard Times*: "Frisch's major insight is to show us how Terkel's respondents in *Hard Times* divorce themselves from history by turning history into biography and thereby personalising events". È relazionandosi criticamente a questa affermazione di Grele che Lummis sviluppa una interessantissima analisi della relazione tra dimensione auto-biografica e dimensione storica, tra individuale e collettivo, tra personale e rappresentativo. Non sono i protagonisti delle storie

19

"I also identify myself with various sorts of groupings for whom I presume to speak as a member, and I have empathy with certain persons on whose behalf I speak out of my understanding of them. My point of view can be given over to representing my characters' relationships to their world and to each other from their points of views, as I perceived them. (...) Identification is only one of the attitudes that is taken towards characters and their actions" (Schrager 1998, 285).

orali raccolte in *Hard Times* a tradire la Storia cercando di trasformarla in biografia, in sequenza di eventi riguardanti la vita di un singolo individuo. È piuttosto vero il contrario ovvero che

in fact individuals are bound to experience history as biography. it seems that most interviews are a mixture of public and private chronology but that on the whole the first is used only where it impinges on the private. (...) [N]arratives tend to be separated into periods on the basis of personal and familial events (...) [P]ublic intrudes mainly where events force a change in private experience as when war forces in occupation, family separation, and geographical movement. (Lummis 1998, 267-8)

Dunque il fondamentale insegnamento che ci trasmette Lummis è che l'unico modo in cui i soggetti possono vivere la Storia è autobiograficamente.

La Storia non può esserci d'altronde se annulliamo i soggetti e le loro visioni peculiari. Piuttosto essa si costituirà dell'assieme dei soggetti stessi, e dell'assieme e delle sintesi delle loro visioni ²⁰.

Pertanto "if oral evidence is to move from a form of biography to an historical account, it must proceed from an individual to a social experience". Come? Un metodo tanto semplice quanto efficace è raccogliere quante più interviste è possibile, facendo poi un lavoro di "cross-reference" (Lummis 1998, 277), che è fondamentale anche perché l'esperienza di un individuo assume un senso solo in relazione all'esperienza altrui (Schrager 1998, 288).

Sarà necessario continuare ad approfondire questo aspetto, perché "there are enormous advantages to be gained if these accounts are as fully biographical as is practicable (...) [and] [n]evertheless, the problem at the heart of using the

20

Questo Saul Beninson ce lo rende chiarissimo con un esempio : "you know, you get a raw of statistics and the statistics say that workers in mines die of blacklung at age thirty-five. What does that mean in an individual life? This is where the process of history is. It makes history far more difficult" (Beninson in Grele 1991, 80).

interview method in history still remains that of moving from the individual account to a social interpretation” (Lummis 1998, 282).

Altre tracce del passaggio da individualità a realtà collettive, emergono tramite una lettura linguistica e narrativa volta a svelare la dimensione ideologica e culturale che è per definizione comune a più persone. Beninson, ad esempio, afferma che “we carry our history in our language” e che “this is the most social aspect of our heritage” (Grele 1991, 97). Secondo Portelli poi, “the use of socially shared genres and motifs bridges the gap between the individual and the collective, thus contributing to an answer to the question of representativity” (Portelli 1996, 403): nella scelta del “genere” narrativo e di tutto ciò che concerne la struttura linguistico-narrativa dell'*interview*, troviamo traccia non solo dei significati impliciti che l'*interviewer* ci sta trasmettendo, ma pure del legame indissolubile con la cultura in cui egli è immerso. Il che spiega la “tendency of speakers to conform to certain unique patterns of speech”: gli individui sono legati a una certa cultura e provano, esprimendosi seguendo determinati schemi narrativi, a mantenere “their ethnic and class identity” (Okihiro 1996, 207).

Come abbiamo potuto verificare, l'interconnessione tra esperienza individuale e comune all'interno del testo orale è permanente, anche quando esso racconta in primo luogo la vita del solo narratore. C'è un continuo dialogo tra individuale e collettivo, anche perché la versione che di un evento ha una persona è necessariamente legata alle versioni che di quello stesso evento hanno gli altri: una narrazione non può mai essere presa isolatamente perché si perderebbe di vista il “narrative environment” cui ogni racconto singolo appartiene.

Cerchiamo ora di avanzare ulteriormente nell'analisi della dimensione collettiva, tornando ancora una volta all'analisi del punto di vista. Come già accennato, ci sono molteplici connessioni e interazioni tra l'io e i gruppi a cui l'io si sente di dare voce. Esse incidono sia nella strutturazione delle storie, sia nella formazione del senso. Nella propria *narrative*, un individuo racconta il suo punto di vista, ma anche quello degli altri (sempre dalla sua prospettiva però). Inoltre, quando l'io ritiene d'avere un'opinione in comune con gli altri, tende a parlarne come della “nostra” opinione, non più solo della “mia”. Ciò indica uno schieramento, una identificazione con un gruppo, i cui confini rimangono però ancora ambigui.

Chiaramente anche le divergenze sono pienamente segnalate nel discorso quando ci sono visioni contrastanti. E anche le divergenze ci possono indicare una strutturazione relazionale e sociale. Per dirla con Schrager dunque:

the challenge posed for oral historians is to recognize significant instances of agreement and disagreement in testimonies and to trace their distribution, this pattering of sentiments is direct evidence of the way feelings have been structured within the society. (Schrager 1998, 289-290)

Questi sentimenti strutturati socialmente hanno una qualità simbolica che permette d'andare al cuore della dimensione sociale che si cela nella storia orale ed è fatta di identità individuali, espresse nell'"io", ma anche di identità comuni, espresse nel "noi" (Schrager 1998, 297-8), cui questo "io" afferma d'appartenere, mentre con il suo stesso discorso contribuisce a costruirle. D'altronde l'identificazione in dei "noi", seppur non esplicita, è inevitabile, poiché "personality can only manifest itself in a cultural guise and (...) no psychological interpretation, no matter how ambiguous, can avoid dealing with the cultural encapsulation of personality" (Mintz 1996, 304). L'essere immersi e indistricabilmente legati ad una cultura comunque, non significa certo esserne completamente determinati. Tutti proveniamo da una cultura e agiamo in una società. Allo stesso tempo tutti possiamo fare delle scelte che contraddicono la cultura da cui proveniamo, e sono originali rispetto alle scelte che la maggior parte delle altre persone compiono in quella società.²¹

Il legame personale-culturale è in conclusione sempre e variamente fondamentale, è sempre vivo dal momento della creazione di una storia orale fino alla sua interpretazione/ascolto, ed è sempre cangiante: "A narrative's significance, like its form and its fate, can only emerge as the past passes into the present. Its meaning can never be settled" (Schrager 1998, 298). In questo sta il

21

"Culture, conceived of as a responsibility of prescribed opportunities, and society, conceived of as an arena of maneuver, may be highlighted by the opinions of a single informant silhouetting his or her distinctive experience against the backdrop of our knowledge of the group" (Mintz 1996, 304).

suo significato, presente e passato, mitico e storico, sociale e personale, unico e universale.

I.2.4 Soggettività relazionali: il tu-io dell'*interview*

È il momento di concentrarsi sulla figura del *listener*, che non è rappresentato in primo luogo dal pubblico più ampio di persone che potrà accedere all'ascolto della registrazione della storia orale (o che potrà leggerne la trascrizione), né è in primo luogo la comunità del narratore, spesso presente mentalmente, sentimentalmente, a volte persino fisicamente alla narrazione. Il primo *listener* è l'*interviewer*, lo storico orale, o comunque più in generale lo studioso che raccoglie l'intervista.

Come abbiamo già accennato, uno dei meriti della storia orale è stato quello di mettere in evidenza il ruolo dello storico.²² Se in origine questo era stato evidenziato in relazione a tutta la ricerca storica, per difendere la disciplina dall'accusa di non essere oggettiva, in seguito è rimasto uno dei grandi temi di dibattito tra gli storici orali. Proprio perché nel momento della produzione del documento orale, non c'è solo l'*interviewee*, c'è anche l'*interviewer*. E allora forse questo termine non può essere sostituito linearmente con quello di *listener* perché egli non ascolta soltanto, ma prende parte attiva (e creativa, suggerisce Beninson) nella storia orale. Come dobbiamo considerare dunque la storia orale? Si può dire che siamo di fronte ad una costruzione egualmente e paritariamente condivisa da storico e narratore? O addirittura che la direzione, e dunque la vera matrice dell'intervista, è da cercarsi nelle domande dello studioso che in alcuni casi strutturano solidamente la storia? O invece avevano ragione Nevins, Starr e

22

È giusto dire che riconoscere il ruolo dello storico non è stato scontato neppure per gli storici orali. Bornat ad esempio racconta: "Looking back to the early seventies what seems remarkable now is the fact that we oral historians took so long to realise that what we were involved in, was a two-way process. It was a relationship with people who were parting with us something which was personal and often very private. Too many of us saw the interview as just another source of evidence to be extracted". "Inevitably it was the interviewee who reminded the historian that this was a shared experience" (Bornat 1998, 191).

tanti altri, e siamo di fronte ad un'opera autobiografica²³? Insomma oltre all'io-noi che emerge nei racconti, c'è anche un io-tu/tu-io che li fa nascere?

Queste ed altre domande, riconducibili alla così detta "reflexive issue", hanno riguardato e riguardano tanto la fase di produzione della documentazione orale (come impostare una *interview*?), quanto la fase di analisi e interpretazione (come valutarla?). Sono in effetti domande che ci riportano al cuore della discussione sulla comprensione della natura della storia orale, una discussione essenziale per impostare la ricerca sul campo e la ricerca teorico-critica.

Nell'approcciare la riflessione sulla soggettività relazionale che vive nell'intervista, non dobbiamo dimenticare ciò che in particolare Schragar, con il suo lavoro sul punto di vista, ha fatto emergere: all'interno della storia c'è sempre una dimensione relazionale e sociale²⁴ e le narrazioni nascono da un "narrative environment", separatamente dal quale esse non sono pensabili. Detto ciò, si tratta ora di comprendere meglio come la dimensione relazionale vive nel momento stesso di produzione del documento orale, appunto senza dimenticare che le narrazioni nascono sempre da interazioni.

La relazionalità non implica necessariamente uguaglianza, ma implica certamente un grado variabile di reciprocità. Cioè non solo dobbiamo verificare se l'*interviewer* influisce sull'*interview* e quindi sull'*interviewee*, ma dobbiamo anche accertarci che in una certa misura si possa seguire anche il percorso inverso, che lo studioso sia in qualche modo influenzato dall'attività condivisa e dall'individuo con cui la vive.

23

Starr parla addirittura di "oral author", mentre Saul Beninson (1967, 1996, 146) si rifà all'opera e all'interpretazione di Nevins e Starr parlando di autobiografie orali o *memoir* orali – anche se allo stesso tempo mette già più in evidenza il lavoro dello storico arrivando a parlare di "mutual creation" (Starr 1996, 42).

24

"Insofar as the documentary enterprise makes recollection appear to be a preeminently personal phenomenon, the product of an individual and an interview, we are deterred from realizing that account begin and evolve in the course of social life and come to listeners, reserchears, and readers bearing the imprint of earlier interactions. Oral testimony is full of messages about these social realities -messages which often are noted intuitively, and can be grasped more sistematically once the narrative character of the testimony is taken seriously" (Schragar 1998, 285).

Innanzitutto è bene considerare la distanza socio-culturale che intercorre tra *interviewer* e *interviewee*: possono provenire da luoghi, lingue, strati sociali e generazioni completamente diversi; possono appartenere alla stessa comunità; possono addirittura essere della stessa famiglia. A prescindere da quale sia il caso in questione comunque, distanza e punti di incontro influenzeranno sempre l'intervista. I pro e i contro ci sono in tutte le situazioni: una eccessiva lontananza può tradursi in una incomunicabilità; una eccessiva familiarità potrebbe generare delle omissioni, perché l'*interviewee* può sentirsi in imbarazzo a parlare apertamente di certe sfere della vita con un conoscente stretto, o invece può dare per scontato elementi importanti, convinto che non ci sia bisogno di ripetere cose di cui l'*interviewer* si suppone sia già consapevole.²⁵ Solitamente comunque, l'intervista è un vero e proprio dialogo tra linguaggi, ma anche tra concezioni e categorie differenti, almeno secondo Friedlander. Lo storico statunitense, in particolare lavorando con uno dei suoi *tellers*, Edmund Kord, sindacalista, si rende conto che l'intervistato per rispondere alle sue domande ha bisogno di fare uno sforzo. Deve comprendere e partire dalle concezioni e dalle categorie implicite nelle domande, che sono proprie dello studioso ma inusuali per lui: "Kord's cognitive process did not organize his perceptions along such lines", "[a]nd it was here that a real dialectic unfold in the course of which we collectively shaped both concept and perception, batting ideas and observations around, exploring their significance, and conceiving new questions as material developed". Ma Friedlander dice anche: "Such an organization of perceptions, drawn from the complex welter of memory, was precisely what I asked of Kord". Pertanto l'obiettivo è far emergere nell'intervista non solo le strutture/categorie dell'intervistatore ma sviluppare un dialogo in cui l'intervistatore, a partire dalla sua percezione, possa comprendere e far emergere le strutture/categorie dell'*interviewee* in un dialogo che sarà forgiato nell'incontro (Friedlander 1996, 156).

Okihiro è più drastico, e pur riconoscendo l'influenza che ha sull'intervista la relazione con l'*interviewer* e la collettività di provenienza, ritiene che la visione dell'intervistato debba emergere limpida e ripulita dai condizionamenti esterni

25

Kikumura parla in questo caso di *insider interviewer* (Kikumura 1998, 140).

(Okiihiro 1996, 208). Quello che interessa allo studioso è comunque solo la visione dell'*interviewee* (la quale necessariamente deve essere ricavata tramite un processo dialogico), non il dialogo tra la concezione di quest'ultimo e quella dell'*interviewer*.

Radicale in senso contrario è Marjorie Shostak, la quale non solo riconosce l'influenza dell'*interviewer* ma la considera assolutamente chiave, tanto che addirittura si chiede se sia possibile ritenere una storia orale *personal narrative* (cioè racconto autenticamente ascrivibile alla persona che lo narra). Alla domanda "How dependent is a personal narrative on a particular interviewing relationship?", Shostak risponde, a partire da un dialogo con Vincent Crapanzano, che le "personal narratives do not exist independently of the collaborative process involved in their collection. People's stories are not in final form, shape, and content, waiting patiently for a glorified mechanic (i.e. biographer, anthropologist, or the like) to open their "verbal tap", allowing the performed story to escape". Poi aggiunge, "instead, an interviewing is an interaction between two people: one, with unique personality traits and interests at a particular time of life, answers a specific set of questions asked by another person with unique personality traits and interests at a particular time of life" (Shostak 1989, 402). È interessante notare come Shostak non ammetta lo studioso di nessuna presunta imparziale neutralità: anch'egli è un essere umano, con peculiari caratteristiche e la cui attenzione è più protesa verso alcuni aspetti anziché altri. Esattamente come l'intervistato. Le idee di partenza di entrambi sono soggettive e i due individui creano un momento di incontro tra queste idee, che è anche un momento di incontro tra sentimenti, emozioni, insomma tra due interezze (che lo si riconosca o meno). C'è in atto un processo empatico. Una volta riconosciuto ciò, crolla definitivamente la vecchia visione dell'intervistatore disinteressato che produce una documentazione intonsa, pura. Tanto che alcuni, come Terkel, osano chiedersi se parlare con l'*interviewee* alteri la visione che della vita e di se stesso ha lo studioso (Terkel in Grele 1991, 78), e altri come Kikimura osano rispondere che sì, per quanto la riguarda sì: raccogliere storie

orali ha contribuito alla ridefinizione della sua idea di sé, della propria famiglia e comunità.²⁶

Dunque possiamo affermare che l'intervista è "a kind of social transaction in which each party has a direct, though perhaps indeterminate, effect upon the other" (Hoyle in Hoffman 1996, 91). Di volta in volta sarà utile però provare a determinarlo, a leggere il tipo di influenza reciproca, ma distinta, che si crea in una intervista, e le sue ragioni.

Se la dimensione relazionale non è soltanto nella storia e prima della storia, ma è innanzitutto attorno alla storia orale nel momento in cui viene prodotta, allora a seconda dell'occasione e del momento, del tu-io/io-tu unico che si realizza in una determinata intervista, la storia sarà almeno leggermente diversa. Cioè, pur essendoci una dimensione di vissuto sic et simpliciter (il famoso dato fattuale), e pur essendo il vissuto magari già raccontato mille altre volte ad amici e familiari che a loro volta hanno condiviso storie simili, ci sarà una dimensione di creazione ex-novo che ha a che fare con la soggettività relazionale in azione in quella specifica intervista.²⁷ Si può parlare di "creative representation" (Portelli, 1991, 404) o di "creative activity", ma comunque un'intervista finirà sempre per creare "new meaning and new worlds" (Mace 1998, 393), non solo per trasmettere "something ready-made from our experience or thinking".

Il processo di creazione e significazione, di "meaning-construction", è molteplice. Per quanto riguarda il *teller*, esso si dà su due livelli: da un lato tra narratore e evento narrato (ovvero la sua esperienza di vita), dall'altro tra narratore e

26

Kikumura racconta: "I was able to reshape many of the negative images that society had ascribed to people of color and I was drawn closer to my mother, my family, and my community. (...) I began to reexamine and reinterpret old belief I held about her and, finally, to redefine my own self-concept within a more positive framework" (Kikumura 1998, 144).

27

"It is a common illusion to think that (...) narrators are creating their accounts for the first time in the course of the interview. In any such performance there is new and unique creation: in the combination of words, the association of ideas, the ordering of incidents and much else besides, including, perhaps, the production of entirely new narratives. In all of this the oral historian has a participation role. But (...) in most circumstances of storytelling, most of what is told has been said before in a related form. (...) In the form that the oral historian is likely to encounter it, the story has already undergone the progressive structuring of detail that accompanies retellings (Schrager 1998, 284-5).

evento narrativo (che implica una sua responsabilità verso il *listener*) (Borland 1998, 320).

Visto che abbiamo definito che il processo creativo e di significazione riguarda anche lo studioso, sarà lecito chiederci in che modo. Applicando la stessa logica usata in relazione all'*interviewee*, possiamo presupporre che esistano due livelli (non contemporanei) di "meaning-construction" anche per l'*interviewer*: uno in relazione all'evento narrato nel mentre dell'evento narrativo, l'altro in relazione all'evento narrato ma a posteriori rispetto all'evento narrativo. Il primo si dà quando, nel vivo dell'intervista, lo studioso decide di dare un certo significato e valore a quello che gli viene detto, e, a partire da ciò, sceglie quali temi e/o domande proporre al narratore. Il secondo si dà quando lo studioso, completate le ricerche sul campo, si dedica ad analizzarle, ricostruirle o comunque utilizzarle a seconda delle necessità dettate dall'opera che ha intenzione di realizzare.

Possiamo pertanto individuare almeno due narrazioni distinte: la storia orale (la forma della registrazione rimane la più simile all'originale "dal vivo"; già la trascrizione subisce una certa trasformazione, essendo una "traduzione" dal mezzo vocale al mezzo scritto), e l'opera storiografica che la comprende (nella maggior parte dei casi solo in forma indiretta o comunque parziale), ricontestualizzandola.

Troviamo traccia di questa distinzione tra narrazioni in alcuni autori. Finnegan parla di una "second-level narrative" basata sulle "oral personal narratives" ma scritta e posta in un differente ambito espressivo: ciò trasformerà necessariamente la narrazione di primo livello (Finnegan 1996, 328). Okihiro individua addirittura quattro documenti differenti: la registrazione, la trascrizione e eventualmente traduzione, il testo rivisto dall'intervistato, l'*examination* dello storico (Okihiro 1996, 208). Secondo Tonkin il "dato orale" è destinato a subire una prima trasformazione attraverso la comprensione attiva del ricercatore e una successiva attraverso la trascrizione, modificandosi innanzitutto nel livello di astrazione che lo caratterizza (Tonkin 1978, 92). Anderson e Jack si raccomandano di tenere separate fase di ascolto e fase di analisi: il processo di analisi dovrebbe in effetti essere sospeso o almeno rimanere subordinato a quello di ascolto (Anderson, Jack 1998, 161). Anche Finnegan concorda sul fatto che sarebbe sbagliato introdurre elementi di

interpretazione durante la narrazione perché peserebbero troppo sul naturale scorrere del discorso. Inoltre, spesso, quando il secondo-livello narrativo si sovrappone al primo, lo fa a partire da concezioni prepotenti e presuntuose per cui la verità profonda e “segreta” della narrazione originale può essere conosciuta e svelata, persino al narratore stesso, soltanto dai mezzi teorici dello studioso. Diverso è quando viene organizzata una seconda sessione di incontro, in cui lo studioso torna su quanto detto dal narratore, offrendogli i suoi commenti analitici, un incontro insomma in cui il *listener* diventa a sua volta *teller* e viceversa (Finnegan 1996, 328).

Considerare questi molteplici livelli di narrazione ci porta evidentemente a riconsiderare quanto detto sulla presenza di *interviewer* e *interviewee* nelle storie orali: chiaramente il peso dell’uno e dell’altro dal punto di vista del processo creativo varierà se consideriamo la narrazione di primo o secondo livello. Ma in tutte e due i casi sarà comunque negoziabile e dipenderà dalle scelte di entrambi.

Le scelte dello studioso incideranno molto sull’equilibrio delle due presenze, sia nel momento dell’intervista, sia nel momento della lavorazione ulteriore, e in entrambi i casi egli dovrà chiedersi come garantire allo *speaker* “interpretative respect”, senza abolire la propria interpretazione della altrui narrazione (Finnegan 1996, 322).

Siamo di fronte ad un altro grande dibattito nell’ambito della storia orale: qui si gioca la *balance* tra “oral e history”, cioè fra voce dell’*interviewee* e dell’*interviewer*, e tanti sono stati gli equilibri scelti (Portelli 1996, 404).

Vediamo in primis come questa *balance* è stata trovata nell’impostazione delle interviste.

Per Morrissey è meglio lasciar parlare l’*interviewee*, in fondo “it’s his show”, e dedicare la massima attenzione all’ascolto, facendo solo domande aperte, formulate in modo da non indurre a rispondere in un certo modo piuttosto che in un altro (Morrissey 1998, 107). Friedlander ritiene al contrario che “the historian must counterpose his *intensive* approach to the *extensive* narrative that tends to be the spontaneous response of most informants”. Ad ogni modo Friedlander sembra dare per assodato che comunque lo *speaker*, a prescindere dall’impostazione dell’intervista, tenderà a narrare liberamente (Friedlander

1996, 170). Secondo Bozzoli, se l'intervista è troppo strutturata la creatività e dunque la soggettività dell'*interviewee* svanisce (Bozzoli 1998, 151-2). Un'intervista spontanea, anche se meno chiara o corretta, può produrre del materiale molto più interessante perché rispecchia maggiormente la coscienza del narratore, mentre, facendo troppe domande o usando un questionario, le interviste sono più ricche di dati fattuali ma più povere qualitativamente: usando l'intervista strutturata, gli *informants*: "told us about the ages and dates of birth of each member of (...) [their] families, for example, but informants failed to take the opportunity to make their own statements, answer their own questions, lead the interview, or give their own opinions. The interviews became less interactive, more one-sided. Subjectivity vanished". Paul Thompson propone di valutare la strutturazione dell'intervista a seconda di chi si ha di fronte: è giusto non interrompere mai un racconto e fare il possibile per lasciarlo emergere liberamente. D'altra parte a volte gli intervistati sono disposti a parlare solo se si sottopone a una serie di domande, perché non sono narratori di professione e la situazione li metterebbe in difficoltà (Thompson in Passerini 1978, p 70). Thea Vigne, collaboratrice di Thompson, condivide la sua preoccupazione e insiste sull'importanza di fare domande, anche se forse usando l'esempio meno adatto.²⁸ H.J.Dyos e Charles Parker sono invece dell'opinione opposta: il primo ritiene che se l'obiettivo è raccogliere elementi di un'area intima o comunque delicata si dovrebbe adottare un approccio aperto, che permetta alla gente di riflettere, pensare, meditare; il secondo si spinge addirittura ad affermare che dovrebbe essere l'intervistato a insegnare mano a mano all'intervistatore quale è in realtà la struttura corretta dell'intervista (Dyos e Parker in Passerini 1978, 78-80).

Anche per quanto riguarda la lavorazione post-intervista, gli storici orali si sono posti molte domande: possiamo usare a nostro piacimento le interviste raccolte?

28

Vigne afferma "In genere non dicono spontaneamente per quanto tempo è durato l'allattamento, cose come quella bellissima frase: "Mia madre diceva: "ti terrai quelle bambine attaccate al seno finché non si porteranno anche il fidanzato": normalmente la gente non parla spontaneamente di cose di questo genere a meno che non gliele si domandi direttamente. Non emergono in modo spontaneo". Almeno in relazione all'esempio specifico, l'affermazione di Vigne non sembra reggere: solitamente le donne parlano molto dei loro bambini fin nei dettagli, anche per aiutarsi, per darsi consigli. D'altronde il caso specifico sembra essere una frase ad effetto, una battuta quasi, che le due donne cui si fa riferimento, madre e figlia, sembrerebbero usare spesso. Da cui si potrebbe dedurre che in effetti parlavano spesso di questi temi, quantomeno tra di loro (Vigne in Passerini 1978, 82).

Il processo di editing come influisce sulle *personal narratives*? Che fattori è necessario considerare in questa fase di lavorazione per presentare le storie orali nel modo più rispettoso? (Shostak 1998, 402). Tante sono le domande, tante anche le possibili risposte. Per Terkel viene innanzitutto la leggibilità dell'opera e delle storie: egli è disposto anche a correggere intere frasi se è necessario. Grele si chiede se operazioni del genere non oscurino la natura dialogica dell'intervista. Raphael Samuel la pensa come Grele: le trascrizioni valide sono quelle che provano a restituire la parola orale integralmente, lasciando incertezze, dialettalismi, errori, accentuazioni di una particolare parola, ecc., non quelle che ripuliscono tutto per renderlo "leggibile" (Terkel, Grele, Samuel, in Grele 1991, 389). Tedlock riecheggia la distinzione tra narrazione di primo e secondo livello, definendo la prima dialogica (cioè dinamica) e la seconda analogica (cioè conclusa), ed è convinto che come l'intervista è un dialogo, anche i lavori degli storici dovrebbero il più possibile rispettare e rispecchiare quella forma dinamica (Tedlock 1983, 328).

I.2.5 Le proposte di Dennis Tedlock e Ronald Grele

Abbiamo nominato più volte sia Tedlock che Grele, ma ci sembra utile ai fini dell'individuazione di un metodo adatto alla ricerca che intendiamo svolgere, vedere più in dettaglio le loro proposte.

L'opera più rappresentativa di Dennis Tedlock si intitola *The Spoken Word and the Work of Interpretation* (1983), un testo in grado di affermare con grande fermezza e limpidezza proposte indubbiamente audaci, cui l'intero lavoro corrisponde con una coerenza radicale. La tesi fondamentale è che l'oralità, di qualunque genere e tipo, ma in particolare la storia orale, è sempre ascrivibile alla poesia, mai alla prosa: "Nobody, whether in a /literate society or not, SPEAKS in PROSE" (Tedlock 1983, 155), dunque "poetry is oral history/and oral history/is poetry" (Tedlock 1983, 109). Ebbene per dimostrare tale convinzione fino in fondo, Tedlock ha riportato nel libro un'intera comunicazione proposta ad un convegno (e perciò originariamente destinata all'oralità), in una forma che richiama quella poetica, usando i versi e andando a capo ogni volta che la pausa

dell'interpretazione lo richiede, scrivendo in maiuscolo per indicare le parole pronunciate con maggior veemenza, aggiungendo trattini e altri segni per restituire la ritmica, e così via. Insomma la sua idea era quella di provare a rendere più espressiva e rispettosa la trascrizione di un testo orale. Per Tedlock, dare priorità assoluta alla dimensione dialogica su quella analogica significa anche questo.

Vediamo ora alcuni aspetti chiave della sua proposta. Parte da affermazioni più digeribili, più immediate: le informazioni storiche non sono contenute solo in "conversational narratives" raccolte con interviste più o meno casuali, sono anche presenti in discorsi tradizionalmente classificati come poesia (si pensi ad esempio ai canti). Quindi alza il tiro: anche le "conversational narratives", sebbene considerate normalmente prosa, hanno in effetti delle qualità poetiche. Come è stato accennato precedentemente, tanti studiosi, in particolare negli ultimi decenni, hanno rivendicato come necessario lo studio del linguaggio. Ma solo Tedlock è stato così coerente da proporre di leggere le storie orali con l'attenzione ai ritmi, ai silenzi, alle tonalità, alla performance nella sua interezza insomma, come normalmente si fa con le opere poetiche. Solo Tedlock è stato così coerente da provare a re-inventare la trascrizione perché restituisca finalmente tutto il significato della performance orale: "the MEANING of SPOKEN narrative/ is not only carried by the sheer words as transcribed by alphabetical writing/ but by the placement of SILENCES/ by TONES of VOICE/ by whispers and SHOUTS" (Tedlock 1983, 133). E alla fine la stoccata finale, per sconfiggere ogni residuo di esotismo progressista: nessuno parla in prosa, né in una cultura orale né in una cultura che pratica anche la scrittura. Perché nessuno parla senza usare silenzi, senza cambiare mai il tono della voce, senza accompagnare il discorso con suoni extra-linguistici (come il soffio del fumo di una sigaretta o il battito delle mani su un tavolo). In conclusione "if anthropologists, folklorists, linguistics, and oral historians/ are interested in the full MEANING/ of the spoken word/ than they must stop treating oral narratives /as if they were reading PROSE / when in fact they are listening to DRAMATIC POETRY" (Tedlock 1983, 123).

La proposta di Tedlock è assolutamente compatibile con quella di Grele, che è più organica ma allo stesso tempo meno specifica rispetto al linguaggio. Grele ha come obiettivo quello d'andare oltre la raccolta dei fatti, vuole cercare le pieghe in cui si nasconde l'ideologia, ovvero concretamente vuole concentrarsi sulla struttura socio-linguistica, i "patterns" di comportamento, e la teoria della storia (che, sebbene inconsciamente, tutti hanno, in quanto immersi in una cultura che gliela propone implicitamente) (Grelle 1991, 41).

Per questa analisi è fondamentale leggere la storia orale a partire dalla dimensione relazionale che la caratterizza in vario modo. Innanzitutto Grele propone di definire l'intervista come "conversational narrative": "conversational because of the relationship of the interviewer and the interviewee, and narrative because of the form of exposition – telling of a tale" (Grelle 1991, 44).

Rifiuta convintamente i termini autobiografia e biografia proprio perché non riflettono questa dimensione condivisa. Essendo per natura dialogica, l'*interview* non può essere che compresa seguendo i fili delle relazioni che la costituiscono: 1) relazione linguistica, grammaticale, di strutturazione letteraria tra le parole e le frasi ("literary structure"); 2) interazione tra *interviewer* e *interviewee* (il significato non viene creato da una sola persona, esso è frutto di una "reflective action", dove compartecipa un audience e in cui avviene una vera e propria performance); 3) relazione tra l'*informant* e la comunità più ampia cui appartiene e che viene sentita come (o è effettivamente) parte del pubblico; 4) relazione tra l'*informant* e la sua coscienza storica (che è senza dubbio legata anche alla storia della comunità).

Lavorare su questa base, permette a Grele di discernere, nel complesso groviglio di dimensione sociale, espressione linguistica e dialogo storico, la coscienza del narratore (Grelle 1996, 68).

Ritroviamo nella proposta di Grele il legame tra soggetto individuale/comune e discorso narrativo. Ritroviamo le domande sulla natura relazionale dell'intervista e la ricerca di una denominazione che la restituisca. "Conversational narrative" senz'altro è un termine efficace, sebbene implichi forse una parità eccessiva tra *interviewer* e *interviewee*. Parità che in effetti Grele stesso nega: "Although the creation is partly mine, it should really be mostly his"

(Grele 1996, 82). La domande su *balance* e *reflexive issue* rimangono in parte aperte.

Infine interessante anche la proposta che lo studioso lancia ai posteri, sapendo che è parte di una strada che lui ha suggerito senza scegliere di percorla in tutte le sue derivazioni possibili, ovvero avanzare ulteriormente nell'analisi narrativa e linguistica, utilizzando esplicitamente anche i mezzi dell'analisi letteraria:

The literary analysis of the interview could move from linguistic analysis to encompass the claim of Dennis Tedlock that all oral dialogue is poetic in form", "[combinig it with an analysis] of oral presentation as literature, to discuss the forms of speaking contained in the interview in terms of their literary forms, prosody, or other formal constructions. (...) [T]here is no reason why if it is done with care, such activity could not provide some of the most exciting possibilities for understanding the nature of the interview. (Grele 1991, 168)

PARTE II: L'auto/biografia verso la storia orale

II.1 Autobiografismi: cenni sul percorso e sulle definizioni

Cercando i mezzi di critica letteraria più adatti per un'analisi narrativa-letteraria delle storie orali, ci sembra utile esplorare l'ambito degli autobiografismi, delle scritture del sé, dei cosiddetti *life writings*. Questo settore della letteratura non ha mai avuto vita semplice dal punto di vista della definizione generica. Conseguenza e al contempo ragione di ciò, è la grandissima varietà che nel tempo e nello spazio ha caratterizzato le scritture del sé. Dunque prima di tutto dovremo provare a districarci nel cangiante mondo della loro definizione.

La più nota definizione è senza dubbio alcuno quella che, ne *Il Patto Autobiografico*, pubblicato per la prima volta nel 1975, ha dato Philippe Lejeune. Egli parte con l'offrire una sintesi della natura dell'autobiografia, che è al centro di questa sua opera, ma contestualmente definisce anche gli altri generi prossimi. Per Lejeune l'autobiografia è "*racconto retrospettivo in prosa che una persona reale fa della propria esistenza, quando mette l'accento sulla sua vita individuale, in particolare sulla storia della sua personalità*" (Lejeune 1986, 12). Di conseguenza si distingue dalla biografia, in cui non c'è identità fra il narratore e il personaggio principale, si differenzia dal romanzo personale, in cui non c'è identità tra autore e narratore, si distingue dalle memorie, che non trattano l'affermazione di un individuo come personalità, si differenzia dal poema autobiografico, il quale chiaramente non è in prosa, e infine si distingue dal diario intimo che non possiede visione retrospettiva.

Lejeune definisce ulteriormente la autobiografia focalizzando l'attenzione sulla relazione tra autore e lettore: scegliendo di definire la sua opera come autobiografica, l'autore stringe con il lettore il *patto autobiografico* (secondo il quale ci sarà identità tra autore, narratore e personaggio) e il *patto referenziale* (in base al quale il testo restituirà un modello somigliante al reale). Lejeune nomina anche un altro patto, ponendolo però in secondo piano rispetto agli altri: è il patto fantasmatico, secondo cui l'autore indica i suoi testi romanzeschi come parte di uno "spazio autobiografico" che vuole lo rappresenti (anche se solo

parzialmente o vagamente), per chi è come persona reale. Questo patto implica che l'autore sia una persona nota (e in special modo sia già autore di opere letterarie).

La definizione di Lejeune può sembrare eccessivamente rigida, e lui stesso successivamente ha corretto l'impostazione severa che aveva proposto nel *Patto*, come vedremo. Ma la sua fermezza iniziale è stata importante per dare una base definitoria al genere autobiografico. Un base a partire dalla quale tanti altri si sono provati.

Secondo Scrivano, l'autobiografia "consiste nell'attuazione del cosciente rapporto tra il passato e il presente" (Scrivano 1976, 126), una definizione che lascia ampi margini di libertà, ma, come se non bastasse, aggiunge poco dopo "la libertà d'invenzione è totale nella determinazione delle strutture, siano esse il grande ritmo narrativo o il piccolo segno stilistico." Pizzorusso riprende in parte i due patti principali di Lejeune definendo l'autobiografia "racconto che una "persona reale" fa della sua esistenza (Pizzorusso 1986, 186). Anna Maria Mariani invece, in un recente lavoro, afferma: "*L'autobiografia è il racconto della memoria che un individuo ha della propria vita*" (Mariani 2011, 9), focalizzando poi molto il suo discorso sulla memoria e su come non corrisponda mai alla vita, al reale: una interessante analisi sulla dimensione sempre creativa della memoria, che si spinge oltre i confini della "somiglianza al reale" sigillata da Lejeune con il patto referenziale. La dimensione creativa della memoria fa sì che l'autobiografia non possa essere, per Mariani, il racconto della vita ma solamente il racconto di ciò che un individuo ricorda di essa.

Tra gli altri generi riconducibili alla scrittura del sé, la biografia viene definita da Misch "narrazione delle azioni, (...) le azioni essendo contrapposte alla mera potenzialità del soggetto e tuttavia concepite come rivelatrici di un "carattere" (Misch in Pizzorusso 1986, 185), mentre Pizzorusso non parla azioni ma di eventi: la biografia rappresenterebbe la successione degli eventi dalla nascita alla morte.

L'ordine di questa successione viene anch'esso ritenuto dirimente: la biografia dovrebbe essere costruita cronologicamente, a differenza dell'autobiografia che può permettersi di muoversi negli estesi spazi della memoria con più libertà, essendo l'autobiografia una esplorazione, una inchiesta della/nella memoria.

Inoltre mentre la narrazione autobiografica è continua, nell'autoritratto, la narrazione, seppur non del tutto assente, è subordinata a una distribuzione logica e tematica delle materie (Pizzorusso 1986, 186).

Con *memoir* storicamente venivano indicate le *recollections* che descrivevano solo alcuni periodi della vita di un individuo, ma oggi il termine indica più generalmente lavori autobiografici con una forte attenzione al processo di scrittura che si sta operando (Smith, Watson 2010, 4).

Un nodo discusso è quello dei confini temporali. Si parla della vita di qualcuno, ma fino a che punto s'arriva nel racconto? Sicuramente l'intreccio tra passato e presente è chiave, ma che si dice del futuro? Le idee sono contrastanti, c'è chi ritiene che la fine dell'autobiografia richiami necessariamente la morte, e che pertanto dall'autobiografia sia esclusa la progettazione di un'esistenza futura (Pizzorusso, 1986, 189), ma c'è pure chi afferma che invece "l'autobiografia non rivela l'ultimo istante e non scrive dall'ultimo istante" ma "ricalca gli andirivieni del ricordare e scrive dal presente: dal presente riapre il passato e dal presente slitta verso il futuro" (Mariani 2011, 13).

Un aspetto che può aiutare a distinguere il genere autobiografico è chiaramente la finalità con cui viene scritto e le funzioni cui si pensa debba assolvere. Tassi, scegliendo il punto di vista del lettore, ne nomina quattro: la funzione edonistica (ovvero si legge un testo autobiografico per puro e semplice piacere), la funzione cognitiva (ovvero con l'obiettivo di conoscere per quanto possibile l'io di cui si tratta), la funzione storico-documentaria (cioè con l'idea che quel testo possa avere valenza di documento storico sulla persona che l'ha redatto e sul suo tempo), la funzione etica (cioè leggere l'autobiografia cercando un esempio di virtù) (Tassi 2007, 102-7).

Prendendo il punto di vista dell'autore invece, possiamo individuare la funzione narcisistica (si scrive la propria storia per amor di sé), la funzione morale (nel senso di raggiungere una maggiore coscienza di sé ed esprimere un giudizio) e la funzione retorica (quando l'obiettivo è comunicare a un pubblico - reale, possibile o immaginario - l'idea che si ha di sé e delle proprie azioni (Pizzorusso 1986, 190). Francis Hart parla invece di tre intenzioni che possono spingere qualcuno a scrivere un'autobiografia: il bisogno di confessare la verità, il bisogno

di chiedere perdono, o il desiderio di raccogliere i ricordi (Smith, Watson 2010, 210).

Interpretazioni così distinte di cos'è una autobiografia e più in generale di cosa caratterizza e distingue tra loro i così detti autobiografismi, sono comprensibili se pensiamo all'ampiezza e alla varietà dell'ambito letterario, che dall'antichità ad oggi non ha mai smesso di cambiare.

Nonostante la denominazione sia piuttosto recente infatti, la pratica di scrittura del sé è antichissima. La "tendenza alla soggettivizzazione del discorso" nasce però con una complessa evoluzione che va dalle "rappresentazioni di una esperienza spirituale" proprie della letteratura cristiana (S. Paolo, S. Agostino ecc.), fino all'instaurazione di una "tradizione "autenticamente letteraria" con Rousseau nel Settecento. Il diffondersi della pratica autobiografica in questo periodo si lega all'idea "del possibile o eventuale valore conoscitivo dell'esperienza di un individuo e al presupposto "that the lives of individual persons [are] important in themselves, whether or not they could be regarded as exemplary" (Shumaker in Pizzorusso 1986, 184). Durante l'illuminismo diventano sempre più comuni termini come *self-interest*, *self-consciousness*, and *self-knowledge*: tutte nozioni fondamentali per *l'enlightened individual*: autobiografie diventano espressione dello studio dell'io. Nei primi decenni del '900, vari teorici iniziarono a proporre delle definizioni. Con la canonizzazione del genere, rimangono esclusi, non casualmente, alcuni tipi di *life writing*, come le *slave narratives*, e le *domestic life narratives*. Sebbene le motivazioni di questa esclusione fossero puramente ideologiche, finirono per pesare sulla definizione di genere letterario. Tutto ciò fu messo in discussione dai critici post-moderni e post-coloniali, che cercano di comprendere i soggetti precedentemente esclusi e di ripensare gli aspetti formali anche a partire dalle loro opere. Questa nuova generazione di teorici propone di non parlare di *genre* ma di *discourse* per cercare di includere forme e contenuti identitari differenti (Smith, Watson 2010, 2-3).

Parte della recente apertura, è la diffusione di terminologie più ampie, dai confini meno definiti, come scritte di sé ("la scrittura di sé si realizz[a] di volta in volta in una pluralità indifferenziata di atti discorsivi e di pratiche dell'enunciazione") (Pappalardo 1994, 2), *life writing* ("writing that takes a life, one's own or

another's, as its subject") e l'ancor più inclusivo *life narrative*: "a moving target, a set of shifting self-referential practices that, in engaging the past, reflect on identity in the present", e dunque tutti gli "acts of self-presentation of all kinds and in diverse media that take the producer's life as their subject, whether written, performative, visual, filmic, or digital" (Smith, Watson 2010, 1). Una definizione questa che, pur mantenendo il tema dell'identità, del sé, del presente a partire da cui si recupera il passato ricordando, non si limita più alla sola scrittura, ma comprende anche le narrazioni che utilizzano altri media.

Il genere autobiografico è effettivamente tanto cambiato nel corso del tempo, passando dalle mani di Sant'Agostino fino a quelle dei critici post-moderni, che si è dovuti ricorrere ad una distinzione interna a quella del genere: autobiografia classica e nuova autobiografia. Roy Pascal in *Design and Truth in Autobiography* definisce l'autobiografia classica come "a shaping of the past", "it imposes a pattern on a life, constructs out of a coherent story (...) and defines, implicitly or explicitly, a certain consistency of relationship between the self and the outsideworld" (Pascal in Pizzorusso 1986, 190). Ma tutto questo diventa molto più difficile nella autobiografia dei tempi moderni: c'è molta più dissociazione, dispersione, lacune... La "sfera del non detto è talvolta una sfera inaccessibile ed estranea alla coscienza. Accade allora che l'interpretazione si sostituisca alla narrazione, tentando di sondare (...) nel testo e al di là del testo, la psiche del soggetto che narra". Con la crisi e i cambi del soggetto, anche il genere letterario che intorno ad esso ruota, non può che entrare in crisi e trasformarsi. Se in generale è vero che l'autobiografia rafforza il concetto di identità personale e di unità dell'io, contribuendo a costruire il soggetto che ricorda, bisogna dire che, mentre nell'autobiografia classica questa costruzione è solida, andando verso la contemporaneità essa diventa sempre più pericolante. L'impresa è ben descritta da Nietzsche: "nel cervello abbiamo un fantasma di "io" (...), esso deve ricevere una coerenza di sviluppo. Questa è la nostra privata impresa di cultura – noi vogliamo produrre una unità (ma pensiamo che essa sia semplicemente da scoprire!)" (Nietzsche in Pizzorusso 1986, 190). Si passa dall'idea illuminista del sé universale che può scoprire, conoscere e creare, ad un individuo estraniato e frammentato, la cui coscienza è determinata (Marx), abitata da un inconscio

sovversivo, minaccioso e fuori controllo (Freud), impotente di fronte a sistemi di significazione che operano molto al di là della dimensione individuale (Saussure): “truthfulness becomes a more complex phenomenon of narrators struggling to shape an identity out of an amorphous subjectivity” (Smiths, Watson 2010, 201).

Pertanto, se “la costruzione dell’autobiografo è una rappresentazione che corrisponde (o che è concepita come corrispondente) all’idea che egli ha della sua persona” (Pizzorusso 1986, 196) e questa idea viene frammentata e resa inafferrabile da nuove ideologie e terremoti storici, così pure frammentata e cangiante, intuibile e fragile, diverrà la sua rappresentazione.

“L’identità personale è una costruzione che si edifica e si evolve nel tempo, seguendo un tracciato e uno sviluppo continuo? È un’immagine o una serie di immagini e proiezioni del soggetto, uno “spettro di identità”? (Pizzorusso 1986, 198). L’autobiografia diventa un tentativo incerto di ricostruzione dell’unità di una vita nel tempo, e se non risulterà possibile ricreare la vita dell’autore, almeno il testo restituirà un’immagine intuibile della sua coscienza (Gusdorf in Smith, Watson 2010, 210).

Gli autobiografismi assumono così la funzione di ricerca di un ordine, di un senso, di un giudizio, di una consapevolezza del proprio mondo interiore, nonostante tutto intorno sia frammentazione.

È in effetti una operazione simile a quella che si trovano a fare i teorici del genere stesso: cercare un ordine dove regna la molteplicità e la diversificazione. Molti di loro hanno finito per sentire queste caratteristiche come parte costituente delle scritture del sé. Il rifiuto della fissità e della rigidità è diventata col tempo una costante delle opere critiche. Secondo Anna Maria Mariani ad esempio la definizione “non va intesa come un vertice, un paradigma in base al quale organizzare scale di valore, di distanze rispetto a un centro ideale. I confini del genere non sono stabiliti dal giudizio della definizione. Sono invece discussi di volta in volta”.

Starobinski non si slancia in affermazioni tanto audaci ma riconosce che “la forme traditionelle de l’autobiographie tient le milieu entre deux extremes: le récit à la troisième personne et le pur monologue”, e che “l’autobiographie n’est certes pas un genre réglé” (Starobinsky in Guglielminetti 1977, xvii). Tassi gli fa

eco, dicendo: “non appena si tenta di fondare una normativa, ecco apparire un testo pronto a smentirla, a ribellarsi in virtù delle proprie anomalie, e a proclamare che l’autobiografia è impermeabile a qualsiasi regola di contenzione imposta dall’alto” (Tassi 2007, 23). Georg Misch in *A History of Autobiography in Antiquity* spiega le ragioni di tutto ciò: le scritture auto-biografiche provano a rispondere all’esigenza di rappresentare la vita, e a questa esigenza non può corrispondere una forma definitiva, solo una varietà di forme tanto vasta quanto la vita stessa (Misch in Pizzorusso 1986, 199). Ferdinando Pappalardo, in modo del tutto assonante, è convinto che sia fondamentale “radicalizzare il connotato relativistico dell’attuale tipologia dei generi”, ricollocando al centro innanzitutto “i testi, le opere, la loro inesauribile morfologia e ricchezza semantica, che nessuna codificazione generica riuscirà mai ad esaurire e a ricondurre a una sintesi totalitaria”. Egli ritiene addirittura che la liberazione dalle catene troppo strette di certe definizioni generiche, sia una bene non solo per gli autobiografismi ma per tutta quanta la letteratura:

La ripresa di interesse per l’autobiografia in quanto modalità specifica, e in qualche misura paradigmatica, della scrittura di sé, ovvero delle forme letterarie che, in maniera diretta ed esplicita, assumono l’io autoriale ad oggetto della rappresentazione, sembra coincidere con il – o quanto meno svilupparsi parallelamente al – rilancio, in ambito teorico, della riflessione e della ricerca intorno ai generi letterari, al loro statuto semiotico, ai criteri della loro identificazione e delimitazione, alla funzione che la genealogia e la tassonomia delle classi testuali possono svolgere in ordine al problema della definizione della letteratura o, più semplicemente (e modestamente), all’intelligenza delle dinamiche del sistema letterario, alla ricostruzione del costituirsi della tradizione. È probabile che fra i due fenomeni non intercorra alcun rapporto di casualità; ma altrettanto e più probabile che l’emancipazione della teoria dei generi da ogni ipoteca

essenzialistica, da ogni ambizione organicistica, da ogni finalità normativa e, per converso, il riconoscimento del fondamento contrattuale, della natura convenzionalistica delle categorie generiche, e dunque il loro ridimensionamento a intenti prevalentemente descrittivi e classificatori, abbiano favorito, e prima ancora, legittimato le indagini volte a individuare le proprietà distintive e gli attributi qualificativi della scrittura autobiografica. (Pappalardo 1994, 1-2)

Non vogliamo che nessuno si faccia idee sbagliate comunque. In questa storia Philippe Lejeune, colui che s'è preso la briga di proporre una definizione fin troppo severa e netta di autobiografia, non è il cattivo. Anzi. Un dibattito così ricco non ci sarebbe mai stato senza il fondamentale contributo di Lejeune. Fondamentale tanto per i punti fermi che ha messo con il *Patto*, quanto per le strade che poi ha scelto di aprire, avendo anche il coraggio e l'umiltà di correggersi.

II.2 Aprire i confini: il contributo di *Je est un autre* di Philippe Lejeune tra intersoggettività e oralità

Aprire i confini del genere autobiografico, ha significato per Lejeune svelarne la natura intersoggettiva e, legata a questa, anche la dimensione orale. Un elemento chiave di questa svolta è stata la scrittura di *Je est un autre* nel 1980.

La trasformazione avviene a poco a poco ma anche con illuminazioni fulminee. C'erano già nei saggi del *Patto* vari spunti che suggerivano un possibile cambio: ad esempio quando propone di "assumere come punto di partenza [per gli studi futuri] non un genere isolato, ma un campo molto più ampio e i cui limiti possono essere di nuovo messi in discussione nel corso della ricerca"; o quando propone di abbandonare "vedute "sostanzialistiche" dei generi", cercando piuttosto tratti distintivi "gerarchizzati in funzione di "dominanti" variabili" (Lejeune 1986, 394); quando propone di ampliare il corpus di studio, comprendendo in esso "memorie, autobiografie, ricordi d'infanzia, diari intimi, epistolari, "documenti

vissuti”, testimonianze, colloqui...” (Lejeune 1986, 393); quando smette di ritenere essenziale che l’autore sia persona nota o addirittura già autore d’altri testi non autobiografici (oggi si ritiene che sia stato questo uno dei cambi fondamentali da autobiografia classica a nuova autobiografia) (Pizzorusso 1986, 193).

È paradigmatico nel percorso di trasformazione, il momento in cui di fronte alla autobiografia filmica di Sartre, s’accorge “che quando Sartre raccontava oralmente la propria esistenza, egli parlava col linguaggio di tutti”, “che egli era davvero – come leggiamo al termine di *Le mots* – “solo un uomo, fatto di tutti gli altri uomini, che li vale tutti e che vale come non importa chi...””. E si chiede: perché “privilegiare Sartre e non occuparsi invece di “non importa chi?””. Ecco il *turning point* della scoperta di una soggettività più ampia, diffusa, comune, che ha ugualmente desiderio di narrare il proprio sé, anche quando l’unico mezzo che ha per farlo è raccontarlo a voce a qualcun altro. “Ciascuno di noi porta, dentro di sé una sorta di “scartafaccio”, rimaneggiato senza posa, del racconto della propria vita. Taluni, più numerosi di quanto si creda, mettono ordine in tale scartafaccio, e scrivono. Quanto agli altri, si può leggere il loro scartafaccio interrogandoli col registratore...” (Lejeune 1986, 397).

Al centro di *Je est un autre*, come il titolo suggerisce, c’è lo sviluppo di queste intuizioni che in primo luogo riguardano la soggettività. Essa è cambiata agli occhi di Lejeune. È più vasta, più multitudinaria, è collettiva, non solo individuale o delle grandi individualità, ed è sempre più relazionale. Con *Je est un autre* Lejeune contribuisce a smontare il mito occidentale dell’io, mostrando la complessità, e persino la molteplicità, dell’identità autoriale, proprio dove “la première personne se veut pleine et légitime”, cioè “au cœur même de l’énonciation autobiographique” (Lejeune 1980, 7). Tutte le forme autobiografiche, anche quando appaiono registrazioni quasi “trasparenti” della vita reale, non lo possono mai essere davvero: sono sempre costruzioni determinate culturalmente attraverso cui ciascuno degli “altri” che ci costituiscono diventa un “io” ben determinato (Lejeune 1980, 9). La frammentazione dell’io moderno è in realtà svelamento della suo essere molteplice. Riconoscere che è così ed è, per ragioni storiche, sempre più così, porta necessariamente a riformulare la trinità degli io (autore/narratore/personaggio). All’interno dell’opera dedicata al

ripensamento del concetto autoriale, *Je est un autre*, Lejeune non può fare a meno di comprendere esempi di produzione orale. Egli sa che è stretto il legame tra mezzo comunicativo e identità dell'autore, e che "la forme et la fonction du « je »" vivono delle variazioni "selon la nature des médias et selon les situations de communication qu'ils construisent, et le rapports sociaux qu'ils produisent"; al contempo si rende conto che altri media si affermano nella contemporaneità accanto al mezzo della scrittura: c'è bisogno di chiedersi "dans quel sens l'évolution des médias est-elle en train de métamorphoser la manière dont chacun se vit comme sujet et vit ses relations avec les autres sujets? Les Essais de Montaigne sont fils de l'imprimerie: que engendrera l'ère du magnétoscope? (...) De la lisière de l'ère Gutenberg, je regarde le choc en retour des médias audiovisuels sur l'écriture" (Lejeune 1980, 8). Eccolo allora, spinto dalla riflessione sull'autorialità e dall'attenzione alla storicità dei generi, relazionarsi a *life narratives* che non aveva fino a quel momento trattato direttamente, con la cui esistenza non aveva effettivamente ancora fatto i conti. Tra queste ci interessano in particolare il *document vécu* e la *autobiographie parlée*.

Il *document vécu* è significativo ai nostri fini, perché in esso i confini con la storia sono particolarmente labili. Questi documenti di storia vissuta, riguardano esperienze di vita particolarmente intense, come il carcere, la malattia, la guerra, trasgressioni sociali di vario tipo, ma anche più semplicemente la vita delle classi popolari (che probabilmente agli occhi di lettori altolocati può risultare ugualmente intensa... l'intensità è frutto dell'alterità). Anche se le tecniche narrative sono quelle comuni al romanzo e all'autobiografia, il legame con il mondo reale è più stretto (Lejeune 1980, 206). Questo *document vécu* è in effetti una testimonianza, e può essere anche raccolto oralmente. Lejeune ci propone in particolare l'esempio di *The Children of Sanchez – Autobiography of a Mexican Family* di Oscar Lewis (1951). Secondo Lejeune il risultato di questa raccolta, redatta e composta da Lewis, è un testo che ha caratteristiche simili al romanzo naturalista e al romanzo psicologico (poiché restituisce le voci dei vari membri della famiglia, creando un gioco di punti di vista). Ma la cosa che più colpisce il nostro studioso è la spontaneità della parola autobiografica orale, una spontaneità evidentemente incomparabile con il testo scritto (Lejeune 1980, 221). Per quanto riguarda il ruolo di Lewis invece, Lejeune lo valuta come un

ruolo di trascrizione (da un mezzo a un altro, da una cultura a un'altra...) e, fatto interessante, come rappresentante del destinatario del libro, rappresentante del pubblico, quasi un *listener* tra tanti, ma con delle responsabilità in più.

Di ancora maggior interesse per noi è la riflessione svolta da Lejeune nel capitolo significativamente intitolato "L'autobiographie de ceux qui n'écrivent pas". Tale denominazione fa riferimento alle autobiografie parlate o autobiografie trascritte (*autobiographie parlée, autobiographie transcrite*), che potremmo anche chiamare racconti di vita (*récit de vie*). In questo caso sarebbe improprio, secondo Lejeune, parlare di biografie, perché al centro c'è il racconto orale. D'altronde anche il termine autobiografia non lo convince, perché in effetti, anche se non c'è dubbio su chi sia protagonista davvero, ci sono sempre due persone a lavorarci. Inoltre se la pensiamo nella sua dimensione (tra)scritta, anziché in quella orale, ebbene chi scrive non è il soggetto di cui parla la *narrative*. Alla fine *récit de vie* finisce per apparire la denominazione più adatta: è un termine che ci permette di lasciare più aperta la questione autoriale, che tanto sta a cuore a Lejeune (come lo è stata a tanti storici orali, l'abbiamo visto). Lo studioso francese si chiede chi è l'autore. È unico o multiplo? È colui che ha vissuto la vita che viene narrata o è l'altro?

Ulteriore questione fondamentale che affronta è quella del mezzo: il *récit* da considerare è quello orale? O quello scritto? Oppure non è possibile prendere in considerazione la prima forma senza l'altra? (Lejeune 1980, 230).

Per analizzare ulteriormente la relazione tra "autori" e mezzi, Lejeune propone un confronto tra autobiografie scritte in collaborazione con un *ghostwriter* e vere e proprie autobiografie parlate/trascritte.

Nel primo caso l'autore appare essere chi parla, perché per status sociale, "è proprietario della sua vita": la relazione del *redacteur* con il *modèle* è di dispossessione (annullamento di sé) o di possessione (di se stessi a favore del *modèle*). Nel secondo caso invece chi parla acquisisce l'unità dell'io e la proprietà di sé, solamente grazie all'ascolto dell'*interviewer*. Lejeune mette così in luce le ragioni ideologiche che entrano nella determinazione dell'autorialità. Né il

ghostwriter, né la “fonte” delle autobiografie trascritte hanno identità e autorialità propria perché “l’autorialità è sempre dalla parte di chi ha il potere”²⁹.

Ci sembra utile ed affascinante vedere uno tra i più grandi critici dell’autobiografia interrogarsi sulle questioni centrali della storia orale, ma dall’ottica del suo genere di studio. Ci sembra inoltre un importante indice della possibilità e validità del considerare le storie orali come prossime alla letteratura auto-biografica.

II.3 Storia orale e autobiografia: al confine, allo specchio

Come abbiamo potuto cominciare a mostrare, storia orale e autobiografia differiscono ma hanno certamente molto in comune. Una serie di tematiche sono ritenute assolutamente centrali e vengono costantemente affrontate dai critici e dagli studiosi di entrambi gli ambiti. Esse coincidono e ritornano, di volta in volta affrontate da un punto di vista distinto che però si trova necessariamente a fare i conti con la prospettiva dell'altra disciplina. Focalizzare ulteriormente l'attenzione su alcune delle tematiche-chiave poste dalla storia orale (vedere paragrafo I.2) e prese in esame anche dagli studi sull'autobiografia, tematiche che come ponti uniscono le due materie, oltre ad essere riprova della loro affinità, può esserci utile per avanzare nell'esplorazione della terra di confine narrativa che le storie orali rappresentano.

II.3.1 La relazione creativa tra memoria e realtà

Come abbiamo visto, le storie orali ci rivelano due tipi di verità: quella dei fatti e quella delle soggettività ovvero dell’interpretazione che le persone – individualmente e insieme – costruiscono del passato (Laposky Kennedy 1998, 344).

29

Tutte le traduzioni da *Je est un autre* sono mie. (Lejeune 1980, 250).

Ma questa costruzione non è lineare e univoca. È costante e molteplice, poiché si dà nelle tre soggettività, in ogni momento della vita di un individuo, e riguardo tutti i momenti della sua vita: “the creation of narratives are inherent in the nature of experience itself, the way in which experience is lived, and the way in which experience continues to make those experiences meaningful and capable of being communicated to others” (Grele 1996, 73). Sarebbe poco perciò dire che la storia orale riguarda il passato. Essa riguarda quella continua re-interpretazione creativa dell’esperienza che è la memoria, e dunque la relazione tra presente e passato (Popular Memory Group 1998, 76-84). Chiaramente sapendo che la memoria è un *melting-pot* di eventi e concezioni di ieri e di oggi, ci sarà bisogno di analizzare il tipo di “deformazioni” che col tempo sono avvenute (Thompson 1978, 34). Dal punto di vista storico, ci sarà bisogno di verificare che queste deformazioni non siano totali tanto da fare perdere il contatto con la realtà e quindi la *validity* alla storia (definiamo valida una storia quando i contenuti sono appunto aderenti al reale). Uno storico vaglierà inoltre la *reliability* del narratore: un narratore è affidabile quando, a prescindere dall’occasione in cui racconta una storia, non ne cambia i contenuti fondamentali. Anche il critico letterario comunque, di fronte ad una autobiografia deve verificarne l’aderenza al reale e, contestualmente, deve verificare la *reliability* dell’autore, la cui identità deve corrispondere a quella segnalata dal nome in copertina. Pensiamo a quanto strettamente sono legati a questa necessità i due patti fondamentali istituiti da Lejeune, quello autobiografico e quello referenziale. A riprova dell’importanza di verificare l’autenticità e la validità di autore e racconto anche per i critici dell’autobiografia letteraria, è bene sapere che sono stati numerosi i casi di individui che hanno scritto false autobiografie con false identità (si veda ad esempio la vicenda di *My Own Sweet Time*, mendace autobiografia di una aborigena australiana ad opera in realtà di un certo Leon Carmen (Smith, Watson 2010, 37). Secondo lo storico orale Hoffman, è comunque più facile verificare la credibilità di una storia quando ci viene narrata oralmente perché ci verrà narrata con maggiore spontaneità e immediatezza, e soprattutto perché non ci saranno dubbi su chi è a produrla (Hoffman 1996, 89-91).

È interessante notare come la dimensione ambigua al confine di letteratura e storia che l’autobiografia vive, crei problemi ai critici letterari, in modo simile a

quello in cui la storia orale crea problemi agli storici (perlomeno a coloro che non ne accettano la natura molteplice). Tanti sono gli studiosi di autobiografia che si chiedono se il lettore debba essere in grado di valutare il racconto in base alla sua fedeltà al referente (la "realtà") o se invece debba azzerare le informazioni che possiede su quella persona, se insomma l'unicità del racconto sia elemento essenziale della sua natura "letteraria" oppure prova del suo scarso valore di documento (Pizzorusso 1986, 183). Anna Maria Mariani, per provare a dare delle risposte, torna sul tema della memoria, con un approccio letterario ma squadernando aspetti che interessano entrambe le discipline. Come abbiamo visto, la sua definizione di autobiografia, discostandosi da molte altre e "correggendo" il significato etimologico, recita: *"L'autobiografia è il racconto della memoria che un individuo ha della propria vita"*, non il racconto della propria vita semplicemente. La memoria è al centro e questo cambia tutto dal punto di vista del rapporto con il reale. Mariani rifiuta l'illusione che l'autobiografia possa aderire in tutto e per tutto alla realtà a partire da uno svelamento delle movenze mnemoniche: "la memoria ha un rapporto paradossale con il passato: pretende di custodirlo – e intanto non fa altro che deformarlo". Ma allora perché, "pur essendo consapevoli dell'inaffidabilità della memoria, si continua però a rimproverarla di inganno"? Perché "la sua mira è la restituzione esatta del passato, dell'oggetto perduto al quale giura fedeltà". È un "voto etico" questo a cui non siamo disposti a rinunciare perché è ciò che ci permette di separare la memoria dall'immaginazione che non ha pretese di verità. Ma Mariani, probabilmente eccedendo, a partire da queste riflessioni sulla memoria, definisce il racconto autobiografico come "un racconto che pretende di essere veramente accaduto e che tuttavia è strutturalmente inaffidabile." Siamo su un terreno scivoloso che per essere sviscerato avrebbe bisogno di apporti filosofici, neuro-scientifici, ecc. Ci basti per ora una aristotelica via di mezzo: la memoria non conosce oggettività, può però essere considerata una re-interpretazione personale del realmente accaduto, (altrimenti dovremmo ritenere di non poter avere, come umani, nessun contatto con il reale in assoluto). Detto ciò dobbiamo comunque tenere presente, come molti critici autobiografici e molti storici orali ci raccomandano di fare, che la memoria è sempre narrazione e dunque creazione (Mariani 2011, 10). Ad ogni modo la

natura della memoria è per entrambi un problema urgente da risolvere. Perché influisce direttamente sulla valenza che diamo a documenti storici e opere letterarie autobiografiche. Secondo Mariani l'ambiguo rapporto con il reale che ha la memoria giustifica l'ambiguo rapporto con il reale che ha l'autobiografia. Ritenere che la struttura narrativa sia sempre "inaffidabile" perché basata sulla memoria che è creativa, porta la studiosa ad affermare che l'autobiografia appartiene comunque più alla fiction che alla non-fiction perché, anche se il genere giura fedeltà al reale, "poi non riesce a rispettare l'impegno etico, perché si affida a un organo che, mentre custodisce il passato, immancabilmente lo deforma." Per rafforzare queste convinzioni, Mariani ha bisogno di distinguere l'autobiografia da ciò che, su questo campo, le è affine: la storia. Ed ecco come spiega ciò che dovrebbe unire e distinguere le due:

Prendiamo il racconto storico, il racconto di finzione e l'autobiografia e consideriamo il loro rapporto con l'esperienza vissuta. Il racconto di finzione la inventa. La storia e l'autobiografia promettono invece di riferirla fedelmente: giurano di dire la verità. Ma il modo in cui assolvono questo impegno etico è molto diverso. Mentre lo storico si fonda in gran parte sull'interpretazione pubblica di documenti pubblici, l'autobiografo fa riferimento all'organo soggettivo e cangiante nel quale si è depositata l'esperienza personale: la memoria. E se non può fare a meno di attribuirle fiducia, ne teme però le distorsioni. Ecco qui iniziare il doppio gioco dell'autobiografia, che se condivide con la storia il giuramento di fedeltà, poi non riesce a rispettare l'impegno etico. (Mariani 2011, 10)

Inoltre la studiosa afferma che i documenti ("dati inerti che aspettano che qualcuno sia in grado di decifrarli e criticarli") sono il materiale dello storico, la memoria ("struttura vivente e interpretante"), è il materiale dell'autobiografo (Mariani 2011, 9) Ammesso che non tutte le fonti sono uguali, e che sicuramente la verità che conserva un documento scritto è diversa da quella che può

trasmettere una persona, in primis dobbiamo ricordare che gli storici orali hanno dimostrato che nessun documento ha una relazione oggettiva con il reale poiché tutti i documenti scritti sono comunque prodotti da umani. In secondo luogo dobbiamo riconoscere che la storia orale rimescola completamente le carte. Pur essendo incentrata sulla memoria viva, come l'autobiografia, pretende d'averne un rapporto veritiero con la realtà, pretende di essere un tentativo di raccontare la realtà per come è stata vissuta da un individuo. Mettere in luce la dimensione narrativa è stato per la storia orale come abbiamo visto un momento fondamentale di svolta, in cui si è scoperta la natura di discorso e le verità interpretative, ideologiche, sentimentali, che sono pur sempre verità, e che sono celate nel livello narrativo e linguistico del documento. Accettare, accogliere, scoprire questa dimensione ha completamente cambiato il valore che veniva attribuito a una storia orale: anche se c'è l'elemento dell'errore, dell'immaginazione, o persino della menzogna, è possibile anche a partire da essi comprendere la verità personale che un individuo ci sta trasmettendo. A livello interpretativo, ideologico, sentimentale, anche questi elementi testimoniano chi quell'individuo è davvero. Ciò non toglie la compresenza con il dato fattuale, la connessione con il reale e l'intenzione esplicita, il patto di dire la (propria) verità. Stando alle definizioni offerte da Anna Maria Mariani, la storia orale si troverebbe esattamente al confine tra storia e letteratura autobiografica, avendo caratteristiche dell'una e dell'altra.

Altre studiose, come Sidonie Smith e Julia Watson, parlando del concetto ampio di *life narratives*, ci offrono una definizione che effettivamente si attaglia perfettamente alle storie orali: non sono "factual history" ma "they incorporate usable facts into subjective truth". Ciò non mette in dubbio la natura narrativa (e dunque anche creativa) di tali opere, come non mette in dubbio la natura narrativa delle storie orali. Infatti, spiegano:

When life narrators write to chronicle an event, to explore a certain time period, or to enshrine a community, they are making "history" in a sense. But they are also performing several rhetorical acts: justifying their own perceptions, upholding their reputations, disputing the accounts of

others, settling scores, conveying cultural information, and inventing desirable futures, among others. The complexity of autobiographical texts requires reading practices that engage the narrative tropes, sociocultural contexts, rhetorical aims, and narrative shifts within the historical or chronological trajectory of the text. To reduce autobiographical narration to facticity is to strip it of the densities of rhetorical, literary, ethical, political, and cultural dimensions. (Smith, Watson 2010, 14)

Le stesse studiosse ci propongono invece una distinzione tra storia e autobiografia in cui le storie orali risultano essere a metà strada tra l'una e l'altra. Affermano infatti che mentre lo storico si pone ai margini o direttamente al di fuori della narrazione, invece gli autobiografi si posizionano al centro. Nelle storie orali abbiamo, in un certo senso, entrambe le figure: sia lo storico che rimane al di fuori della narrazione pur essendo presente nella produzione della stessa, sia il narratore autobiografico attorno al quale ruota il racconto.

Una ulteriore distinzione che ci viene proposta è il rapporto con la cronologia: per gli storici il rapporto è funzionale, per gli autobiografi estetico (Mariani 2011, 13). E Jeremy Popkin aggiunge: "life writing privileges a temporal framework based on the individual author's lifespan, whereas historical narratives takes place in collective time", e che dunque "the "arbitrary and concrete" personal time of experience in life writing does not have to engage the moments of shared experience that historians identify as significant in the collective time of an era, nation, or culture, or present the "big picture" expected of a historian" (Popkin in Smith, Watson 2011, 14). Ancora una volta la storia orale cade nel mezzo. Nelle storie orali sicuramente non può esserci la curata costruzione dell'intreccio narrativo che ci offrono le autobiografie e i romanzi, (l'"artfulness" della storia orale paga di sicuro un alto prezzo all'immediatezza). Ma la costruzione del racconto difficilmente seguirà rigidamente la cronologia storica (salvo forse in interviste molto strutturate e in cui le domande sono scandite in base alla successione degli eventi). Come abbiamo visto, in tanti tra gli storici orali sottolineano l'importanza di far fluire liberamente la memoria, perché si possa

passare da narrazione a narrazione con naturalezza e spontaneità, svelando così i cammini segreti della coscienza. Ricordiamoci inoltre la fondamentale riflessione, proposta da Lummis, sull'intreccio tra eventi personali e eventi collettivi: nei racconti orali, i secondi appaiono quasi esclusivamente in relazione ai primi. Dunque seppure ci trovassimo di fronte ad una storia orale ordinata cronologicamente, essa risponderebbe ad una cronologia personale, non Storica.

II.3.2 La verità molteplice delle soggettività

Come facciamo a sapere se l'autore/narratore sta dicendo la verità? E se mentisse cosa cambierebbe? Queste domande ci rimandano immediatamente al dibattito intercorso tra gli storici orali, in particolare nel periodo della cosiddetta "svolta linguistica" (e soprattutto narrativa). Ma in realtà gli studiosi di autobiografia si sono fatti le stesse domande. E a volte si sono dati risposte simili a quelle che hanno trovato storici orali come Portelli e Grele: "autobiography cannot lie because anything they say, however mendacious, is the truth about themselves, whether they know it or not" perché "any utterance (...) is a characterization of its writer" (Smith, Watson 2010, 15).

La verità autobiografica risiede nell'intersoggettività. Scrittore e lettore sanno che stanno cercando una comprensione comune: "if we approach such self-referential writing as an intersubjective process that occurs within a dialogic exchange between writer and reader/viewer rather than a story to be proved or falsified, the emphasis of reading shifts from assessing and verifying knowledge to observing processes of communicative exchange and understanding" (Smith, Watson 2010, 17). Interessantissimo vedere come vengono messe in relazione la dimensione di veridicità con la modalità di scambio intersoggettivo. L'autorità è il narratore/scrittore/protagonista. Ma questa autorità su cosa si fonda? Semplicemente su un patto che egli ha fatto con il lettore. Insomma Smith e Watson fanno discendere da quello che è effettivamente la logica del patto proposta da Lejeune, e in particolare dal patto autobiografico (identità tra narratore/scrittore/protagonista), un postulato che in qualche modo contraddice, o meglio rimodella, re-interpreta, il secondo patto posto da Lejeune,

quello referenziale. Io lettore mi fido che il protagonista coincida il narratore e che entrambi corrispondano alla persona che nella vita reale sta scrivendo. E credo al fatto che proverà a raccontarmi la verità su di sé. Ma so anche che quella verità sarà assolutamente soggettiva, e di più è proprio quello che cerco. E quando mi accorgerò di un errore, di una bugia o di una omissione³⁰, saprò che anche questo è parte di chi è quell'autore che volevo conoscere. Quello che mi interessa in quanto lettore non è la verità fattuale (o non semplicemente quella comunque). Mi interessa la verità soggettiva, cioè l'interpretazione che dei fatti dà il soggetto, e in particolare l'interpretazione dei fatti che il soggetto vuole dare a noi che lo stiamo leggendo (verità intersoggettiva). Nella storia orale succede qualcosa di molto simile. Ma chi costituisce l'inter/soggettività che cerca la verità in questo caso? Prima che con i futuri *listeners* o *readers*, nella storia orale la relazione è in vivo e in diretta, è quella tra *interviewer* e *interviewee*, e, come abbiamo già visto, ciò caratterizza centralmente la natura della della narrazione. Il patto sarà stipulato tra narratore e pubblico solo in un secondo momento, in primo luogo a controfirmare sarà lo storico. Ugualmente la verità che cercheranno sarà soggettiva e doppiamente intersoggettiva, cioè individuale e doppiamente relazionale (*interviewer/interviewee*, *interviewee/pubblico*). E potremmo dire che c'è persino un terzo livello di relazione, tra storico e pubblico. Dunque nelle storie orali, come nell'autobiografia e più che nell'autobiografia, la verità sarà inter/soggettiva.

L'autorialità sarà condivisa (e diversificata al contempo). L'autorità che ci assicura che quello che stiamo ascoltando/leggendo corrisponde ai criteri di *reliability* richiesti tanto dall'autobiografia che dalla storia, sarà così suddivisa: il narratore avrà autorità perché ha vissuto ciò di cui racconta (l'autorità deriva dall'esperienza) (Smith, Watson 2010, 237), l'*interviewer* avrà autorità perché ha assistito lui alla narrazione e perché lui ci mette la faccia, ovvero ci mette il nome (e il pubblico sa che, per non perdere la faccia, dovrà rispettare dei dettami scientifici e editoriali). Ricordiamoci qui della sagace osservazione di Lejeune: l'autorità del nome è sempre quella di chi ha più potere.

30

“Come per ricordare è necessario dimenticare, per raccontare è necessario omettere” (Mariani 2011, 19), inoltre a volte l'omissione non è dovuta solo ai limiti della memoria: si ricorda solo quello che si ha interesse ha ricordare. (Thompson 1996, 37).

Una riprova di questa suddivisione dell'autorità sta proprio nella questione del nome. Nel *Patto Autobiografico* Lejeune scrive: "l'autobiografia è definita, per chi legge, innanzitutto da un contratto d'identità sigillato dal nome proprio" (Lejeune 1980, 35). Nell'autobiografia l'anonimato non è concesso. Nella storia orale s'è aperto il dibattito anche su questo: Grele per esempio si chiedeva se consentendo alle persone di fare interviste anonime, si mettesse in crisi il principio di *reliability* negando l'accessibilità della fonte? (Grelle 1996, 71). Oggi però è prassi accettata raccogliere anche storie orali anonime, in cui si usano pseudonimi (si veda ad esempio l'enorme archivio di storia orale del *Southern Oral History Project* che ne contiene molte di questo tipo). È chiaro che la storia orale si propone di raccogliere le storie di persone comuni ma anche di persone ai margini e, in alcune situazioni, si rischierebbe tutto dando il proprio nome (pensiamo ad esempio agli immigrati *undocumented*). Dunque o si sceglie di escludere alcuni settori della società dalla ricerca, o si accetta l'anonimato. Ma non solo per la storia orale è necessario accogliere questa possibilità, è anche fattibile senza che vengano meno del tutto i criteri di *reliability* e quindi di autorità/autorialità (se parliamo in termini letterari-autobiografici). Perché comunque un nome ce l'abbiamo: quello dell'*interviewer*.

Per quanto riguarda invece l'autorità del narratore, abbiamo detto che deriva dall'aver vissuto ciò che racconta, in relazione ad una esperienza che è comune, ad una soggettività collettiva: "in the case of persons (...) unknown and marginalized by virtue of their lack of public status, appeals to the authority of experience may be explicit. Such appeals may be made on the basis of sexual, or ethnic, or racial, or religious, or national identity claims. In other words, identity confers political and communal credibility" (Smith, Watson 2010, 34).

Come la storia orale è storia dell'individualità ("è l'individuo che preme per balzare alla ribalta della storia" (Passerini 1978, xxxv)), così l'autobiografia è storia della memoria di sé e dell'affermazione dell'io. Ciò nondimeno sono ricche entrambe di collettività e relazioni in cui ci si riconosce e da cui ci si distanzia. Non possiamo che pensare agli studi sul punto di vista nelle storie orali di Schragar, mentre leggiamo che gli autobiografi "from a community not culturally authorized to speak (...) find in identification the means and the impetus to speak publicly" (Smith, Watson 2010, 34), o che gli "altri" ci sono in mille modi nelle

autobiografie: dai “significant others” a volte così presenti nelle autobiografie da sfiorare una mescolanza con la biografia, fino all'*addressee* che è sempre e comunque presente: “The narrator of necessity tells his story to someone – that someone might be in the same room, if the narrator’s story is told orally. But even in the case of a written or published narrative, the narrator is addressing someone” (Smith, Watson 2010, 88).

PARTE III: Una proposta di metodo analitico

Il materiale che ci proponiamo di analizzare in questa tesi sarà costituito interamente dalle storie orali del *New Roots - Latino Migration Project*, in particolare quelle incluse nella categoria dedicata all'identità. Storie orali in cui parlano di sé, della propria vita, donne e uomini, appartenenti ad ogni generazione e classe, ma tutti legati direttamente o indirettamente da un'esperienza di emigrazione/immigrazione che parte dall'America Latina e arriva negli USA (e in particolare nei dintorni di Orange County, NC). Il mio intento nel leggere queste *interviews* è quello di far emergere e analizzare il concetto di identità per come è sentito e pensato da una certa comunità d'immigrazione, quella dei *Latinos*, in certo luogo, gli Stati Uniti.

Il concetto di identità attiene chiaramente ad una dimensione ideologico-culturale, sebbene si espanda e si esprima pressoché in ogni sfera dell'essere e dell'esistere.

Le *interviews* nel tempo sono state analizzate in molti modi: da ogni disciplina che ha voluto avvalersene sono state lette con approcci e metodologie differenti. Tra gli storici orali, come ho cercato di dimostrare nella parte I di questo capitolo, l'approccio linguistico-narrativo è stato quello che più ha scelto di andare al di là della visione prettamente storico-fattuale. Il soggettivo che in tanti sentivano come un problema e che tanto a lungo aveva impedito alla storia orale d'essere riconosciuta come disciplina, prendeva finalmente il posto che si meritava. Un posto d'onore. Perché proprio nella sua dimensione soggettiva risiede la ricchezza più grande della storia orale. Non c'è solo la verità dei fatti, dei dati. C'è la verità delle persone, che è appunto una verità soggettiva (nel senso che non è assoluta e nel senso che si crea e si svolge in comune, in relazione e individualmente). È una verità coscienziale perché è dei singoli, ma è pure culturale, perché quei singoli sono immersi in una cultura e perché sono anche rappresentativi di quella cultura, la quale, osservata da questa prospettiva, smette d'essere uno spirito astratto per incarnarsi in corpi e menti concrete e vive, agenti. Accogliere la verità soggettiva significa riconoscere le storie orali come discorsi. Per cercare le verità soggettive c'è bisogno di una analisi delle storie orali come narrazioni e come atti linguistici. Per avanzare ulteriormente

sulla strada indicata dagli storici della *linguistic turn*, Ronald Grele suggerisce di tentare una vera e propria analisi letteraria. Come abbiamo cercato di mostrare, ci sono enormi affinità tra la letteratura di carattere auto/biografico e la storia orale. Affinità che nel percorso della seconda disciplina sono state di volta in volta sovradimensionate, rifiutate in toto o accolte in parte e reinterpretate. Anche nel percorso della critica letteraria sull'autobiografia ci sono state chiusure e mani tese nei confronti della storia e dell'oralità. Ogni posizione ha comunque contribuito all'ampissimo dibattito che abbiamo tentato di riportare in questo capitolo. E ogni punto di vista riportato ci è stato utile per giungere ad una proposta di linee guida che riteniamo possano essere adatte agli obiettivi della nostra ricerca, nonché ai punti di partenza della nostra formazione.

Queste linee guida si possono sintetizzare dicendo che approcceremo le storie orali che ci interessa analizzare, considerandole come:

conversational oral life narratives.

Tale denominazione racchiude in sé le linee guida di tre aspetti fondamentali:

1) La forma: *oral*

Se quello che ci interessa è la voce degli *interviewees*, la nostra attenzione si concentrerà su quella che abbiamo definito narrazione di primo livello: ovvero la narrazione orale, concretamente la registrazione audio dell'*interview*. Ci avvaleremo anche del supporto scritto, ovvero il *transcript*. Poiché le storie orali del *Project* che ci interessa sono per la maggior parte in lingua inglese (e in piccola parte in lingua spagnola), non avremo bisogno di passare per la traduzione, che ci allontanerebbe ulteriormente dall'originale orale.

Per una analisi che vuole essere narrativa/letteraria/linguistica, ci convince considerare la dimensione linguistico-formale delle storie orali, come proposto da Dennis Tedlock. Le narrazioni orali e tutti gli atti comunicativi orali vengono quasi provocatoriamente paragonati da Tedlock alla poesia, alla *dramatic poetry* per usare le sue parole. Abbiamo scelto comunque di non usare tale definizione (*dramatic poetry*), poiché potrebbe risultare fuorviante nel nostro caso, ma di mantenere nella nostra definizione metodologica la parola *oral*. Accanto all'analisi di contenuto infatti, proveremo inscindibilmente a tenere in considerazione la forma, a cominciare da tutte le variegate caratteristiche

proprie dell'espressività orale e così pregne di significato, se le si vuole ascoltare: le pause e i silenzi, i cambi di volume, intonazioni e accentuazioni, altri suoni ed aspetti (es. battiti di mani, risate, pianti, cambi di ritmo e velocità, ecc.). Questo approccio, oltre ad essere più rispettoso della natura originale della narrazione, pensiamo ci possa aiutare a mettere a fuoco l'insieme del testo orale, dai più piccoli dettagli fino all'andatura generale, e quindi a "ingrandire" e meglio osservare i macro-elementi e le pieghe del discorso in cui è evidente o si cela il suo significato ideologico, culturale, coscienziale, il quale non si esprime solo nel contenuto ma pure nella forma.

2) Il contenuto: *life narratives*

Probabilmente il dibattito sull'autorialità nelle fonti orali non terminerà mai. E con esso, il dibattito sulla correttezza dell'uso di termini come autobiografie o biografie o *memoir* per designare le storie orali. Mentre prosegue questa decennale discussione però, le storie orali continuano a dare voce alla vita della persone che scelgono di raccontarla. Come fare i conti con questa realtà senza finire per negare il ruolo dello storico o cancellare l'autorialità del narratore? Per indicare la natura auto/biografica, scegliamo di adottare la denominazione usata da Philippe Lejeune in *Je est un autre* di *récit de vie*, o meglio l'esatta corrispondenza del termine in inglese (*life narratives*), oggi usato con un significato ampio che s'attaglia perfettamente anche alle storie orali che ci apprestiamo a studiare (si veda anche l'uso che ne fanno Smith e Watson, distinguendole da *life writings* - denominazione che, al contrario di *life narratives*, ammette come unico medium la scrittura). Riuscire a tenere in conto il contenuto auto/biografico, senza perciò tradire l'*interviewer* o l'*interviewee*, ci permette di considerare i testi orali come parte speciale dell'ambito letterario che gli corrisponde e dunque di utilizzare, chiaramente adattandoli, gli strumenti di lavoro della critica letteraria. I temi che abbiamo visto essere centrali e comuni a storia orale e autobiografia devono chiaramente essere al centro della nostra analisi: verità, rapporto con la realtà, soggettività individuali, relazionali, collettive, *reliability* e *authorship*, rapporto con il tempo degli eventi e della narrazione, *audience* e *addressee*, rapporto tra io storico, io narrante, io narrato, io ideologico, spazialità, e molto altro.

3) La dinamica creativa di forma e contenuto: *conversational narratives*

Se abbiamo optato per la definizione di *life narratives*, piuttosto che usare biografia, autobiografia, *memoir* o simili, è sia per non negare la presenza né di *interviewee* né di *interviewer*, sia per tenere in conto la dimensione soggettiva, intersoggettiva e, più in generale delle soggettività, come merita. Il termine *conversational narratives*, e con esso l'intera proposta che Ronald Grele ha offerto in particolare in *Envelopes of Sounds*, ci sembra quella che meglio restituisce la dinamica creativa da cui nascono le storie orali. Rimuovere il ruolo dello storico parlando di autobiografie, o considerare il narratore come una fonte immobile alla stregua di una vecchia lettera e tenendo in conto solo le valutazioni al centro di un'opera storiografica, farebbe un torto profondo alle storie orali. In entrambi i casi, venendo meno una voce, verrebbe meno con essa, un linguaggio, una cultura, delle concezioni, delle idee e dei sentimenti che sono pienamente parte del documento che otteniamo alla fine dell'intervista. L'*interview* è effettivamente un luogo di incontro e di confine, e se non rispettiamo questa sua natura plurale finiamo per misinterpretarla. Il dibattito sulla *balance* tra "oral" e "history", cioè tra voce dello storico e voce del *teller*, che abbiamo riportato nella prima parte del capitolo, ci dice che le opinioni sono su questo tema molto diverse e che qualunque sia l'opinione non influenzerà solo la narrazione di secondo livello (l'opera che utilizza le fonti orali), ma pure la narrazione di primo livello, ovvero la storia orale stessa. Alcune storie orali saranno rigidamente strutturate a partire da domande incalzanti, altre saranno un flusso libero di narrazione in cui lo storico sappiamo che c'è solo perché introduce l'*interview* e scrive il *transcript*. In ogni caso, non dovremo mai dimenticare che i soggetti presenti sono (almeno) due. Detto ciò ci sembra evidente che al centro della narrazione non ci sarà mai lo storico, ci sarà il *teller*. Quindi in realtà uno sbilanciamento ci sarà sempre: collaborare non significa fare lo stesso lavoro, significa semplicemente farlo insieme. Ci sembra però che accostando il termine *conversational narratives* con il termine *life narratives*, si possano smussare gli eccessi cui entrambe le denominazioni potrebbero far pensare. Il contenuto è la vita del narratore, ma il narratore le dà voce grazie e con l'*interviewer*. Avendo questa base, sarà importante valutare in ogni intervista lo spazio che ciascuno si

prende, perché ovviamente influirà sulla forma e sul contenuto finale. Tenere in conto e far emergere nell'analisi dell'archivio la dimensione inter-soggettiva sarà fondamentale anche perché essa ci permette più in generale di riflettere sulle soggettività e sul soggettivo. Quella che abbiamo davanti quando guardiamo/ascoltiamo una storia orale, è la verità di un soggetto, non la verità oggettiva. E il nostro desiderio è proprio di riuscire a cogliere la verità coscienziale dell'individuo, senza fermarci alla verità dei fatti (che pure è comunque personale). Vogliamo seguire le vie relazionali che non solo costituiscono l'*interview* nel suo farsi, ma che costituiscono inevitabilmente anche il contenuto della narrazione, perché la vita dell'io non esiste senza il tu, e perché c'è sempre un tu, un *addressee*, cui la narrazione è rivolta, che non si limita all'*interviewer*; vogliamo leggere (ispirandoci anche ai suggerimenti di Schragger e Lummis) il percorso bidirezionale che unisce coscienza individuale e ideologie collettive, passando dunque dall'io al noi (o al loro) delle identificazioni comunitarie positive e negative, lineari o contraddittorie. Riconoscere e analizzare la dimensione soggettiva è in conclusione fondamentale per leggere le movenze delle identità che tanto nell'individualità, quanto nella relazionalità e nelle collettività si radicano.

Parte del metodo che vogliamo adottare infine, sarà non dimenticare che tutto questo ci riguarda. Possiamo osservare il funzionamento di certe ideologie in determinate situazioni, ma al contempo possiamo provare a cogliere qualcosa di universale in ciò che le persone ci raccontano, in ciò che vivono, qualcosa di profondamente umano. E a identificarci in questa soggettività soprattutto ci sospinge la storia orale:

While we watch people create their histories we see them struggle within and against codes, literary or social, just as we must do. We see the people we talk to dealing with the same contradiction between what they know and how they know it, and we realize that we are united in that struggle. (Grele 1991, 79)

CAPITOLO II

The New Roots - Latino Migration Project:

Le nuove radici e la terra in cui affondano

Le storie orali di cui ci andremo ad occupare sono parte del *New Roots: Voices from Carolina del Norte*, un archivio digitale promosso dall'Università della North Carolina di Chapel Hill (Orange County). L'archivio è diretto da Hannah Gill, antropologa originaria di una contea vicina e tornata, dopo una laurea ad Oxford, a studiare le recenti trasformazioni del luogo in cui è cresciuta.

My training is as an anthropologist, and I am from a state of North Carolina originally, and I happen to grow up during a time of demographic transformations: people from Latin America moved to my state, and so in college and before I was growing up with new people coming to my neighborhood and I met them and I started to learn Spanish and so I could actually talk to them. (...) It made me very interested in Migration Studies. (...) It was through this personal connection that I became very interested in what happens when you move to a completely different place. (...) I studied anthropology and Latin American studies with this focus on migration. And so I went to university here at UNC in Chapel Hill but then I went to graduate school at Oxford University in England, that's where I had the opportunity to do more intensely Migration Studies and that's where I got my Ph.D. And then I never thought I would have come back to North Carolina but a position opened here, a post-doctoral position on Migration Studies and I thought 'Well, North Carolina is a really interesting place, it's transformed since when I graduated, I am going to come home and work here'. (...) What's been happening in the last fifteen years is because North Carolina is a new destination for migrants, there's been a lot of negative reaction by many different – by politicians, by just people living in small towns, just in a lot of different places. I saw my role professionally as an educator to help the general public better understand why Latin Americans have moved to North Carolina. It's not like they just showed up here: they were recruited by industries in North Carolina to work in constructions, to work in food industry and poultry processing implants, and textile, and agriculture, the service sector (...). On the

one hand we are bringing immigrants but on the other hand we are seeing this negative reactions. And so my work has been to share the perspectives of Latin Americans that live in North Carolina in as many ways that I can. And I am at a university but I personally feel like the most important work we can do is to share these stories and perspectives with the general public. So a lot of the work we do at the Institutes of the Americas is we work with public audiences in many different places around the state, to bring around these perspectives, Latin American perspectives to North Carolina places. (Hannah Gill, min 6 e seguenti)

L'archivio è parte del *Latino Migration Project* (di cui è responsabile la stessa Professoressa Gill), che raccoglie, oltre al lavoro dell'archivio, altri due progetti: *Building Integrated Community* e *APPLES Global Course Guanajuato*.

Il primo, BIC, ha l'obiettivo di creare un ponte tra immigrati e istituzioni locali, stabilendo un processo di collaborazione che possa rispondere ai bisogni specifici delle comunità locali e di tutti coloro che ne fanno parte, immigrati compresi. Dunque BIC è un progetto parallelo a quello dell'archivio, con punti di partenza e obiettivi simili, come vedremo, ma che svolge un lavoro più legato ai problemi quotidiani delle comunità e alla gestione delle risorse territoriali.

Il secondo progetto parte del LMP, ovvero il *Global Course Guanajuato*, è invece pienamente intrecciato alla costruzione dell'archivio.

Come ci ha spiegato la stessa direttrice Hannah Gill in una intervista che abbiamo raccolto in quel di Chapel Hill, il corso da lei svolto presso la UNC si compone di quattro parti: lezioni teoriche concentrate sui metodi etnografici e di storia orale, una attività di servizio alla comunità immigrata di Orange County, un periodo di conoscenza diretta della comunità d'emigrazione di Guanajuato, Messico, ed infine la raccolta di storie orali tra i *Latinos* che hanno conosciuto in questo percorso. Obiettivo del corso, dedicato agli *upper level students*, è esaminare il punto di vista degli immigrati Latino-Americani e tra i requisiti necessari per partecipare c'è "a strong desire to better understand transnational migration issues"³¹.

Le migliori interviste entrano a far parte dell'archivio *New Roots*.

31 University of North Carolina, <http://migration.unc.edu/programs/guanajuato-connections/apples/>, ultimo accesso 10/12/16

So oral history... as an anthropologist, I've always done interviewing, I've always interviewed people, but the oral history aspect of it, which is like an interview but it's more an individual focusing on their own life story, and it's less structured, but it's very similar to an anthropological interviewing, I guess. I was teaching a course about ten years ago and the students were conducting interviews as part of a final project on migration in North Carolina and this was the project that I always assigned at the end of this course that I taught every year and they would do two or three interviews. (...) but over the years the students were producing – the students are advanced students – advanced undergraduate students who are fluent in Spanish or with a high proficiency in Spanish language – we also go to Mexico over Spring Break. So the students are doing very good work and it's also as you know extremely time consuming to interview and then transcribe the interviews (...) – they would give me this wonderful material and I would grade it and then I would say alright go off into the world and give it back to them and that was it. (...) And I thought these are amazing interviews, we really should figure out a way that if people want to share their stories more publicly we could archive them and so other people could see this amazing material, read these amazing stories, so after about three years of teaching class, I reach out to the Southern Oral History Program, (...) based at the University of Chapel Hill and it has been working for decades to do oral histories with primarily working class communities in the South and it is one of the best program in the country for oral history archiving (...). What we set up was: we would generate the interviews and do the interviewing and then our partners at the SOHP would archive the interviews. So this sort of collaboration is really how the New Roots Latino Oral Histories went from me just sitting on piles and piles of interviews that were amazing to actually getting them through the public eye, making them publicly accessible with the help of the SOHP. (...) Three years ago we applied for a grant that would enable us to create this website and information system, which uses a software called Omeka (...). So we now have a much more easily accessible web site. And the whole purpose of that was to make it globally accessible but also to Latin Americans and scholars and families of migrants living in Latin America. (Hannah Gill, min 12 e seguenti)

L'archivio è attivo sin dal 2006. Nel 2015 c'è stato il lancio del nuovo sito e *New Roots* ha iniziato a lavorare a pieno regime. È un archivio vivo: circa 40 storie orali vengono aggiunte ogni anno ed oramai ce ne sono più di 150.

L'archivio è completamente bilingue, in inglese e spagnolo. Le interviste vengono raccolte in una delle due lingue, a seconda di ciò che la persona intervistata preferisce, della lingua in cui si sente più a suo agio.

Le interviste vengono trascritte, ne viene fatto un *abstract*, ed entrambi, insieme alla registrazione, sono accessibili in formato digitale: uno degli obiettivi è quello di rendere l'archivio facilmente disponibile in primis per la comunità che l'ha prodotto, oltre che per gli studiosi di altre parti degli USA e del mondo.

And so part of the project was to translate everything into Spanish so half of the interviews (...) are in English and half are in Spanish, (born in Spanish, born in English): we can't translate everything in English into Spanish or viceversa, but what we did is we translated all the meta data (the abstracts and everything) and we also created – as you know – the Spanish interface (...). (Hannah Gill, min 18 e seguenti)

Le storie orali sono ordinate in varie categorie: *Interviewee*, *Themes*, *Country of Origin* (dell'interviewee), *Interviewer*, *Interview Year*.

Esplorando la categoria *Country of Origin* si scopre che gli story-tellers provengono da Argentina (3), Brasile (1), Colombia (19), Repubblica Dominicana (1), Ecuador (4), El Salvador (6), Guatemala (5), Mexico (58), Peru (5), Puerto Rico (3), Spagna (1), Stati Uniti (46), Uruguay (1). Un quadro che riflette a grandi linee le percentuali di immigrazione dello stato, secondo le quali i messicani costituiscono il 33,9% delle persone nate fuori dagli USA e residenti in North Carolina.³²

I temi che le interviste affrontano e a partire dai quali sono catalogate sono tantissimi: tra i più numerosi troviamo *Citizenship and Immigration*, *Culture*, *Education*, *Family*, *Identity*, *Language and Communication*, *Migratory Experience*.

32 Migration Policy Institute, <http://www.migrationpolicy.org/data/state-profiles/state/demographics/NC/US/>, ultimo accesso 10/12/16

Il merito e la struttura delle domande vengono decise liberamente dagli *interviewers*. Quando a intervistare sono gli studenti e non lo staff dell'archivio, la direttrice verifica e discute del metodo senza però sostituirsi nelle scelte di merito.

There is a very diverse set of interviewers: (...) many of them are students that are in training, so some of the interviews are not as good as others and we go through and we select the ones that we think are the best and not anyone makes it into it. (...) We don't have a standard set of questions that everyone asks. The students decide what is the topic they're interested, that has to be related broadly to migration in North Carolina or Latin American migration in general and then what aspects of that, what particular topic within that much larger phenomenon do they want to investigate and they are interested in (...). These themes here are some of the topics the students have chosen. (...) These are semi-structured interviews, so I tell the students you can have five or five to ten questions planned but this is an oral history so you really want to let – if the person want to talk about something you can let them talk about it, let them share their story, and have your questions just as guidance (...). But in general we do want to know where are people coming from, how did they get to North Carolina, what brought them particularly to the state, how long have you lived here, what have your experiences been like. (Hannah Gill, min 31)



Proviamo ora a capire da quali presupposti prende le mosse l'archivio.

Il primo aspetto che ci sembra utile esaminare sono le nuove radici cui il nome dell'archivio fa riferimento, le voci "from Carolina del Norte": delle radici prima inesistenti sono oggi immerse nella terra della North Carolina e lo spagnolo che cambia il nome dello stato ci dice di quanto inizia ad appartenere e ad essere trasformato da queste nuove radici, da queste voci che vengono da lì ma parlano un'altra lingua. Il nome del progetto generale - *Latino Migration Project* - è più esplicito: stiamo parlando di migranti definiti *Latinos*. La parola *Migration* in realtà restituisce una dimensione temporanea e instabile che sembra contraddetta dalla fermezza delle radici attaccate alla terra. E in effetti per lo più non si tratta di persone che sono in North Carolina - o negli USA - solo di passaggio. Sono persone venute per restare, come recita uno striscione scritto a mano da alcuni studenti *Latinos* e appeso nel campus in occasione di un presidio.



Persone che hanno intenzione di restare (anche perché in tanti casi sono nate qui), ed hanno intenzione di cambiare la società che le circonda, se non altro fino a sentirsene pienamente parte.

Dunque chi sono i protagonisti dell'archivio? *Latinos*, dal titolo del progetto. Ma la presentazione del *digital archive* parla di "Latino migrants" e di "Latin American migrants", usando tali definizioni come sinonimi, e aggiunge anche che

in alcuni casi le storie orali sono dedicate a “North Carolinians” adoperatisi per l’integrazione dei “new settlers” (definizione dal sapore atavico per gli Stati Uniti). Quindi - si precisa ulteriormente - “Latino migrants” che hanno messo radici “in the United States South” aprendo un nuovo capitolo nella lunga storia della “Latin American migration to the United States”.

Vari elementi ci dicono dell’impostazione, dei punti di partenza e degli obiettivi dell’archivio. I termini *Latino*, *Latin American migrants*, *Latino migrants* suggeriscono tre gradi distinti di americanizzazione.

Il primo è un termine inscindibilmente legato al suolo americano e sempre più accolto e riproposto ufficialmente dalle istituzioni a stelle e strisce (è stato adottato dal Census Bureau nel 2000, come vedremo nel capitolo seguente) per indicare i residenti originari (direttamente o indirettamente) dall’America Latina.³³

Il secondo indica in primis il movimento e restituisce un senso di contingenza (*migrants* anziché *immigrants*) e un forte legame con le terre d’origine che vengono nominate nella loro totalità (*Latin America*).

Il terzo è un compromesso tra gli altri due: dà un’idea della “americanità” e della americanizzazione già avvenuta e in atto (*Latino*), ma comunque mantiene anche una dimensione di novità, una novità tanto recente che in effetti le persone di cui si parla sono ancora *migrants*.

Altro concetto che emerge con forza, e su cui torneremo a riflettere, è quello della “integration” e dei “new settlers”, ma per adesso soffermiamoci.

Quando si dice che *New Roots* si occupa di *Latinos*, a chi si sta facendo riferimento?

Questo aspetto ci sembra di importanza fondamentale in primis per una questione di metodo. Nel Capitolo I abbiamo affermato di volere seguire la scia di Ronald Grele e considerare le storie orali come *conversational narratives*, dunque narrazioni che nascono dal dialogo tra due persone, un *interviewee* ed un *interviewer*. Pur riconoscendo la centralità dell’*interviewee*, vero protagonista della storia narrata e primo narratore della stessa, non possiamo fare a meno di considerare l’influenza e l’indirizzo che l’*interviewer* opera. Nel caso di *New Roots*

33 Pew Research Institute, <http://www.pewsocialtrends.org/interactives/multiracial-timeline/>, ultimo accesso 10/12/16

non siamo semplicemente di fronte ad un singolo *interviewer*, siamo di fronte ad un progetto che coinvolge un grande numero di persone che collaborano più o meno stabilmente, che hanno condiviso determinate esperienze come parte del loro percorso di studi in una precisa università, che sono dirette, pur mantenendo una autonomia nello svolgimento delle interviste, da un pool di responsabili e dalla direttrice Hannah Gill, la quale propone ai futuri *interviewers* una serie di approcci metodologici e di questioni contenutistiche che senza dubbio andranno ad influenzare il lavoro di raccolta delle interviste (come è giusto che sia tra l'altro, visto che si tratta di un progetto unitario e non individuale).

Pertanto ci sembra imprescindibile tenere in conto i presupposti da cui il *New Roots* prende le mosse. In primis la definizione di *Latinos* da cui si parte.

Come vedremo in seguito, dalle parole degli interviewees emerge una grande complessità, ambiguità, fuggevolezza, mutevolezza in come utilizzano questo termine in relazione a se stessi e agli altri. Ma come viene pensato da chi pone le domande? Anche dalle interviste che abbiamo potuto svolgere con la direttrice, lo staff dell'archivio e alcuni *interviewers* durante un periodo di ricerca a Chapel Hill, emerge, a questo proposito, un quadro variegato: non sembra esserci una interpretazione univoca di questo termine. Ritroviamo in taluni visioni diffuse e in talaltri più peculiari. Neanche con chi guida e collabora con il *New Roots* la discussione sul vocabolo *Latinos* può essere prettamente terminologica. La sua interpretazione richiede inevitabilmente una riflessione sul complesso concetto di identità, di identità individuale e collettiva, di identità americana, di identità "razziale", culturale, linguistica, ecc. ... E' una discussione che inevitabilmente suscita reazioni emotive peculiari, perché non si sta mai parlando solo di un concetto astratto, si sta parlando della vita quotidiana e del pensiero di sé e degli altri, si sta parlando di qualcosa che ci riguarda profondamente. La percezione di questa intimità e complessità l'abbiamo intuita in tutte le interviste raccolte e non solo quando i collaboratori del *New Roots* che stavamo intervistando si sarebbero potuti definire *Latinos*, anche se chiaramente in questo caso la situazione era ancora più delicata.



Tra le persone parte dello staff di *New Roots* che abbiamo avuto il piacere di intervistare c'è Laura Villa Torres, *bilingual outreach assistant* per l'archivio (vi ha collaborato però anche nei panni di *interviewee*), nata e cresciuta in Messico e residente da alcuni anni a Chapel Hill. Nella sezione dell'intervista che qui riportiamo, Laura Villa Torres ci propone la sua percezione del termine "Latinos" e dell'uso che ne viene fatto.

At least there are three way of seeing from the perspective of the Latinos, 'cause you have the Latinos immigrants, the Latinos middle generation and the Latinos born in the U.S. but those three trajectory determine a lot of what you are going to turn out. (Laura Villa Torres, min 43).

The debate is whether the Hispanics are those – the ones that are directly coming from Spanish Spaniards of the area or the ones that speak Spanish as the persons that conquered, so I think that's where the debate is. But in the streets people will call themselves – I mean if you say – or El Centro Hispano, you know what we are talking about [El Centro Hispano è un ente che offre assistenza alla comunità Latina dell'area di Chapel Hill-Carboro], either people Latinos born or people born from Latino American parents in the U.S. or immigrants from Latino America... we don't think about Spaniards or people that descent from Spanish but I think if you go to Nuevo Mexico you will find those different marks. I mean I don't know, that was another shock for me for a while: trying to understand "ok, what is being Latin American? What is being Latinos? What is Latinos here?" And it took me a while to understand that Latinos as a group in the U.S. is very

different from Latin Americans. And there are tensions between those two. I mean there are things produced even in the academics or in the academic productions... the concept of familism, a concept that they use in Latino studies in the U.S., which is the idea that Latinos are very prone to their families and the religion and the family are very important and... Marianism: the idea that we all women want to be like Virgin Mary, and stuff like that. These are concepts that have been very broadly used among Latino studies in the U.S., and that - we hear them in Latin America and we are like - what are you talking about. So it really took me a long time to understand that those were two very different thought processes and two very different stories in academic tradition. Now I feel more like I respect those, I don't use them, I don't agree with them, but ok, they are there. I will never use Marianism or familism in the analysis of my own research but, I don't know, it's just different traditions. But I also understand that I am coming from another perspective: I was born in Mexico, I grow up in Mexico, I studied in Mexico. (...)

MD: and do you feel that the Latino label is more a product of the academia or something that...

LVT: I think both.

MD: So it comes from the people, too. (...)

LVT: But I do think it's very U.S. centered. This is something that has been exported, this way of thinking... and there is again the tension among whether you can apply the lenses of the studies of Latino and Latinos immigrants in the U.S. when you study immigration among countries in Latin America. I think you can apply some of it, but not all, it's not relevant. Specially, for example the Spanglish: that doesn't happen, that is something that is created here because of the clash of languages, but if you have Dominicans that go to live to Argentina... I mean it's Spanish, you can have a clash of accents or slangs but not the language, the language is not going to be modified. (...) So I think that yes, the all idea of Latinos/Latinas is product of Latin Am - oops - of the U.S. And it's here. You know what we're talking about. I don't talk about Latinos when I am in Mexico. It doesn't make any sense. (...)

MD: Being here, and also working with the archive, do you think that your perception of yourself has changed? (...)

LVT: No, I don't. I am Mexican. I very rarely say that I am Latina. Maybe when I check some forms, but...

MD: Do you think that it's a question of time? Like in ten years...

LVT: No.

MD: Why not?

LVT: No, 'cause I didn't grow up here. I don't – that's a very – like when I am with Latinas, I can see the differences. I don't even know how to explain them to you. But also I am very connected to Mexico, my family there, my friends, my best friends are in Mexico, my place of reference is always Mexico, I feel I live here and I have established my home here but it's hard for me to say "oh no, I am part of this group in the U.S.", I don't know...

MD: Ok, so when you interact with people from Latin America, or with Latin American heritage, you do not feel like "we have something in common and that's the most important part, so there is something that link us", for example.

LVT: Ah no, of course, I have friends, I have a group of friends, which ... we are all international students, from Latin America, so we grew up and studied in Latin American country and now we're studying here, (...) my relationship with them is very different with my relation with the Latinas born or grown up here. Like the conversations that I have with Felicia and Juanita [Felicia Arriaga and Juanita García, la prima nata e la seconda cresciuta negli Stati Uniti, ed entrambe da me intervistate] have nothing to do with the conversations I have with some friends that grew up almost in the same neighborhood I grew up in Mexico. We used to go to the same places in Mexico and... this is completely foreign to Juanita and Felicia. And for me, to try to understand their perspective, it took a while. I very rarely refer to white people as white people (because they do that all the time), or people of color... maybe when I am with them. Actually sometimes I feel like I am not fully aware of the racial tensions because I don't see them very clearly, it took me a while to see what they call the "micro aggression". (...) So I feel more comfortable on this side. This is where I belong. We [talking about Latin American friends] share the same music, the movies, the books I read. I think I came too old here to acquire the Latino identity.

MD: But at the same time (...) you were interviewed for the archive - that interviews Latinos in general -, so even though you do not identify as a Latina, you are ok with the fact that people think of you as a Latina.

LVT: Yeah, I know ... that people see me like that. It depends...

MD: It's not completely wrong for you to be identified as a Latina, it's just something you do not do for yourself.

LVT: Yeah, exactly, because when people see me, it's very evident. I know how I look. And I have being confused with the waitress at the restaurant, or the person that cleans the house, which I don't think as an offense, I know how I look, it's just funny. Or people asking me "do you speak English?", I am like "yeah, I am just not listening to you, I am just actively not..." (...) But people that know me very well, they also know I am Mexican. (...) Even my relationship with Kimo - he's Greek, so he also grew up in another environment - and I told him once "do you realize that people think we are a biracial couple?", which is a big thing here (...) in the U.S. - and Kimo was like "what are you talking about?" And I was like "I am just telling you how people outside us are talking about us. They see us: a white guy with a Latina, so we are a biracial couple..." So, yeah, people put me tags all the time. But I don't care. I mean... What can I do? I cannot do anything.

MD: So do you believe that the Latino label is something that homogenize too much or is it something that could be also useful to identify with one another, to feel stronger?

LVT: Yes, I think that creates an homogeneous group and people complain about that, because they say "I am not Mexican, I am Salvadorian, I am Ecuadorian"; that idea of "everybody eats tacos"... no in Colombia we eat other food... so, that pisses people off a lot. But, I think, as generations pass, the further you are from the first generation, the more homogeneous you become with Latinos. And I think that's where I don't belong, personally. Because I am Mexican, what can I do? I mean, my parents are there, my family, everybody there... I go there, three months per year. That's my home for me. Although I have my home here, but my home here is because of Kimo, my relationship with him, and I am in love with him and I have decided that we are gonna live together, etc. But that doesn't relate to me feeling Latina. (...) And this is where I

clashed with people Latina or with Latina people. I know they are Latinos (...) but they also see me like a different person. It's very evident, because... In my program there are Latinas and they have a group and they don't invite me. I am the international student. (...) They have their own ways of coming together, their language... and they don't invite me. (...) But I also have this group of Latin American friends and I would never invite them to this gathering. It's just that –

MD: Latin American meaning people not born in the U.S., living here but not born here.

LVT: Yes, they came as me, as international students. (...) I kind of feel like in the middle because of the work I do, because of how involved I am with the migrant community in the Latino community. (...) [But] I would never call myself a Latina. I think that happens if you grow up here, or maybe if you don't have another place of reference. (...)

MD: So you think that people that call themselves Latinas or Latinos feel like they are also American?

LVT: Yes. Of course.

MD: So it comes together.

LVT: Yeah, totally. One part is Latina, the other part is American, which is very strong. That's what I was telling you. (...) So they are very American. And you would think that all the Latinas have the same political view and they are open-minded... of course not! They can be very American in that respect, they can be discriminatory, they can be against integration, they can be conservative... (...) So the Latino is one side, the American is the other." (Laura Villa Torres, min 48 e seguenti)

Già da questa prima intervista emergono vari aspetti estremamente affascinanti ed intriganti, ed una concezione di *Latinos* che così si può riassumere: Latino è chi è nato o cresciuto negli U.S.A ma ha qualche tipo di legame con l'America Latina. Chi arriva negli Stati Uniti da adulto, pur sentendosi a casa lì e avendo intenzione di permanervi indefinitamente costruendovi la propria vita personale e professionale, non solo non è *Latino*, ma neppure lo sarà mai. Il legame con la nazione d'origine resterà sempre prevalente. Dunque diventare *Latinos* non è una questione di tempo e per sentirsi *Latinos* bisogna sentirsi *Americans*. *Latino*

e *Hispanic* sono etichette che lo stato e la società americana mette addosso anche a chi in realtà si sente *Latin American*, ovvero appartenente ad una delle nazioni latino-americane. Ci sembra interessante sottolineare per lo meno due aspetti. Quando abbiamo chiesto a Laura se la sua percezione di se stessa fosse cambiata a partire dalla sua permanenza negli *States* e alla sua collaborazione con l'archivio, il tono con cui ci ha risposto esprimeva chiaramente una certa sensibilità all'argomento. Ammettere un cambiamento nella propria identità, accogliere l'identità *Latina* viene percepito come un allontanamento intimo dal proprio luogo d'origine che si sommerebbe al già doloroso allontanamento fisico. Inoltre, a partire dalle ultime affermazioni, è evidente che c'è un qualche tipo di sovrapposizione tra la percezione emotiva che Laura ha della identità *American* e quella che ha della identità *Latina*: il rifiuto dell'identità *American* è connesso alla consapevolezza dell'oppressione imperialista che l'America Latina ha subito da parte degli Stati Uniti (consapevolezza che più volte emerge nel corso dell'intervista); dunque visto che c'è secondo Laura una coincidenza di identità *American* e *Latina*, lo stesso rifiuto emotivo è presente anche nei confronti della seconda definizione.

Questo primo approccio è solo parzialmente condiviso da altri responsabili dell'archivio.

Maria Ramirez, *bilingual documentation archivist*, ci propone la sua idea su cosa significa essere *Latinos*:

I was just looking at an interview for an article that I am working on and the person is talking about being hybrid, having this duality of identities. And I feel like that really fits. It's so hard to put a specific term on what a group of people are. They come from different countries. I personally view myself as Venezuelan, but sometimes I just think of myself as Latina. And so there is kind of this different view. Sometimes I identify more with the American culture. Once you live here you have this sort of transformation of identity, they really... you feel'em. So I don't know, I just think that there are many ways in which people identify themselves and...

MD: But do you think that the starting point of the archive is a clear definition of what Latino is?

MR: I think the term Nuevo South is more - is sort of... I view it more like this is a new America, so what does that mean? The New South: new people coming in from all different types of nationalities and sort of blending. That's what I see more: the picture of blending of culture in the U.S.A. rather than specific groups divided by rigid lines, everyone coming together.

MD: The word Latino is like a symbol for this encounter...

MR: It can mean people that weren't even born here but that sort of identify with Latino culture, their parents are Latinos, they may come from a mix of countries within the same family. So, it's very hard to sort of... I may have trouble saying this country or this country, once we get here we are sort of blended, not just Latinos, but also Americans: what does it mean to be an American, when you come from somewhere else? (Maria Ramirez, min 10 e sequenti)I've experienced more like a connection. All of us have experienced something very similar and this is something that creates a connection. And the term is to build bridges rather than separate us, in a way, regardless of what country you are from. It puts you together: you had this particular experiences, you are from this sort of regions in the world, and I think that's what it means more than anything.

MD: (...) Talking with Laura, we arrived to the conclusion - starting from what she was saying - that you feel Latino or Latina, when you feel American. Do you agree with this?

MR: That's a very interesting perspective. I wonder what comes first. Because it's true I never really used the term when I was in Venezuela, I never really heard anybody say that. You were Venezuelan, or Colombian or whatever. But then once you get here, it really is the term that is used frequently.

MD: For example she doesn't feel American, so she doesn't feel a Latina.

MR: Well, no, I would disagree with that, personally, in my view. I think it's almost kinda a discovery sort of thing. You don't see the world wide enough before 'cause you are kind of in your own country. You are viewing things kind of narrowly. Once you see that the world is greater, you kind of identify as a Latina. When you widen your perspective of people, that's when you apply...but yeah, I

never really thought of it before, so this is interesting! (...)I think it does [make sense talking about the Latino community]. I think that it facilitates the discussion of certain issues that impact a certain group of people in this country. I think that it's just a way to really...I think it's more of a communication. It can be positive in that sense. It feels wrong to make divisions, like this group and that, but I think it's just about facilitating the way that we describe certain experiences that people have. And in that sense, it makes sense to say Latino. Especially in discussions about immigration - I think that when you say immigration - there is a lot of immigration coming from many different parts. What is implied but not said directly is "Latino immigrants". So I think it's just about being clear and discussing the experiences of group of people in a easy and - in a way that it's not meant to separate. (Maria Ramirez, min 10 e seguenti)

In questo caso c'è una identificazione individuale con il termine *Latina*. Se ne parla positivamente, come di una parola utile, identificandolo come un artificio retorico, una semplificazione volta a rendere più immediata la comunicazione. Non viene percepito come in contrapposizione con una definizione in termini di appartenenza nazionale. Della definizione proposta da Laura, Maria accoglie il nesso tra essere *Latinos* ed essere *American* solo da un certo punto di vista: è vero, dice, che solo chi vive negli U.S.A. si pensa come *Latinos* - chi vive in America Latina no; ma, a suo parere anche chi immigra da adulto è comunque da considerare *Latino*.

Soffermiamoci ora su alcuni estratti dall'intervista con Nick Johnson, il quale ha studiato ed ora lavora presso la UNC, e che ha collaborato a *New Roots* nel ruolo di *interviewer*:

Latino derives from Latin so that could be Spanish, Portuguese, French, (...) whereas Hispanic describes just Spanish speaking countries like you're from Spain - you're Hispanic but if you're from Brazil you are not Hispanic, but if you're from Brazil you are a Latino, and if you are from Spain you are not a Latino. So a lot of confusion. But also Latino or Latina to me describes that kind of diasporic aspect of that fashion of people, so it could include people who were born in the United States but don't speak Spanish or Portuguese, it could include people that came here when they were very young and so they speak both, it

could describe indigenous folks who you know have been subsumed into the culture for better or worse, so things like that... it's interesting because I think that like you can't really point at somebody and say that – but we do it all the time – so I had a professor, who is Mayan Quiche, and I would never call him a Latino, even though he is from Guatemala and speak Spanish and is a person of color. Like I would never do that because he so strongly identifies as Mayan. But conversely I had a friend whose family is Mayan Kaqchikel, and she identifies as Latino because she was born here, descendent from Mayan parents, who speaks Spanish but doesn't speak Mayan, so... all this intersectional parts are interwoven, and I think a "Latino/a" is a catch-all term for people who have a shared experience in one of those countries, which are also so vastly different. Whilst "Latin American" to me feels like somebody who is transplanted and hasn't yet kind of made this place their home, I guess. (...) It depends on whether those people feel like - if they are primarily from their home country or not.

So all the people I talked to in my interviews identify as Latina because they've spent the majority of their lives here, like they've never really considered themselves Mexican or Ecuadorian or Colombian. Like they did, but they were mostly American. So I guess Latino is a way to take both and put it together. In terms of why it's in the [New Roots] Project title, I think precisely because it's this like enveloping term. There are people that have been interviewed in the archive that come from a lot of places, you have people who are DREAMers, people who are 1st generation, there are people who aren't Latino but who do their work primarily with their population, so I think it's a good way of capturing all of this. (...)

MD: Does it make sense to say that to be a Latino, somehow you need to also be an American?

NJ: Yeah, I would say. As a general rule. Or you don't have to be an American, but the idea behind this is that you are in this country, so like undocumented people, even if they are not legally speaking American...

MD: No but they like feel American –

NJ: Yeah, from a sentiment stand point, yes. (Nick Johnson, min 21 e seguenti)

Inizialmente Nick propone una definizione di *Latinos* onnicomprensiva: chiunque venga da o sia originario di un paese latino-americano. Quindi connette la dimensione identitaria alla scelta elettiva e alla percezione – anche sentimentale, emotiva - individuale di sé, pur valutando utile e giusto l'utilizzo da parte del *Latino Migration Project* di un “catch-all term” al fine di “catturare” una molteplicità di esperienze. E proprio le esperienze comuni sembrano essere una motivazione di unificazione, come anche Maria Ramirez ci suggeriva parlando di esperienza migratoria comune e problemi condivisi.

Nata negli U.S.A. da genitori messicani, anche Felicia Arriaga, oggi Ph.D. presso la Duke University, ha collaborato con il *New Roots* come *interviewer* e continua ad occuparsi di tematiche legate all'immigrazione *Latina* in North Carolina. Ancora una volta proviamo a capire cosa significa essere *Latino*.

As a social scientist , I have very much adopted the folks who talk about Latino as a group and very much thinking of it as folks who are heritage - or culturally Latin American as a whole, but also a lot of scholars who started talking about the sides' specificities of it, so very much about what is the local understanding of it, and what that is that researchers are looking for. For example, in North Carolina, it's that you are Mexican. And I think that there are arguments that can be made that in other parts of the country it's also Mexican, and how that term gets turned around and kind of that those are the Latinos, but I think here, it very much is the understanding of folks who are from Latin American country or culturally identified, has some kind of heritage connection to that kind of group. The [important] thing is knowing when you go to Mexico no one is calling each other a Latino, so, like regionally is kinda more important there. (...) When people ask I'm like “no, I am Mexican”; if you are like “oh you are Mexican American”, [I would be like] “Yeah, that's a term I can use but I totally don't use it because I also recognize that the American part on any of those kind of hyphenations is like the after-thought and still like a term that's been developed with this kind of dual citizenship – it's like a big citizenship understanding, like African American – no one calls white Americans White Americans. So I also like struggle with that term, those terms, too. And it depends on who I am talking to. If I am talking to other folks from Mexico it's very much like where are your parents from?

Where in Mexico are they from? And then the last it's like "oh but you were born here" (...). But I think it also is very complicated because when I'm doing my research, it's not Latino the term on like traffic stop reports and those things of local enforcement – it's Hispanic. So I also see kind of like where - when I am talking about it in my research, I also have to like try to defend the use of Hispanic because it's in the traffic stops (...). Local enforcement in North Carolina use the term Hispanic, Latino is not an option. (...) As far as the local enforcement identifies folks in the way the criminal justice system in North Carolina would sight that, it's ethnicity not a race, and so – there are both arguments to be made about whether it's a race or not – but as far as my research goes, I treat Latinos who are typically Mexicans as a racialized immigrant group. So I definitely think about it, and theoretically think about it, from a race perspective and saying that they are treated as their own racial group.

MD: (...) So you perceive the term Hispanic as it is in the Census, as an ethnicity, not as a race, and instead the Latino term as something related to race, too.

FA: Yeah, more so. And most of that is like from scholarship that I read, knowing that my way of thinking about it it's very different from the way that other people think about it –and so that's actually something we had a crash on when Jessica [Jessica White, responsable del proyecto Building Integrated Communities] came to present the BIC stuff about the folks there identifying themselves as Hispanos, and so that's the term that they use in their reports (...). And so I think that that's also the complicated part: the terms themselves are really complicated, but I use Latinos as a proxy for Mexicans because that's what most people think around people who look like me in North Carolina. And I use it as a racial – as a race term, and not as a ethnicity even though I know that there can be white Latinos, black Latinos, indigenous, mestizo Latinos. But as far as the criminal justice system is labeling folks, they are labeling it as a race, without adding to label it as a race. And so, that's for me where I take a very hard stand. (...) And they are talking specifically about Mexicans, and anyone who looks Mexican. So I am very much – because I am like a structuralist in that sense – I can identify however I want and it may make me feel different, it may empower me to think about utilizing that term in a specific way, but as far as life chances, as far as being able to be treated in a certain way when it comes to quickly interactions with local enforcement, I know how

they are going to treat me, so I also embrace that that's what's going to be expected. And as far as being a race category in that sense, I very much think that that's the way I think about it, and embracing that. So it's for me always confusing to even think about presenting things with the Hispanic kind of label through the traffic stop data because I know people are gonna ask why is it Hispanic and not Latino? And I just say this is how they are doing it and I recognize that my theory is suggesting that Latinos are treated as a racialized immigrant group, which is somewhat different from the way we think of black as a racial category, but also very similar. And that's where – my argument is that I can call myself Mexican, I can call myself whatever but in a society – in a world where you have to interact with these kind of different entities, government entities, they are going to treat you in a certain way and part of embracing that term is knowing, is preparing for what is to be, preparing to whatever the interaction may be, particularly in rule places in the state when I am going to do my research, I have to know, like if I go in there saying “oh but I am not Mexican”, like that already kinda of sets up for a very kind of odd conversation when potentially local enforcement are going like “no, but you are Mexican, what are you talking about?”. And typically the question is “are you legal?”, and I am just like “I am not going to answer that question”: one, you don't have the right to ask me that question, and two, your “legal” term is also proxy for Mexican, ‘cause that's what your kind of understanding is. So I think it's a very complicated term. (...)

Because North Carolina Latino population is newer, there will be no kind of historical reason for them to embrace the world Chicano if they came directly from Mexico, right? So I think that that's also interesting to consider: how the identification happens.

And I think the Latino Migration Project itself has the term Latino/ Latina but in the actual description is like interviews from Latin American folks from Latin America. So I think that they kind of use those things and recognize that it's a complicated term.

MD: “an imperfect term” told me Hannah [Gill] today.

FA: Yeah, an imperfect term. ...And now (...) the introduction of LatinX [nuova *label* che propone la finale in X per evitare di indicare il genere], and how that (...) potentially is gonna make its way into some of these conversations, sooner or later, too... So, yeah I think it's complicated, but I think it's always an interesting

conversation to have with folks, about different ways that it's happening, and the social implications for which term is used. So there is plenty of like Hispanic/Latino advisory councils, and there is a reason that they are Hispanic/Latino advisory council, so I think that they are also governments – when the governments do that, I think that's also a ploy to also get folks to identify as Hispanic, which is just sort of a bigger kind of understanding. (...)

[About the use of catch-all terms instead of more specific terms as national terms] Regardless of how you historically identify, there is this term that has been historically created. (...) These groups have been historically targeted by the government for whatever rational, particularly around immigration policy, and so as far as the ability to see how that targeting has happened, then I think it is important for us to say – to not negate that we are not whatever country we are from – or whatever regional component of that country we are from – but to recognize that there have been policies in place that have directly targeted this group of people (...). We could get rid of the “black” term, or the “African American” term, but to the extent that group of folks were targeted, and was brought here against their will to serve as slaves, then until that is righted or until something changes, then that term to me has a very historical understanding and has meaning in that sense (...).

I very much see the usefulness of an all-encompassing term. (...)

[I] recognize that people have trouble embracing that term because they do want to feel they're country specific or whatever. (...)

There is a sort of like race/class components, that if we do lump together, we also are able to look at it as a group in totality, with maybe a shared experience, a shared migration experience but who have very different life trajectories based on their closeness to whiteness, and what that looks like. So I think that there's pros and cons for adopting the terms, and I think that there are actually more pros than there are cons, given particularly how immigration policies have been shaped in a way that I very much see them as this racialized way to talk about group who come into the country from across the world. (...) So I think that there is usefulness in (...) thinking about it as group specifics; but then also thinking that within that group there is going to be undocumented mestizo Mexican folks: (...) what is their life chances, and their social position compared to a white Puerto Rican who potentially was here with his family on a military base. So that does a lot for the situation understanding of what's happening,

but I think that as far as being able to embrace like this is how the term is put on to us and these are some of the social consequences that that means for us: that we do need to think about that as a group process, and be able to think about how do we use that naming as a group as a way to politically change things? (Felicia Arriaga, min 53 e seguenti)

La dimensione "razziale" emerge come elemento centrale nell'approccio di Felicia. Nelle precedenti definizioni essa era presente come una delle componenti da tenere in conto – insieme alla classe – per avere una visione meno piatta delle categorie collettive. In questo caso invece in particolare il termine Latino, a differenza di "Hispanic", viene collegato a un determinato "racialized immigrant group" e definito come "race". Come vedremo più approfonditamente nel capitolo seguente, il *Census* statunitense propone i termini *Hispanic* e *Latino* come sinonimi e li identifica come categoria etnica, anziché "razziale" (a differenza di tutte le altre). Ciò nonostante, da alcune statistiche emerge che due terzi degli *Hispanics* adulti percepiscono la categoria *Hispanic/Latino* come connessa alla "razza" (l'11% esclusivamente ad essa, il 67% anche ad essa).³⁴

Altro aspetto interessante che emerge dal discorso di Felicia è la percezione di *Hispanic* come imposto dalle istituzioni (*local enforcement's traffic stop reports*) e il termine *Latinos* come, se non altro, più ben accetto tra le persone. L'uso che se ne fa nel nome del *Project* le pare giustificato, sia perché nell'introdurre l'archivio viene declinato ulteriormente parlando di *Latino migrants*, *Latin Americans* ecc., ma anche perché più generalmente le sembra corretto usare dei *catch-all terms*. La ragione che dà per tale convinzione non è semplicemente la comodità comunicativa: in modo simile a come Omi e Winant ci spiegano in *Racial Formation in the United States* (si veda il capitolo successivo), nella società americana le categorie "razziali" sembrano ormai ineludibili per affermare equità e giustizia. In qualche modo la dimensione esperienziale (come esperienza della migrazione ma anche dell'oppressione e della discriminazione), torna ad essere al centro della definizione dei confini categoriali. In questo caso però l'esperienza si ritiene determinata in primis dal fenotipo e dall'apparenza.

34 Pew Research Center, <http://www.pewsocialtrends.org/2015/06/11/chapter-7-the-many-dimensions-of-hispanic-racial-identity/>, ultimo accesso 10/12/16

Infine, dopo aver raccolto le opinioni di vari collaboratori dell'archivio – che hanno evidentemente approcci anche molto diversi al termine *Latino* utilizzato nella definizione del *Project* di cui *New Roots* è parte fondante – diamo la parola a chi il progetto l'ha creato, nome compreso: la direttrice Hannah Gill.

It's an imperfect word because there is no way to say in one word the diversity of people who identifies as Latino, Hispanic or Latin American, or by their nationality in this state or in this region. So it's sort of an imperfect word and we needed something but we needed to keep a short title. Even just since we named it like Latino Oral Histories, like in the last few years, (...) it went from Latino to Latino/a to, now, it's LatinX. That's happened in like one year. (...) And the people who use those terms are typically the community and network of immigrant advocates in the United States who have a very strong opinion of how they want to identify themselves, who are growing in their political awareness and they're becoming older. So you have a generation now that is coming of age in North Carolina and in the South, that is born in North Carolina so it's U.S. born, of the children of immigrants and now are in their twenties and their parents -they would have been born in late eighties or early nineties to parents that have migrated here in the late seventies or the eighties – these children have lived through a very harsh time of restrictive anti-immigrant sentiment in our state and in our region, in the country in general, and there is really a consciousness – these children have really come of age in a crucible of anti-immigrant sentiment that have - for many of these young people - it has really galvanized them to become – to work in the immigrants' rights movement. So they've become immigrants' rights leaders. (...) Youth are reclaiming – redefining their own identities and making it public: how they want to be defined by others; instead of being defined, they are the ones who want to define. So in North Carolina the immigrant rights movement is an interesting example because in the early days – in the eighties and nineties – you had people like me who cared a lot about immigrants and thought it was our calling to be involved in what was going on and fight against this backlash against immigrants, but I am not an immigrant, I am from North Carolina, and I am not Latina, or anything, my parents are not from there. So now the people who are working in the non-profit organizations, and in the social justice organizations, and the new lawyers and the new attorneys, these are now thirty-something/late-twenties

U.S. born immigrant children. And I think that they're changing a lot of the discourse around identity. (...)
Many people call themselves Hispanic, or Hispano, Latino... I mean it's really – it depends on who you are talking to – (...). Using the "Latino" [term] acknowledges the roots – the unacknowledged roots – of many Latin American indigenous in Latin American communities and deemphasizes the Hispanic European colonization. That's sort of why I used that. But that's my choice. (...)
Latino and Hispanic are concepts that people pick up after living – if they're from a Latin American country and they come to the United States, and they're lumped with all of this people from the Southern hemisphere that speak Spanish or Portuguese (...), many people when they first arrive they don't identify – they identify as "I'm Mexican", "I'm Colombian", or "I'm not just Colombian, I'm from Bogota" (like "I'm from the city"); but maybe when they come here they realize that it's also a political conscience (...) that I think form people's connection to identities - Latino or Hispanic." (Hannah Gill, min 57)

La scelta di porre *Latino* nel titolo del *Project* è stata dettata dal bisogno di un termine che, in modo efficace e conciso (corretta dunque l'osservazione di Maria sulla convenienza comunicativa), restituisse una grande varietà di esperienze ed identità: questa molteplicità non viene negata, anzi la si considera, la si vuole al centro delle interviste raccolte ed espressione dei percorsi differenziati anche di chi collabora all'archivio come *interviewer* o responsabile. La scelta del termine *Latino* non è stata fatta con l'intenzione di precludere altre modalità di nominarsi e nominare, o di imporre un'identità fissa che rimuove un processo sempre in fieri di identificazione.

Latino è stato preferito ad *Hispanic* per una volontà di schieramento: contro la rimozione costante della componente indigena e *mestiza* e contro il prevalere della componente bianca europea che il termine *Hispanic* evidentemente suggerisce.

Si riconosce che è un termine imperfetto, perché solo al maschile, perché non tutti gli immigrati Latino-Americani vi si rispecchiano, perché c'è chi preferisce definirsi *Hispanic*, *Hispano/a*, *LatinX* (rimuovendo il genere), o persino *American*. Ma la volontà di fondo è quella di mettere al centro la voce delle persone, il loro potere di auto-definizione – dal punto di vista categoriale ma non soltanto. L'esistenza di tanti termini e di tante modalità interpretative, Hannah Gill la

spiega anche così: ora non c'è più solo lo stato a proporre etichette, ora le persone, soprattutto i giovani, la seconda generazione, vogliono definire chi sono, e non soltanto essere definiti, e movimenti come quello degli *immigrants' rights* o dei *DREAMers* (ragazze e ragazzi *undocumented* cresciuti negli U.S.A. ma a cui non viene riconosciuto quasi nulla in termini di diritti), sono espressione e fonte di una nuova spinta all'auto-determinazione.

Interessante anche l'ultima osservazione che Hannah Gill ci offre in relazione alle identificazioni nazionali: una volta arrivati negli *States*, riconoscersi in gruppi più ampi, è un fatto di coscienza. Come a dire, se si è consapevoli delle battaglie che ci sono da portare avanti e dell'unione necessaria per farlo, si va oltre una appartenenza prettamente legata al luogo d'origine. Certamente ciò si lega alle affermazioni che anche Felicia faceva sulla necessità di certe categorie per costruire una società più giusta, ma va anche oltre, suggerendo una dimensione forse più affermativa e non dettata esclusivamente da razzismo e discriminazioni.

Una volta chiarito chi sono i protagonisti delle storie orali raccolte nel *New Roots – Latino Migration Project*, proviamo a capire più profondamente e ampiamente quali obiettivi il progetto si propone di raggiungere in relazione alla comunità *Latina* della zona.

Torniamo alla definizione che campeggia sulla *home* del sito di *New Roots*, la quale afferma: "This is a digital archive that contains the oral histories...". Quindi si aggiunge quella che in modo implicito – è la motivazione fondamentale per cui tali storie vengono raccolte e conservate: "Latino migrants have put down new roots in the United States South and opened up a distinct chapter in the long history of Latin American migration to the United States".³⁵

Pertanto si ritiene importante documentare tale evento storico di grande impatto trasformativo.

Ma in che modo? E con quali finalità? E a chi è rivolto l'archivio in primo luogo?

L'abbiamo chiesto ai protagonisti.

35 *New Roots*, <https://newroots.lib.unc.edu/>, ultimo accesso 10/12/16

I think that the main goal is to document a very important time in history, in the history of North Carolina, in which our new Latino neighbors are settling permanently in the state. (...) It's documenting an important time in American history where our country is (...) – is it one in five Americans have Latin American origins? – along this line – so it's very dramatic, and it's changing the character of our entire nation, and North Carolina has one of the fastest growing Latino population in the whole country. (Hannah Gill - min 40)

Dunque le trasformazioni che stanno avendo luogo in North Carolina non sono importanti da documentare esclusivamente per ragioni di carattere locale: l'impatto dell'immigrazione *Latina* in questo stato – e specificamente in quest'area dello stato (Orange County, Chapel Hill-Carrboro), sono rappresentative dell'impatto che tale immigrazione più generalmente sta avendo sugli Stati Uniti.

Basti pensare che, nel 2014, a livello nazionale, il 51% della popolazione nata all'estero proveniva dall'America Latina; in North Carolina tale percentuale arrivava al 55,3%.³⁶

Per non parlare del fatto che, secondo un'altra rilevazione risalente anch'essa a due anni fa, degli 890,000 *Hispanics – documented* – presenti in North Carolina, il 44% è nato all'estero e tale percentuale posiziona lo stato al quinto posto nella classifica nazionale (degli stati con più *Hispanics* nati all'estero): un chiaro segno della crescita vorticoso di immigrazione *Latina* degli ultimi anni.³⁷

Per quanto riguarda i destinatari, oltre a studiosi e ricercatori che possono utilizzare il progetto per motivi accademici, c'è la stessa comunità *Latina*. Al di là delle finalità prettamente storico-documentarie, tra gli ulteriori obiettivi che l'archivio si pone, c'è quello di restituire agli *interviewers* il valore delle loro storie, delle loro voci, delle loro vite. E così facendo, ricucire un filo che la lontananza prima fisica e poi temporale potrebbero interrompere:

36 Migration Policy, <http://www.migrationpolicy.org/data/state-profiles/state/demographics/NC/US/>, ultimo accesso 10/12/16

37 Pew Hispanic Research Center, <http://www.pewhispanic.org/states/state/nc/>, ultimo accesso 10/12/16

(Hannah Gill - min 52) "Part of what we are doing with Laura [Villa Torres]'s job is to figure out how this can be more valuable and useful to the people who contribute their stories. My hope is that one day, you know, someone's great-grandchildren will be able to learn about how their family got to North Carolina, which is something that I don't know about my family."

(Nick Johnson - min 14) "I think the general aim is to portrait stories that would otherwise not be portrait, in a sort of visual but also auditory format. (...) The reason why we do oral history is to highlight histories of people whose voices are not elevated normally, in my opinion, or to tell a story that has been ignored or forgotten. So, in terms of migration, it offers a different kind of perspectives into the lives of people that are often categorized in one way that they should perform against their will or incorrectly, or both. So the archive to me... to have one place that chronicles the migration pattern from places in South America to places in North Carolina is really standing, kind of magnificent if you will."

L'impatto trasformativo che l'archivio si propone d'avere non riguarda solo ricercatori e comunità immigrata. Le prospettive dei *Latinos*, dei nuovi vicini, dei "new settlers", possono cambiare la percezione che di essi ha tutta la comunità locale, a cominciare dagli studenti: l'obiettivo è far (ri)conoscere le persone tra di loro. (Hannah Gill - min 39) "How migration has impacted family – it gives them a deeper understanding – and just the experience, the personal connection is – that's what life changing for the students".

Nella presentazione dell'archivio, come rilevato precedentemente si parla di integrazione: "This is a digital archive that contains the oral histories of Latin American migrants in North Carolina and the experiences of North Carolinians that have worked for the integration of new settlers into this southern state".³⁸ L'integrazione è un concetto equivoco: può essere intesa, con una sottotraccia malcelata di razzismo, come richiesta o volontà di rinuncia alle proprie specificità e totale adeguamento alla cultura di arrivo propugnata come superiore; oppure può essere intesa come condivisione, scambio e trasformazione reciproca. Il progetto BIC (*Building Integrated Community*), parte

38 New Roots, <https://newroots.lib.unc.edu/>, ultimo accesso 10/12/16

del *Latino Migration Project*, si propone di intervenire direttamente nella società collaborando con le comunità e le istituzioni e tentando di metterle in relazione. *New Roots*, pur proponendosi, come abbiamo visto, d'avere un impatto sociale, si rapporta diversamente alla società.

Ma come? E se un discorso legato al concetto di integrazione è tra i suoi obiettivi, come viene inteso?

The goal is to document this process, the integration that it's happening. (...) We are not trying to actively integrate people, we are simply documenting what it's happening in society at this time. I think that's the goal of an archive: it's really just – you don't want to be forcing, you don't want to make people sit down and give an interview, forcing like "integrate!". I want to see, be an observer in a way and sort of [help] people to speak about their experiences and a lot of those experiences are connected to the idea of integration: how do two – three- multiple cultures come together and sort of redefine what North Carolina means, the policies that exist, the economic structure, all of these things affect the idea of integration I think. (Maria Ramirez, min 41)

It's like who owns the power and the right to accept another person – to integrate another person into – so (...) I always feel – with all this rhetorical [things] Trump says – immigrants are this, immigrants are that – there is people that support those ideas, but there are people that think he's crazy and feel uncomfortable with him saying those things, but that's all – they are not going to actively do anything. There are people who would say "oh that's José, that's my gardener, he works in my house and he's great" (...), "oh but I hired immigrants and they are great, they are hard workers", and then there is these other people – for me one example is Hannah, as a person from North Carolina: and she's like "no, these people are not only here to be our gardeners, our maids, the ones that serve food in the restaurant. These are people that can contribute actively to our society and by that we have to open opportunities for them, not only for these jobs, but to be an active member of the community, to make decision, to participate in the government, to participate actively in the economy, to drive the society". That is the hard part. (...) People need the workers and I think that's how immigrants keep coming and surviving, because there is always this nice people that need the workers and are

going to treat them well, but they will never be equals, they will never be treated as equals. Whereas the real integration, that's the big task. But that's the big task for other groups, too. For African Americans, for Asians, for Middle-Easterners... They keep being seen as the others. So this is a bigger task than the archive, or North Carolina, it's the history of the U.S. You cannot believe... you saw the guy that puts some bombs in New York. The police men attacking him – they didn't kill him, they shoot him strategically to put him down, but they didn't kill him, and how all these black men are getting killed like rubbish: that tells you something about the psyche of this country, that people will never be equal to you, that you fear the other, and if anything, then you are going to have this kind of patronizing attitude of "oh, but I have a friend, oh but I have hired, (...). And that's where most of the people stand. I don't think they stand with Trump and his crazy idea, but they stand in the middle, they will never say "oh, this one is going to be equal to me, they are going to be my boss, or they're going to be the ones driving science, or they're going to be driving the government", it's unthinkable. (Laura Villa Torres, min 38 e seguenti)

Inevitabilmente, parlare di integrazione e incontri/scontri di culture, significa parlare delle contraddizioni americane, in tutta la loro potenzialità, in tutta la loro drammaticità. Per certi versi, la North Carolina sembra essere teatro peculiare e simbolico non solo dei cambiamenti radicali che la recente immigrazione *Latina* sta apportando al Paese, ma anche dei tentativi più feroci per reprimerla e fermare tali trasformazioni.

North Carolina has a very particular context of reception of immigrants. The laws that we pass in the state of North Carolina, which have been very restrictive towards immigrants, have very much shaped how migrants integrated in the state, how welcomed they feel, how accepted they are, their socio-economic status, their access to education, all of that has been shaped by (...) the state context in North Carolina. (...) Counties and cities have also played a very specific – locally specific role in immigrant integration. So (...) one example is how local law enforcement agencies – which are police officers or police agencies – which are based by locality – so cities have a police department, counties have a police department, have a sheriff (...), have hold the police immigration in different ways, that is dependent on who are the locally elected leaders, who's in charge. So there

has been one program that some counties have adopted that enable local police to check immigration status and assist with deportation. And there are other counties that have said there's no way we are going to do that, we welcome immigrants, we are not going to (...) be like the federal government and check your migration status, because that's the job of federal government. (...) And North Carolina has played an important role nationally because these local law enforcement programs were nationally piloted in North Carolina and implemented around the country. So we are like a testing ground because we have such a fast growing population of new migrants, and because we have such a hostile leaders. We've been a testing ground for this wave of restrictive legislation that has passed over the whole country, federal state and local, over the passed fifteen years. And also, happening at the same time, the federal government has deported more people, during the Obama administration than in the whole history of the United States, we've been deported more people, and it's because these local programs have enabled – have multiplied the forces of the federal M.I.G.R.A. – the migration agency (...). (Hannah Gill, min 43 e seguenti)

Dal punto di vista dell'immigrazione, oltre 753,000 persone (7,7% della popolazione residente in North Carolina), è nata all'estero.³⁹

Senza contare i 350,000 immigrati che si presume siano residenti nello stesso stato ma di cui non si può esser certi perché considerati "unauthorized".⁴⁰

Degli 890,000 *Hispanics* presenti sul suolo della North Carolina, che costituiscono il 9% della popolazione, il 56% è nato negli Stati Uniti e l'età media è di 24 anni (mentre quella dei bianchi *non Hispanic* è di 43 anni).⁴¹

Dei residenti nati in America Latina, il 4,7% viene dalle isole caraibiche, il 5,4% dal Sud America, e il 45,2% dall'America Centrale (di cui il 33,9% dal Messico).⁴²

39 Migration Policy, <http://www.migrationpolicy.org/data/state-profiles/state/demographics/NC/US/>, ultimo accesso 10/12/16

40 Pew Hispanic Research Center, <http://www.pewhispanic.org/interactives/unauthorized-immigrants/>, ultimo accesso 10/12/16

41 Pew Hispanic Research Center, <http://www.pewhispanic.org/states/state/nc/>, ultimo accesso 10/12/16

42 Migration Policy, <http://www.migrationpolicy.org/data/state-profiles/state/demographics/NC/US/>, ultimo accesso 10/12/16

A seconda delle città e della zona della North Carolina, è possibile incontrare comunità di immigrati *Latinos* di differenti aree, che con il passaparola si sono chiamati, reincontrati ed hanno ricostruito i fili di una nuova vita collettiva negli States: così a Carrboro troveremo per lo più messicani di Celaya, a Lincolnton immigrati del Costa Rica, messicani di Veracruz in quel di Durham, dominicani a Charlotte e guatemaltechi maya a Morganton... (Gill, Drake 2006, p. 29)

L'industria tessile e alimentare, l'agricoltura e il terziario si poggiano sempre di più su mano d'opera *Latina* (Gill 2010, p. 3). Mano d'opera a basso costo chiaramente. Non a caso, il tasso di povertà dei minori di 17 anni è del 41% tra gli *Hispanics*, del 38% tra i neri (*non-Hispanic*), del 14% tra i bianchi (*non-Hispanic*). Invece il tasso di povertà dei maggiori di 18% è del 28% tra gli *Hispanics*, 24% tra i neri (*non-Hispanic*), 12% tra i bianchi (*non-Hispanic*).⁴³

Il colore della pelle indubbiamente pesa sulle "life chances" delle persone, ovunque, negli U.S.A., e anche in North Carolina.

Dobbiamo chiaramente considerare che le specificità di questo stato, oltre ad essere rappresentative dell'attualità statunitense più generalmente intesa, sono anche connesse al passato sudista che macchia la storia del così detto *Old North State*:

And than there is the whole thing (...): how being a Southern state and our particular history of racial oppression factors into how we accept new comers who look different from us in any ways. So all that, all of that history, the way county governments have been set up for hundreds of years at the local government, the way we elect our sheriffs, all that has a historical trajectory that goes back hundreds of years and these types of state structure, of law enforcement were also used to oppress black people over the passed three hundred years, so some of the same structures are being used now to make immigrants life very difficult. So that's something very specific to the South. (...) Another thing specific to the South is union organizing: the South has never been able to have unions organized 'cause they've always been shut down by different governments while in the North you have many many more unions of all different kinds. So

43 Pew Hispanic Research Center, <http://www.pewhispanic.org/states/state/nc/> ultimo accesso 10/12/16

when you look at exploitation and workers abuse of migrants, which is very rampant (...) in North Carolina and all over the country, it's been very hard for workers to organize and form unions to advocate for higher pay, better working conditions, etc. (Hannah Gill, min 47)

In tutte le ultime elezioni (salvo quella del 2008), la North Carolina ha votato repubblicano.⁴⁴

A osservare la mappa delle elezioni 2016, ci si perde in un mare rosso sangue, in cui un esiguo archipelago di isolotti blu stenta a restare a galla. Orange County, dove Chapel Hill si trova, è di gran lunga “la contea più blu” con il 74% dei voti a favore dei democratici.⁴⁵

Ciò nondimeno, le contraddizioni e le tensioni razziali bruciano anche nella città sulla collina la cui vita sembra ruotare in tutta tranquillità attorno alle attività del campus universitario.



Carrboro is where a lot of the activism and non-profit services for Latin American folks or Latino folks is because the population of Latino people is higher. (...) Carrboro is very hippy, like old way hippy. It's always been kind of

44 Ballotpedia, https://ballotpedia.org/Presidential_election_in_North_Carolina_2016, ultimo accesso 10/12/16

45 Politico, <http://www.politico.com/2016-election/results/map/president/north-carolina/>, ultimo accesso 10/12/16

understood that if you are different you can go to Carrboro. Chapel Hill is now feeling that too, but Chapel Hill has this legacy of old money, of old southern wealth it's hard to get away from. So when I think of Chapel Hill I think of this dichotomy between the really radical programs at the university that are constantly underfunded but also this like city on a hill that like values knowledge, and stuff like that, and yet the racial make up is probably like 95% white. I talked to people who I know, who are people of color, specifically black people, who were like "yeah, Chapel Hill is like – I don't like Chapel Hill because I don't see anybody that looks like me". Anyway, all this is to say that Chapel Hill is in a bubble where everybody is welcomed but at the same time still falls pray to this typical U.S. prejudices and I don't know... We are definitely the bluest county in North Carolina but still... There a lot of unconscious bias that people still have. (Nick Johnson, min 29 e seguenti)

E le contraddizioni sembrano arrivare fin dentro i confini alberati del campus universitario, in cui il vecchio e il nuovo a volte si scontrano e a volte finiscono per convivere diplomaticamente:

Coming to term with the past: I don't think that they do that very well here. I think that there is more of a risk than forgetting by just sort of pasting "oh this is just the traditional South, this is how it's always been", just sort of glorifying all the best aspects and forgetting about the history, which is not so nice. So in that sense (...) there is always a risk of forgetting, but the New South means more kind of coming to terms with the past but redefining it, looking at it in another culture perspective, you know what I mean, and realizing that well, there are the traditional aspects that are good in the South. (...) It's more like a social movement sort of thing, like, people are – I don't know if you heard about the controversy with one of the statues here at UNC, you should look it up. People are questioning even the symbolism of traditional South: there is a statue of a Civil War soldier – confederate – that was given many years ago, it's been here for a long time, and all these movements of Black Lives Matter, all these things, there have been protests – like just take it down. So there is this idea of tradition that ignores the realities, doesn't contextualize anything, and people are coming infuriated with that. So something like New Roots, what it does it's trying to provide as much context as possible, with each of the interviews, so that we avoid the glorification of the

ideas without any additional information, you know what I mean, sort of putting a statue in the middle of the park and say “the good old South” without really confronting it with... people are saying why don’t they even include a plaque including some context (what this means, and why we want it here). It sort of just faded, but people still remember the controversy. (Maria Ramirez, min 36 e seguenti)

Addentriamoci dunque in questo luogo intrigante e ambiguo, spensierato e triste, immobile e in trasformazione, sinceramente accogliente e ottusamente barricato in se stesso da centinaia d’anni, teso come una corda di violino *bluegrass* e sorridente come una famiglia che va in chiesa la domenica mattina...

Su Fordham Boulevard, una delle grandi arterie che scorrono nella zona di Chapel Hill, numerose mastodontiche auto americane sfrecciano fin dal primo mattino, per andare altrove.

Gli autobus gratuiti e semivuoti, celesti come i Tar Heels, la squadra locale di football, trottano da un *mall* a un quartiere residenziale con una frequenza rada ma più che regolare, svizzera.

È un piccolo impeccabile mondo di maggioranze nette: all’università vanno soprattutto ragazzi bianchi; i mezzi pubblici sono utilizzati per lo più da studenti asiatici e guidati di solito da autisti neri; nei ristoranti – a prescindere dal luogo geografico cui ammicca l’insegna, che siano gli USA, la lontana Grecia, o l’ancor più lontana India - s’intravedono comunque soprattutto *Latinos* dietro ai fornelli. Quasi il colore della pelle fosse già di per sé una divisa che ne preannuncia altre, sempre le stesse, ineluttabilmente.

All’università l’ossessione per l’uniforme è grande e volontaria: è raro vedere qualche studente privo di almeno un capo di vestiario o un accessorio con i simboli della UNC stampigliati sopra. Lo sport (che negli USA è connesso alle università), contribuisce ad accendere il desiderio d’appartenenza: “GO TAR HEELS!” si legge ad ogni angolo.



La popolazione complessiva è di 80.000 abitanti: 60.000 a Chapel Hill e 20.000 a Carboro - le due cittadine sono separate solo da un binario di ferrovia e da un cartello bilingue a segnalare un confine altrimenti impercettibile.

Di questi 80.000, 30.000 sono studenti presso la UNC, ma non è certo Woodstock. È difficile vedere qualcuno anche solo con i capelli tinti di qualche strano colore punk. Sono tutti molto simili nel loro apparire, tra lo studioso e il festaiolo. Composti, fatta eccezione per chi si aggira vestito da mascotte o indossa qualche altro costume animalesco per pubblicizzare attività ricreative, come maratone di ballo e talent show.



Nel cosiddetto *pit*, lo slargo al centro del verdeggianti campus, spuntano banchetti che propongono club danzanti, volontariato in ONLUS pro-Africa, o una partita collettiva a qualche video-game.



Si danno il turno predicatori vari: da un quarantenne munito di cartelli plastificati e monologhi interminabili sull'inferno, a un uomo canuto che quasi quotidianamente presidia uno dei prati centrali scambiando battute con gli studenti che si avvicinano e tenendo stretto in mano un gonfalone rosso e nero con su scritto a lettere cubitali: "STOP SINNING", "FEAR GOD".



Un ragazzo in bicicletta passando gli urla: "I am gay!".

All'ingresso del campus che dà sulla via principale di Chapel Hill, Franklin St., *Silent Sam* imbraccia il fucile: la statua del soldato confederato eretta nel 1913 in onore a chi, anche dalla UNC, abbandonò gli studi per andare a combattere nella Civil War (dalla parte dei sudisti), non è mai stata rimossa, nonostante le decennali proteste. Durante gli anni '60, le manifestazioni seguite all'assassinio di Martin Luther King e, più recentemente, le lotte contro le uccisioni di giovani afro-americani, hanno tentato di ottenere la rimozione del monumento, simbolo di radici tanto amare, velenose, mortali, ma senza riuscirci.

Nel frattempo, sul lato ovest del campus, in occasione dell'*Hispanic Heritage Month*, un gruppo di *Latinos* manifesta perché l'università riconosca la loro

presenza come parte del corpo studentesco: chiedono uno spazio, rappresentanza e supporto, perché dicono “We are here to stay”.



CAPITOLO III

IDENTITA' TOP-DOWN:

il peso del *Census* nella definizione dei termini identitari

Il processo di definizione identitaria dei *Latinos* negli USA va iscritto nella contraddittorietà della complessa storia e attualità americana e statunitense.

La vecchia retorica *made in the U.S.* del *melting-pot* ha trovato una lunga fortuna e più di recente ha contribuito a rendere predominante una lettura della multiculturalità americana come sostanza frutto dell'immigrazione, cosa che, pur essendo centrale al fenomeno, non ne costituisce la causa unica e sola. Scriveva Werner Sollors nel 1986:

Following this emphasis [on immigration] one is sometimes persuaded to view slaves rather euphemistically as newcomers among others and to ignore Indians or to reinterpret them as "America's earliest immigrants." Yet (...) it is well worth it to interpret America not narrowly as immigration but more broadly as ethnic diversity and include the pre-Columbian inhabitants of the continent, the kidnapped Africans and their descendants, and the Chicanos of the Southwest. (Sollors 1986, 8)

Una grande ambiguità è sottesa all'identità statunitense, l'ambiguità storica di una nazione profondamente controversa nelle sue fondamenta identitarie. Essa infatti si è sempre proclamata luogo dell'universalità, della libera molteplicità, quali principi assoluti da riconoscere nella e per la scelta individuale di un'identità civica comune.

Al contempo però gli Stati Uniti sono secolarmente caratterizzati da una separazione chirurgica, atomica quasi, della popolo che, per volontà propria o altrui, si ritrova nei suoi confini, e confrontandosi nel contesto comunitario si specchia soltanto nell'immagine dell'uomo bianco, l'unico vero Medesimo in una terra invasa da Altri, per usare le categorie foucaultiane, dove la discendenza e l'appartenenza etnica vanno ammesse e preservate rabbiosamente.

La storia dell'identità americana è la storia di una tensione continua fra le dimensioni civili ed etniche della nazione, fra un contrattualismo politico figlio dell'illuminismo e la ricerca in parte mitica di una comunità organica la cui anima sarebbe "anglosassone". È una nazione etno-civica, le cui elite politiche privilegiarono di volta in volta l'uniformità culturale su un modello anglosassone o il pluralismo culturale.

È anche una nazione che tollera la doppia appartenenza. Un americano è raramente americano tout court: è un irlandese, italiano, ebreo, polacco... che resta legato al proprio gruppo etnico o lo proclama ad alta voce, senza per questo mettere in discussione la propria appartenenze politica alla nazione americana. (Lacorne 1999, 31)

La multietnicità caratterizza anche il presente e il futuro degli USA, venendo percepita alternativamente come DNA e missione nazionale, riprova dell'eccezionalità americana, oppure come minaccia ai vecchi valori di una maggioranza etnica destinata statisticamente ad essere minoranza e terrorizzata di diventarlo.

È l'America di Barack Obama, che nel suo *Victory Speech* del 2008, ancora una volta rilanciava il mito di un popolo armoniosamente accomunato dalle diversità che lo compongono e che si rigenera nell'accettazione più piena di se stesso.

It's the answer spoken by young and old, rich and poor, Democrat and Republican, black, white, Hispanic, Asian, Native American, gay, straight, disabled and not disabled - Americans who sent a message to the world that we have never been just a collection of individuals or a collection of Red States and Blue States: we are, and always will be, the United States of America.⁴⁶

Ma è anche l'America di Donald Trump, in cui i *Latinos* sono serenamente associati ad assassini e stupratori, i mussulmani a terroristi, e l'ideologia più

46

BBC, Obama Barack, "Victory Speech" (2008), <http://news.bbc.co.uk>, ultimo accesso 10/12/16

consona al perdurare della predominanza bianca è ancora una volta quella che pesa maggiormente.⁴⁷

Negli Stati Uniti è forte come in nessun altro luogo la visione romantica della *self-exotization* e la strategia dell'*outsiderism*, per usare la terminologia di Sollors: "casting oneself as an outsider may in fact be considered a dominant cultural trait" (Sollors 1986, 31).

Ma al contempo difficilmente un *W.A.S.P.* sarà considerato "etnico" perché in realtà "it is a widespread practice to define ethnicity as otherness" (Sollors 1986, 25).

Oggi, per molti, è impossibile pensare la società fuori dalle categorie "etnico-razziali". Prescindendo dalle inquietanti - per usare un eufemismo - origini della pratica di classificazione "razziale" ed etnica, movimenti di liberazione sociale e partiti politici per portare avanti la battaglia della parità, non fanno altro che rilanciare le stesse divisioni di cui la società risulta essere vittima ingenua. Omi e Winant parlano di *racialized society* e *racialized social structure*, ovvero una società dove la divisione "razziale" è ormai parte del senso comune: "our very ways of talking, walking, eating, and dreaming become racially coded simply because we live in a society where racial awareness is so pervasive." E pertanto a quanto pare non è possibile più fare a meno di questo filtro visivo, neppure quando si ha come obiettivo la fine delle discriminazioni: "nor is it possible to organize, maintain, or transform social structures without simultaneously engaging, once more either explicitly or implicitly, in racial signification." (Omi, Winant 1986, 60).

Pratiche come le *affirmative actions* sembrano richiedere una lettura "razziale" ed etnica della società, proprio come l'hanno un tempo richiesta pratiche razziste (si vedano gli *Exclusion Acts* o i *Restriction Acts*), o come la richiedono oggi le politiche di deportazione e chiusura delle frontiere.

47

New York Times, Kristof Nicholas, "Is Donald Trump a Racist?", http://www.nytimes.com/2016/07/24/opinion/sunday/is-donald-trump-a-racist.html?_r=0, data creazione 24/07/2016

E così, contraddittoriamente, l'identità americana continua ad essere al centro di un fuoco incrociato, stratonata tra chi la evoca come epitome di libertà e chi reclama la sua purezza ereditaria:

America is a country which, from the times of Cotton Mather to the present, has placed great emphasis on consent at the expense of descent definitions. The widely shared public bias against hereditary privilege—which Wendell detected in John Cotton's argument —has strongly favored achieved rather than ascribed identity, and supported "self-determination" and "independence" from ancestral, parental, and external definitions. Yet precisely the same cultural framework had room for, and needed, slavery, even years after most old-world countries had abolished it. And later this supposedly consent-focused culture also produced —not inherited — segregation, one of the most sharply formulated systems of descent-based discrimination in the nineteenth and twentieth centuries. Other mixed societies with a historical background as new-world slaveholding countries—such as Brazil and Cuba—generally placed much less emphasis on cultural consent than did the United States. Still, in their definitions of racial groups the Latin Americans were much more presentist and "consentist" than their big northern neighbor, whose segregationist codes had only two categories. For North American lawyers there was only a pure-white category and its negation—black—which was constituted by the famous "one drop" rule, even if that one drop had to be traced way back in the descent line. (Sollors 1986, 37)

Come hanno potuto questi due approcci così diversi coesistere per secoli? È importante sapere che sono legati all'origine, come due gemelli eterozigoti (che fanno finta di non conoscersi quando si incontrano per strada).

L'idea del *melting-pot* proposta da Zangwill nel 1908 esemplifica una visione dell'americanizzazione di masse multietniche interpretata da molti come possibilità di rigenerazione universale e genesi di una nuova razza superiore: è il sogno di Michael Gold ("Towards Proletarian Art", 1921), ma è anche quello di José Vasconcelos, che pochi anni più tardi scriverà "La Raza Cosmica" (1925), vedendo nei *Latinos* (ovvero nei Latino-Americani), la quinta e ultima, definitiva razza che, per via di incroci biologici, giungerà a sussumere e superare tutte le

altre. Quello che ad alcuni può apparire come un sogno di multiethnicità - si vedano gli accenni affascinanti che persino Gloria Anzaldúa in *Borderlands* fa a Vasconcelos - altro non cela che un'incubo di superiorità razziale e una lettura dell'umano assolutamente speculare a quella propugnata dagli amanti della purezza della razza. In Vasconcelos troviamo una dettagliata categorizzazione di cinque razze: *negra, roja, amarilla, blanca*, e infine *latina*, ognuna con le sue caratteristiche intrinseche e il suo destino manifesto, la sua missione.⁴⁸ Ma già Ralph Waldo Emerson, sebbene con spirito del tutto diverso, aveva parlato degli Stati Uniti come del luogo di formazione di una "new race (...) as vigorous as the New Europe which came out of the smelting-pot of the Dark Ages."⁴⁹

Dunque le visioni identitarie più aperte alla multiculturalità e le teorie più chiuse e divisioniste, le ideologie nazionali maggiormente basate sulla scelta civica e quelle concentrate sull'appartenenza etnica, negli Stati Uniti si sono entrambe poggiate e tuttora fanno riferimento alle categorie razziali. Anche se tanti studiosi non Americani (ed è anche il caso della sottoscritta) non possono fare a meno di stupirsi per l'uso costante e quotidiano di tali categorizzazioni anche negli Stati Uniti del XXI secolo:

While non-American observers may find it difficult to understand the positive charge given to expressions such as "ethnic purity" in the United States or the way in which ethnicity is sometimes considered the most harmless and nondivisive thing, American intellectuals have often invoked or kindled the life of ethnic nuclei in the hope that this would reduce ethnic friction. The negative antithesis against "them" is thus sometimes balanced by a positive charge given to "them." (Sollors 1986, 29)

Ma dove radica l'utilizzo di determinate categorie e terminologie? Dove radica una lettura della società basata su certi filtri ottici piuttosto che su altri? Di certo il peso delle istituzioni è sempre stato grande, ieri come oggi. Ma quali obiettivi e

48 Filosofia.org, Vasconcelos José, "La Raza Cósmica" (1925),
<http://www.filosofia.org/aut/001/razacos.htm>, ultimo accesso 10/12/16

49 CSMonitor, Emerson in Walker Ruth, "The Melting-Pot Metaphor",
<http://www.csmonitor.com/2006/1124/p18s02-hfes.html>, data creazione 24/11/2006

motivazioni hanno guidato l'operato istituzionale in termini di analisi della popolazione?

Partiamo dal presupposto che, come molto efficacemente spiega John Torpey in *The Invention of Passport* (2000), gli stati moderni per affermare e mantenere il loro potere hanno dovuto escogitare dei modi per controllare i cittadini e, necessariamente, per controllarli hanno avuto bisogno di identificarli. In questo processo di costruzione del potere statale, l'identità delle persone viene dunque legata all'ente che la produce, la distribuisce e la dettaglia.

Ma le denominazioni e le classificazioni che lo stato utilizza per identificare i suoi cittadini come pesano sul modo in cui i cittadini identificano se stessi e gli altri?

The cases of "Hispanics" (as opposed to Caribbeans or South or Central Americans, for example) or "Asian Americans" (as opposed to Japanese-Americans, Korean-Americans etc.) in the United States, categories designed for the use of census-takers and policy-makers with little in the way of subjective correlates at the time of their creation, are here very much to the point. Whether substantial numbers of people think about themselves subjectively in these terms is an open, empirical question; that they would not be likely to do so without the institutional foundation provided by the prior legal codification of the terms seems beyond doubt. (Torpey 2000, 13)

Negli Stati Uniti un grande mezzo di identificazione e controllo sulla popolazione è stato storicamente proprio il censimento, raccolto ogni dieci anni dal 1790 ad oggi. Esso è stato al contempo espressione e causa di una società radicalmente "razzializzata".

Omi e Winant legano la concezione moderna di razza all'arrivo degli Europei nelle Americhe (le discriminazioni precedentemente operate erano a loro parere per lo più su base religiosa): c'era bisogno di mettere assieme l'Illuminismo e la retorica rivoluzionaria dei diritti dell'Uomo con lo sfruttamento e lo schiavismo, dunque la chiave fu considerare l'uomo bianco come l'unico vero Uomo e gli altri come creature a lui inferiori. Oggi la parola che ha generato una delle pagine più buie dell'umanità è ancora usata negli USA seppure, grazie ai movimenti di

liberazione del XX secolo, non è più considerata come dato biologico ma piuttosto come concetto costruito socialmente (Omi, Winiant 1986, 61-65).

Molte cose inoltre sono cambiate nel corso del tempo dal punto di vista delle categorie e dei metodi utilizzati dallo stato americano per realizzare il censimento della sua popolazione. Tali cambiamenti ci dicono di come le ideologie a partire dalle quali lo stato americano ha guardato alla popolazione, ma anche di come si è necessariamente trasformato il modo in cui le persone hanno guardato a se stesse e gli altri.

Il movimento dei processi identitari è in questo senso duplice: *top-down* e *bottom-up*. Poiché ciò chiaramente vale anche per i processi identitari della comunità *Latina*, ci interessa capire in primis le categorie e le modalità principali del movimento *top-down*, a partire da uno dei mezzi istituzionali che maggiormente possono averlo influenzato: il *Census*.

Nel 1790 il *Census* era piuttosto essenziale e si limitava a tre categorie: *free white males* e *females*, *other free persons*, *slaves*. Si noti che la distinzione di genere era riservata ai bianchi. L'unica "razza" nominata è quella bianca, e l'unico conto che davvero interessa è quello dei suoi componenti, in contrapposizione con quello degli schiavi (che si dà per assunto siano neri). Non hanno interesse ad avere una descrizione più precisa di chi non ricade né nella categoria dei bianchi, né in quella degli schiavi (neri).

Per trent'anni nulla cambia, fino al 1820 quando la seconda categoria si "razzializza" (e guadagna un genere), passando da *other free persons* a *free colored males and females*.

Nel 1850 si dà per inteso che chi non è schiavo è libero, si inizia ad usare la parola *black* e, cambio di proporzioni importanti, si ammette una rottura nell'ideale della purezza razziale: appare la categoria *mulatto*, una *miscegenation*, come allora veniva definita (non è un caso se la nascita di questo termine è datata proprio alla metà del XIX secolo secondo il *New Oxford American Dictionary*), in realtà frutto per lo più degli stupri compiuti dai padroni bianchi sulle schiave nere. Gli schiavi a questo punto possono essere *black* o *mulatto*.

Nel 1860, alla vigilia della guerra civile, il *Census* smette di essere in bianco e nero e viene aggiunta una categoria ignorata per secoli: *Indian*. Massacrati ma ancora pericolosi, soprattutto nei territori appena conquistati al Messico, mentre li si costringe nelle riserve, si riconosce la loro (sempre più esigua) esistenza e si comincia a richiamare il loro mito (incorporeo) come parte dell' "americanità" (si pensi che già nel 1826 James Fenimore Cooper scriveva *The Last of the Mohicans*).⁵⁰

Il *Census* del 1870 è il primo dopo la Guerra Civile e i suoi frutti sono evidenti (almeno sulla carta): la categoria *slaves* non esiste più. E c'è un'altra grande novità: l'Asia si affaccia su suolo americano e si comincia a parlare di *Chinese* (una categoria nazionale - ma pensata come "razziale" - che probabilmente raccoglieva in realtà asiatici di ogni provenienza).

Nel 1880 le categorie sono le stesse ma due anni più tardi si chiarisce l'interesse per gli asiatici espresso dalle istituzioni americane. Non è semplice curiosità, è preoccupazione per un numero di presenze evidentemente giudicato troppo alto dal governo a stelle e strisce: del 1882 è il *Chinese Exclusion Act* che bandirà l'immigrazione cinese per ben 60 anni (venne infatti revocato solo nel 1943).

I cinesi sono dunque il primo gruppo la cui presenza su suolo americano è dovuta ad un processo di immigrazione, ad essere riconosciuti e tenuti in conto nel *Census*, (anche se abbiamo visto con quali risultati).

La regola del *one-drop* (inesistente in altre società multietniche del nuovo mondo), assume un'aurea matematica quando non basta più distinguere tra *whites*, *blacks* e il generico *mulattoes*. Una distinzione nei fatti già esistente nella società prima schiavista e poi segregazionista americana - siamo ormai in piena *Jim Crow* - viene ufficializzata con il censimento del 1890: *quadroon* e *octoroon*, 1/4 e 1/8 neri.

Dura solo dieci anni: allo scoccare del XX secolo si usa solo il termine *Black* ovvero, spiegano, *Negro or of Negro descent*. Una nuova categoria legata all'immigrazione viene aggiunta, togliendo ai cinesi il peso di raggruppare sotto al loro nome tutti gli asiatici: ci sono anche i *Japanese* ora, cui si uniranno nel 1920 *Filipino*, *Korean*, e *Hindu*. Sono gli anni degli *Immigration Acts* (1917 e 1924) e dell'*Emergency Quota Act* (1921): è la prima volta nella storia degli Stati

50 U.S. History, <http://www.u-s-history.com/pages/h1008.html>, ultimo accesso 10/12/16

Uniti che si pone un limite quantitativo al numero di arrivi. E nel target ci sono in primis gli immigrati asiatici (del 1924 è anche l'*Asian Exclusion Act*).

Nel frattempo, nel Census del 1910 appare una categoria tanto ampia quanto misteriosa: *Other*.

Dopodiché, per almeno cinquant'anni, non ci sono grandi cambi (salvo il definitivo trasformarsi della categoria *Black* nella categoria *Negro*).

Nel 1960, con l'annessione delle Hawaii e dell'Alaska, alle categorie asiatiche vengono aggiunte due nuove caselle, *Hawaiian* e *Part Hawaiian*, e vicino ad *American Indian* compaiono *Aleut* e *Eskimo*.

È soltanto nel 1970 che appare un nuovo insieme di categorie che così recitava: *Central or South American, Mexican, Puerto Rican, Cuban, Other Spanish*.

La prima definizione venne subito rimossa perché poco chiara (tanti abitanti delle regioni centrali e del sud degli USA infatti pensarono erroneamente di farne parte). L'ultima definizione è ambigua: con *Spanish* cosa si voleva indicare? La lingua comune a molti? O una improbabile provenienza dalla penisola europea? Non a caso nel censimento successivo appare una nuova fondamentale definizione accanto a *Spanish*, ovvero *Hispanic*. È la prima volta in cui viene proposta una definizione che non si limita a richiamare i maggiori luoghi d'emigrazione latino-americana, ovvero Messico, Puerto Rico e Cuba. È la prima volta che viene proposta una definizione collettiva comune al di là della nazionalità di origine.

Nel 1990 si aggiungono due categorie accanto a *Mexican*, una che non presuppone un movimento migratorio (*Chicano*) e un'altra che esprime una duplicità di identificazione, una ibridazione, una identità nuova: *Mexican American*.

Con il nuovo millennio appare infine un'altra definizione collettiva, vicina a quella di *Hispanic* (e *Spanish*): *Latino*. E nell'ultimo censimento del 2010 l'aggiunta di una parola in fondo a questa stessa categoria permette a molte più persone di identificarvisi: *origin* (ovvero *Another Hispanic, Latino, Spanish origin*). Evidentemente per la comunità *Latina* è più facile ritrovarsi in una categoria che richiama la peculiarità della loro cultura in modo meno esclusivo e più connesso al passato che al presente della loro vita.

Dobbiamo sottolineare che, fatta eccezione per l'eccezionale inclusione di una *Mexican race* nel 1930, a partire dalla data della definitiva inclusione delle categorie concernenti gli *Hispanics* nel 1970, la sezione a loro dedicata è sempre stata di tipo diverso rispetto alle altre: è stata presentata come una sezione in più, riguardante una dimensione non razziale ma etnica che può essere segnalata in aggiunta alla identificazione legata alla "razza", dando per assunta la multirazzialità delle etnie *Hispanic*.⁵¹

Le scelte di includere certe nazionalità latino-americane e non altre, di parlare della *Hispanicity* come di un fenomeno etnico e non "razziale", di proporre vari termini comuni a chiunque sia variamente connesso alla *Latinidad*, sono profondamente indicative dell'approccio che le istituzioni americane hanno scelto d'avere in relazione ai *Latinos* e hanno profondamente influenzato i loro processi identitari. Ne terremo pertanto conto nelle analisi successive.

É utile considerare anche il criterio usato dal Census per raccogliere le informazioni.

Innanzitutto solo dal 2000 è stato possibile indicare più di una "razza", espressione probabilmente della mal celata difficoltà ad accettare la fine del mito della purezza "razziale". D'altronde nel 2013 solo il 6.3% dei matrimoni era *inter-racial*: altra riprova del peso delle ideologie.⁵²

Inoltre, aspetto importantissimo, fino al 1950 sono stati i *census-takers* a stabilire la "razza" delle persone che inserivano nel censimento e solo a partire dal 1960 è stata introdotta la possibilità di scegliere la propria "razza".

Ciò indica un grande cambio nella concezione di tale concetto: non è più inteso come un dato biologico ma come una costruzione socio-culturale (connessa ad un fenotipo).

Questo grande cambio è indice anche di una trasformazione nella concezione stessa di identità e identificazione su suolo americano: si riafferma più pienamente il criterio della scelta individuale in relazione all'identità. È come se

51 Pew Research Center, <http://www.pewsocialtrends.org/interactives/multiracial-timeline/>, ultimo accesso 10/12/16

52 Pew Research Center, <http://www.pewsocialtrends.org/2015/06/11/chapter-1-race-and-multiracial-americans-in-the-u-s-census/>, ultimo accesso 10/12/16

a questo punto, almeno apparentemente, i due criteri di appartenenza etnica e civica si ricongiungessero. Non c'è più la contrapposizione netta tra la determinazione chirurgica delle razze come dato biologico e l'ideologia elettiva per cui "Americanism is a question of spirit, of conviction and purpose, not creed or birthplaces", (come amava affermare Theodore Roosevelt)⁵³.

La dimensione della scelta sembra affermarsi non solo nell'"americanità" ma anche nelle categorie in cui l'"americanità" si declina - tale concetto di elettività categoriale dell'individuo verrà portato all'estremo dalla teoria Queer, non a caso anch'essa *made in the U.S.*

Rimane il fatto che i termini di questa identificazione, seppur basata ora sulla propria percezione di sé e non più su folli criteri esplicitamente e nettamente razzisti, sono in ogni caso ancora dettati dalle istituzioni.

Dunque, quali obiettivi conducono alla decisione del *Bureau of Census* di proporre certi termini e non altri alla popolazione per identificarsi?

Se agli albori dello stato americano la finalità fondamentale del censimento era la raccolta delle tasse, oggi le ragioni sembrano essere ben più complesse: 1) "have an accurate demographic profile of the National population"; 2) "enable the capture of information about the increasing diversity of our Nation's population"; 3) "enforce civil rights laws" (Idler 2007, p. 19). Ma le categorie proposte nel *Census* rispondono effettivamente soltanto a questi criteri? È accurato non includere gli *Arab-American*? È accurato dire *Hispanic* e non proporre categorie come *Peruvian-American* o *Quechuan-American*? Appare evidente che "the attempt to achieve accuracy is filtered through political considerations": "the upshot is that group classification, for policy purposes, is based on previous beliefs and criteria that determine who is to be counted in the political landscape" (Idler 2007, 27-28).

Anche la motivazione numero 3) "enforce civil rights law", ovvero operare un calcolo su cui si possano basare le *Affirmative Actions*, non sembra sufficiente a giustificare pienamente la presenza o l'assenza di varie categorie: secondo tale

53 Teaching American History, <http://teachingamericanhistory.org/library/document/true-americanism-the-forum-magazine/>, ultimo accesso 10/12/16

criterio infatti, può essere giustificata l'assenza dei *German Americans*, ma come spiegare, ad esempio, quella degli *Arab Americans*?

Per quanto riguarda gli *Hispanics*, è molto chiara la volontà di non sottolineare eccessivamente la dimensione nazionale, di proporre una identificazione di tipo etnico e dunque che possa andare di pari passo con una parallela identificazione "razziale", di suggerire il riconoscimento in categorie comuni come *Hispanics* e *Latinos*.

L'aggiunta di quest'ultimo termine, usato in documenti ufficiali per la prima volta con il "Revision to the Standards for the Classification of Federal Data on Race and Ethnicity" (2000), è probabilmente connessa al tentativo di trovare una terminologia popolarmente apprezzata (Idler 2007, 18).

Inoltre accostare il termine *Latino* a *Hispanic* permette di comprendere anche i latino-americani che non parlano spagnolo: infatti mentre il primo termine richiama una dimensione geografica, il secondo si rifà maggiormente ad una dimensione linguistica.

Non è un caso se negli ultimi anni, probabilmente anche a seguito del riconoscimento ufficiale del termine *Latino* nel *Census*, il suo uso sia molto aumentato su media e social network⁵⁴.

Certamente è complesso capire quanto questi termini onnicomprensivi della *Hispanicity* (o della *Latinidad*), siano stati più imposti dall'alto o più proposti dal basso. Il processo è senz'altro intrecciato, come ammette anche José Enrique Idler (nonostante egli sia un fautore dell'uso delle denominazioni nazionali piuttosto che di termini accomunanti):

Hispanicity is currently identified from the outside by the American state and its governmental agencies. Nonetheless, could this form of identification be assimilated and internalized by a group of people and thus become relevant and meaningful to them? Such could certainly be the case. (Idler 2007, 129)

54 CNN, Rodriguez Cincy, "Which is it, Hispanic or Latino?",

<http://edition.cnn.com/2014/05/03/living/hispanic-latino-identity/>, data creazione 3/5/14

Official categories, by themselves, would not be sufficient for the emergence of Hispanic identity. Thus we must turn to the other direction of the process, i.e., bottom-up. (Idler 2007, 169)

Non c'è dubbio che l'origine di tali termini sia da rintracciare anche nelle istituzioni statunitensi e nei criteri da esse usati storicamente ed attualmente per analizzare la società.

Quale sia l'uso che popolarmente ne viene fatto è parte della ricerca che ci apprestiamo a svolgere.

CAPITOLO IV
L'IDENTITA' SECONDO I PROTAGONISTI DEL
NEW ROOTS - LATINO MIGRATION PROJECT:
CARATTERI GENERALI DELL'IDENTITA'

IV.1 Da dove viene l'identità?

L'identità è determinata da ciò che esperiamo, che pratichiamo? È di natura performativa?

È determinata dai contesti in cui siamo immersi e dalle persone che ci sono attorno a noi, da come assomigliamo loro, da come ci differenziamo? È di natura sociale?

Discende dai valori che più ci convincono o da un immagine/immaginario che ci attrae, cui per scelta vogliamo corrispondere, che vogliamo essere? È di natura elettiva?

L'identità è prioritariamente definita per la negativa, a partire da ciò che agli Altri manca oppure per la positiva, a partire da una idea di ciò che caratterizza Noi?

Si può parlare di identità al singolare o è necessario invece il plurale? Oppure in realtà, piuttosto dello statico termine "identità", sarebbe più corretto utilizzare il termine "identificazione" (*identification*) per indicare un processo che è continuamente in atto, mai finito?

Dall'ascolto delle storie orali del *New Roots Latino Migration Project*, emergono queste domande (e molte altre ancora), intorno alla natura dell'identità come concetto generale, e intorno, in particolare, all'identità dei – *so called* – *Latinos/as* che vivono a Chapel Hill e dintorni, zona degli *States* in cui il *Project* affonda le sue recenti radici.

Molti esempi ci portano a credere che effettivamente l'identificazione tragga in parte le sue origini dalla dimensione di *performativity*, per come viene definita da Judith Butler e prima ancora spiegata da Michael Foucault.

Often in this work [Discipline and Punish], the ethics and practices of the self are most fully described by Foucault as an "aesthetics of existence", a deliberate stylization of daily life; and its technologies are most effectively demonstrated in the practices of self-production, in specific modes of conduct, in what we have come from later work to recognize as a kind of performativity. (Hall 2000, 26)

Identity is performatively constituted by the very "expressions" that are said to be its results' (Butler 1990: 24-5). Thus, for example, feminine identity, manifest in dress, ways of walking and behaving, does not give rise to this femininity but is the product of it. It is acquired by performing discourses of femininity that constitute the individual as a feminine subject. (Weedon 2004, 7)

Identities are (...) points of temporary attachment to the subject positions which discursive practices construct for us. (Hall 2000, 19)

Per Butler e tanti altri intellettuali di stampo decostruzionista, l'identità è esclusivamente performativa, cioè è quello che fai che dice chi sei, non il contrario.

In effetti troviamo vari esempi nelle nostre storie orali, di come le persone sembrano dedurre la loro identità dalle cose che fanno, da come si comportano, da come si vestono.

I got citizenship from living here so long. At the same time, I became an American as far as my customs, hobbies, and majority of the things I do reflect more of an American than a Colombian. (Daniel Correa, p. 20)

They just expect all Hispanics to have darker skin and darker hair. People look at me, and they just instantly think that I am white. I'm pretty light skinned. I have blue eyes, I have brown hair, I guess the way I dress, doesn't really say that I'm—I don't really dress like a foreigner. For example, music I listen to, I'm not like majority of Hispanics—I don't listen to Spanish music at all. Yeah, I just prefer not to. The culture, and just that. (Daniel Correa, pp. 21-22)

I feel like I have been... I have been doing, practicing, the American things. I definitely feel American. (Alma Islas, p. 7)

[W]e always try to participate in a community event or the holidays, for the American Holidays. (...) My favorite American holiday would definitely be Thanksgiving. (Alma Islas, p. 15)

Daniel ritiene di essere diventato americano non quando ha ricevuto la cittadinanza ma quando i suoi usi e costumi hanno iniziato ad essere più quelli di un americano che quelli di un colombiano.

Alma ci dice letteralmente che ha “praticato” le “American things”; che, facendo un esempio specifico, “pratica” normalmente le festività americane.

Stando a quello che afferma Daniel, non solo lui stesso si definisce in base a ciò che fa ma anche gli altri lo identificano a partire da come si comporta, dalla musica che ascolta e da come si veste (oltre che preventivamente dai tratti somatici).

Un aspetto che Alma sottolinea molto nella sua storia orale è quello sentimentale, ad esempio quando dice: “All I really know is America. I love fried chicken just as much as any one else does around here!” Il sentimento è per lei una prova molto importante di chi è: lei non solo fa le cose che fanno gli altri, le cose che fanno gli americani “born and raised”, lei ama in modo entusiasmante le “American things”... lei ama il pollo fritto! lei ama il Thanksgiving!

Questa sottolineatura sentimentale, questo coinvolgimento delle emozioni, qualcosa deve dirci: se l'identità è performativa, cioè la deduciamo da ciò che pratichiamo, non può comunque limitarsi al solo esperire, come niente di ciò che è umano, d'altronde. Necessariamente avrà a che fare anche con l'essere, con la nostra sentimentalità, con il nostro pensiero, la nostra coscienza e autocoscienza. Necessariamente rielaboreremo ciò che esperiamo, lo filtreremo, lo interpreteremo a modo nostro, e necessariamente il modo in cui ci comportiamo sarà anche espressione (non solo causa) di ciò che pensiamo sia bene, delle nostre convinzioni e delle nostre idee rispetto a chi siamo e a chi vogliamo essere. Non è possibile essere completamente determinati dall'esterno nelle nostre convinzioni identitarie. C'è sempre, anche se solo parzialmente o in modo solo parzialmente cosciente, una dimensione di scelta, espressione di ciò che vogliamo e di ciò in cui crediamo e non solo determinata dal mondo esterno.

Altri esempi dalle storie del *New Roots* indicano chiaramente la connessione imprescindibile tra identità e dimensione sociale. Possiamo affermare che le identità sono in effetti costruzioni sociali, e che l'identità cambia a seconda del contesto sociale in cui si è. Il che non significa necessariamente affermare che i soggetti sono completamente succubi e determinati dalla dimensione collettiva. Infatti anche aspetti di natura imprescindibilmente sociale come la cultura e il linguaggio, sono comunque interpretati e creati in una certa misura dai singoli individui (che comunque non vanno mai intesi come soggetti isolati). Non ci finisce di convincere, su questo punto, la teoria decostruzionista, che prende le mosse dall'ideologia marxista e prima ancora da quella hegeliana, secondo cui i soggetti sarebbero determinati in toto dalle pratiche sociali o dalle pratiche linguistico/culturali: "In Lacanian, Derridean and other poststructuralist theories, the speaker is never the author of the language within which s/he takes up a position. Language pre-exists and produces subjectivity, identity and meaning" (Weedon 2004, 13).

Certo, è innegabile un grado –anche ampio- di determinazione culturale, ma i soggetti hanno comunque un peso creativo – che è per varie ragioni diverso da soggetto a soggetto – nel linguaggio come nelle pratiche e nel significato che ad essi si attribuisce.

I consider myself Hispanic, and I consider myself that just because of my own personal definition of what Hispanic means. (Alma Islas, p. 14)

Alma effettivamente usa per definirsi una parola che non ha inventato lei, che qualcun altro ha creato per lei e che le è stata - per certi versi – persino imposta. Ma è Alma che sceglie cosa quella parola, *Hispanic*, significa (e come vedremo ci sono idee diversissime in proposito), e che di conseguenza sceglie come usarla.

Insomma, se diciamo che il linguaggio viene dalla società, e non possiamo fare a meno di pensare la società come costituita dai soggetti, come possiamo non considerare almeno parzialmente i soggetti come creatori del linguaggio? Da dove dovrebbero originare altrimenti il linguaggio e cultura? Da una fonte extra-umana forse? Dunque, sia quando analizziamo la dimensione performativa sia

quando analizziamo la dimensione sociale dell'identità, dovremo sempre tenere in conto la dimensione elettiva.

Soffermiamoci ora proprio sulla natura sociale dell'identificarsi.

L'identità cambia a seconda del contesto sociale nel senso che, a seconda del contesto sociale in cui ci troviamo, sentiamo di rifarci principalmente ad una determinata identità tra quelle in cui in generale ci riconosciamo. Cambia perché le persone che abbiamo accanto in quel contesto, con la loro lingua, i loro usi, le loro convinzioni e valori, ci restituiranno una certa immagine di noi e, viceversa, noi vorremmo presentarci in un certo modo agli altri.

Ogni contesto è come uno specchio che modifica leggermente la forma e il colore di ciò che riflette: mentre ci osserviamo in esso, saremo sempre noi stessi, ma il nostro sguardo si concentrerà su dettagli diversi, perché lo "specchio" che abbiamo attorno esalterà determinati elementi di ciò che ci caratterizza e che manca agli altri, e di ciò che non ci caratterizza, di ciò che manca a noi rispetto agli altri.

I was in a situation where I was with a lot of people who were very different from me, at least racially; I think that that really opened my eyes, to having to define myself against them. I think that (...) a lot of our identities are really social in nature, right? I think that that helped me to define myself, but it also, I think, it gave me things to really think about. (Felicja Arriaga, p. 19)

[I]n the U.S. I do identify as Mayan or Latino. It depends in which context I'm in. Usually I found myself that in the academic context I am Mayan, or even back home in my church community I am Mayan. It is once I am surrounded by other students that come from Latin American countries, where if I'm talking about a broad spectrum, just in general talking about people from Latin America[n] descent, that I then group us all into Latinos because there is a certain, in my opinion - there is a certain Latino experience that I think is shared amongst people that speak Spanish or are of Latin American descent when you're growing up in America. (...) here's a Twitter account that's called "Latino kid problems" (...) I laughed because I - you know - I find myself being like "oh yeah that happened to me too". So there are certain things that when you put people of Latin descent in America, that makes you

kind of unite because of that Latino identity. But then when I'm back home, and it's very much just a Guatemalan Mayan population then I realize oh I am Mayan and everyone here is also Mayan. (...) when I'm in Guatemala though, I'm very much more American than Guatemalan if that makes sense. (...) my host mom joked one day that she's like "O, eres como una gringa." And then she laughed and she's like, "No, pero, no exactamente." So I'm kind of in this in-between where if I'm placed in a Guatemalan context I'm more American than Guatemalan in the country itself. But when I'm here, I'm not exactly American, and so then I identify as Mayan when I'm at home with my community or Latino if I'm surrounded with other peers that speak Spanish. (Yasenia Pedro Vicente, pp. 5-6)

Ogni contesto inoltre ci suggerirà, ci offrirà determinati nomi, determinate definizioni o identità, cui in un modo o nell'altro dovremo relazionarci.

Hay muy pocos profesores latinos, lo que llaman acá latinos... (Irene Cabrera, p. 17)

KS [interviewer]: (...) We were talking about identity last time, and did you identify as a Mexican or American? You feel American, but you are a Mexican, and now you've got these words: Hispanic and Latina to throw in there. How does that affect?

AI [interviewee]: Well, it definitely does affect me, because like I said, I don't even necessarily know the full definition of Hispanic and Latina. I consider myself Hispanic, and I consider myself that just because of my own personal definition of what Hispanic means. Because I was born in Mexico and both parents were born there. (Alma Islas, p. 14)

I think from my experience with my parents and with other community members, they know that their title is Latino or Hispano. They'll hear that in the media or anytime there's a survey taken, or the census, whatever it might be. They know that they should check off Latino or Hispano. But I think that if you were to ask them what they were or what they identify as, it would be their home country. (Yasenia Pedro Vicente, p. 11)

Cosa e chi conosciamo conta in come ci identifichiamo. Cultura, luoghi, lingue, usanze, persone. Ma l'identità non sembra discendere matematicamente da ciò che si conosce di più.

Ad esempio Emilio riesce contemporaneamente ad affermare di non conoscere affatto la cultura K'iche e a definire quella stessa cultura come la sua "first culture".

One of the things that I really wish, going back, I would have been definitely would have been you know, having learned the language. I can understand it, but I can't speak it anymore. It's definitely frustrating so. I have my grandmother, luckily, fortunately, is still alive, but she only speaks K'iche'. She understands Spanish and so whenever I talk to her I'm speaking to her in Spanish and she's speaking in K'iche'. So it's kind of a weird dynamic, and I really wish that I could speak it or even write it. Because I think it would be great to emerge myself in my own culture. Because I definitely I don't know my own culture, my first culture at all. (Emilio Guzman, p. 15)

L'identità rimane innanzitutto un simbolo da riempire nei modi più diversi, quello che conta è come ci sentiamo di identificarci. La libera scelta, spesso, sembra pesare di più sulla bilancia.

Si possono trovare casi simili, elementi comuni a molti, ma, a partire da esperienze vicine o da punti di partenza paralleli, si può giungere a convinzioni anche diametralmente opposte.

Vediamo due esempi di persone che partendo da certi presupposti hanno scelto di definirsi in modo assolutamente inaspettato e imprevisto. Andando in senso opposto rispetto a quello che l'esperienza poteva suggerire loro di essere, hanno scelto di identificarsi uno, Erick, di seconda generazione e cittadino statunitense, come *Mexican* e l'altra, Alma, di prima generazione e *undocumented*, come *American*.

Erick in Messico non viene considerato messicano dalle persone che gli stanno attorno.

I feel like deep down inside they want to call me gringo or gringuito because I'm from the United States. (Erick Sanchez, p. 15)

They would always look at me differently in the sense that sometimes I would say a word wrong. Apparently, here in the United States, I'm in a Spanish classroom, my Spanish is—oh wow it's the best Spanish in the world, but when I go back to Mexico and I speak to my aunts and to my uncles and to my cousins they're like "You said that wrong" or "What did you say? Say it again." There's definitely a difference in the way my cousins see me. Obviously we're cousins, we love each other but there's some things that they'll point out. (Erick Sanchez, p. 15)

Dice che non vuole andare in Messico perché i turisti come lui (!) rischiano molto.

The last time I went was in about 2010 and that was the last time I've—and I'm not going back—that was the last time I went. I went in bus. It was a really long ride from North Carolina to the Border, then from the Border to Guerrero, Mexico, which is really long too. I would like to go back again but I don't think it's going to happen any time soon. (...)

LA: Why are you hesitant on going back?

ES: There's plenty of reasons. One would be the drug trafficking and the drug cartels. If you're in the wrong place at the wrong time, you're potentially in danger. Sometimes when people know you're tourists, the word goes around—tourists 9 times out of 10 carry some type of money. Tourists want to spend money, they would want to bring things back so that also scares me because if they know I'm a tourist, they'll find me or they'll try to go after me and they'll ask for money and I can't really defend myself. I don't really know these people and sometimes, they're armed and they have guns and knives and things. (Erick Sanchez, p. 13)

Persino in famiglia non parla sempre in spagnolo (come in un primo momento afferma), infatti spesso si esprimono in *Spanglish* o in inglese, perché in effetti persino i suoi genitori sono assolutamente *fluent*.

(...) what language do you primarily speak at home?

ES [interviewee]: So primarily at home is Spanish. All the time Spanish. Occasionally we'll speak English, but if we were going out or something and we might speak Spanglish, we might speak Spanish, it depends on the situation.

LA [interviewer]: Would you say you're parents know English pretty well. Are they pretty confident in their English?

ES: Oh definitely. (Erick Sanchez, p. 9)

Eppure, nonostante tutte le caratteristiche e le esperienze suddette, Erick non esita un attimo a definirsi 100% messicano. E a dire che la cultura statunitense non è la sua cultura.

Osserviamo come, nel presentare chi è, passa da una ferma definizione di *Mexican*, al più ampio *Mexican American*, fino a dirsi più generalmente *Latino* (secondo la categoria suggerita dal *Census* statunitense) e infine riconoscere che è nato e cresciuto in North Carolina e che la North Carolina è l'unica cosa che conosce.

I consider myself 100% Mexican. My parents are fully Mexican, and I was born in a Mexican household, so my culture is Mexican. My language in a sense is Spanish but it is "Mexicanized". I feel like sports is a big part of me. I'm a big soccer player. I always pull for Mexico. There's not a time when I won't pull for Mexico even in the worst situations. And I also feel like I just can't identify myself as anything other but Mexican or Mexican American, so I would say Mexican- American in a sense when I'm talking to somebody else but in a group of other Hispanics or Latinos, I would say I'm fully Mexican.

LA: Alright nice Erick, nice. So where were you born?

ES: So I was born in Raleigh, North Carolina but I grew up in Charlotte, North Carolina about a month in my life, so I don't really remember much about Raleigh but my whole life has been based in Charlotte. Charlotte is pretty much all I know and then now I'm here. (Erick Sanchez, p. 8)

Passiamo ora ad Alma: lei è nata in Messico e cresciuta negli USA. Ha imparato, ascoltando i racconti dei suoi genitori e vivendola direttamente, la cultura messicana e ha imparato, praticandola in prima persona, la cultura americana.

KS [interviewer]: (...) Do you and your family, or just you, embrace Hispanic traditions here in North Carolina?

AI [interviewee]: Yes, we definitely do. When we first, from what I can remember, when we first arrived here, we were new to a lot of the holidays and to a lot of the things that Americans did. As we became - as we learned a little bit more, because obviously, I was in school so they taught us a little bit more about the holidays. My parents always wanted to be involved, Such as Martin Luther King Jr. Day. My parents were always trying to be involved, like, "Hey, what do you mean? What can we do for this day?" For Fourth of July, we go out and do things. So, we always try to participate in a community event or the holidays, for the American Holidays. (...) My favorite American holiday would definitely be Thanksgiving. (...)

KS: It seems like you and your family have pretty much adopted the American life, but is there any part of the Hispanic culture you just got to keep?

AI: Oh absolutely! That's one of the things I do like about my family, and that's why I say that I feel like I am American--Mexican-American. We also, at home, just about every - all Hispanic holidays--Mexican holidays, we try to celebrate. My parents always try to teach us about it. Like Cinco de Mayo, I was, at first, confused and thinking, "Hey, I know that's not our independence day, but why do people call it that?" (...) my parents take every opportunity they can to teach us (...) My parents always try to keep our roots - bring us back to our roots and tell us that it is always important to remember our culture.

(Alma Islas, p. 15)

Entrambi le *heritages* sono apprese in un processo cosciente, di cui ha memoria. L'unica cosa che non ha dovuto imparare perché l'ha sempre saputa è di essere una *undocumented*.

KS: I wanted to know, how did you find out about your undocumented status?

AI: I've always known that I was undocumented. (Alma Islas, p. 19)

Alma viene costantemente vista come una *outsider*: le persone si fanno una idea di lei a partire dagli stereotipi che hanno, quindi quando interagiscono con lei in

determinati contesti, cominciano a parlare piano inglese perché sono convinti che non sia in grado di capirlo.

Being of a tanner skin color (...) ...When I used to work at McDonald's or Cookout, or any job that I particularly had, I always, whenever I am serving someone, they typically think that I don't speak English. Or they think that my English is not very good. It's been hard to overcome that stereotype. Or it was. I think I finally overcame it. Whenever I get a little stare, and people slow down their words like I don't understand, it kind of makes me feel a little upset. Because I am like "Hey, I speak English."
(...) people think that I don't go to a College, I've gotten that, too. People just think "Oh, you work at Cookout or McDonald's, you're just – that's what you do for a living?"
No. I am a student. (Alma Islas, p. 16)

Ciò nonostante, quando si tratta di rispondere alla faticosa domanda "How do you identify?", Alma è netta: io mi sento americana. Americana come il pollo fritto, americana come il Thanksgiving.

You know, on paper I always tend to say I am Mexican. Although I do have a deep appreciation for my culture, I honestly don't feel like a Mexican. I feel like I am just as American as anyone else who was born and raised here. Although I wasn't born here, six years, that are my first few 6 years of my life, I was not engaged at all in the American way. I feel like I have been... I have been doing, practicing, the American things. I definitely feel American. (Alma, p. 7)

All I really know is America. I love fried chicken just as much as any one else does around here! (Laughter). (Alma Islas, p. 14)

Erick avrebbe tranquillamente potuto dirsi americano al 100%, Alma messicana al 100%. Fanno l'opposto. Entrambi sanno molto di una cultura, e qualcosa dell'altra. Entrambi, in una certa misura a prescindere da quello che sanno, sentono e, sentendo, scelgono.

L'ambito sociale della famiglia in entrambi i casi ha un grosso valore ma esso viene inteso dai due in modo completamente diverso.

Erick dà peso alla famiglia scegliendo che abbia un'eco enorme in lui la nostalgia che i genitori provano per la terra natale e per i cari che lui conosce a malapena.

LA [interviewer]: How do you think your parents feel, I wouldn't say abandoning, but with just leaving behind their lives in Guerrero? Do you think they like that or what are your thoughts? Or what are your thoughts if you were to leave your home town like that?

ES [interviewee]: Wow, well I know my dad constantly thinks about Mexico and where he grew up and so does my mother. I mean my mother doesn't have anybody here. Her four brothers and sisters are in Mexico City and in Guerrero. It's been five years, so I can't imagine not being able to see my brother or my sister. That would just be horrible. (Erick Sanchez, p. 14)

Si relaziona all'America *mainstream* rivendicando con un convinzione che rasenta la chiusura, il suo essere messicano, il suo essere altro.

(...) if I'm talking to a majority group or somebody who's not a minority, then it gets a little... I wouldn't want to say weird, but it might be a little uncomfortable since my culture is completely different from the American culture. I do live an American lifestyle but my culture is a Mexican culture. (Erick Sanchez, p. 16)

Alma invece fa pesare l'affettività che sente per la sua famiglia considerando le esperienze vissute e condivise con genitori e fratelli nel contesto statunitense e imitandoli nella volontà ferma che loro in primis hanno espresso di voler essere negli USA, nonostante siano tutti *undocumented*.

E di fronte agli episodi di razzismo ed emarginazione che l'America *mainstream* le riserva, risponde: io non sono una *outsider*, io parlo inglese, io vado al college. Io ho tutto il diritto di essere considerata pienamente americana, proprio come ce l'avete voi.

(...) all growing up I was always seen as the minority. I was always seen as somewhat of an outsider, but that's not how I felt. (...) I'm feeling like I am an outsider, or people make me feel like I am an outsider, but me... not feeling that way. (Alma Islas, p. 7)

Being undocumented, like I said, I don't think that I am undocumented everyday. So I feel, like I said before, like I am an American -- just as my roommates that were born here in the US. (Alma Islas, p. 7)

Per ora, dunque, possiamo dire che le identità hanno una dimensione performativa e sono influenzate fortemente dalla dimensione sociale, ma anche che pesa sempre moltissimo la scelta individuale.

Gli esempi ci dicono inoltre che è giusto intendere, come Hall suggerisce, le identità come punti sulla linea dell'infinito e sempre cangiante processo di identificazione. Proprio perché, in quanto umani, urge in noi continuamente la necessità di definire noi stessi e gli altri, nessuno si accontenterà mai di una sola identità.

IV.2 Uno, Nessuno o Centomila?

Identity is about belonging, about what you have in common with some people and what differentiates you from others. At its most basic it gives you a sense of personal location, the stable core to your individuality. But it is also about your relationships, your complex involvement with others (...) Each of us live with a variety of potentially contradictory identities (...) Which of them we focus on, bring to the fore, 'identify' with, depends on a host of factors. At the centre, however, are the values we share or wish to share with others. (Weeks in Weedon 2004, 1)

(...) identities are never unified and, in late modern times, increasingly fragmented and fractured; never singular but multiply constructed across different, often intersecting and antagonistic, discourses, practices and positions. They are subject to a radical historicization and are constantly in the process of change and transformation. (Hall 2000, 17)

Se ci chiedono chi siamo, come rispondiamo? Inizieremo con un nome proprio e, a seconda del contesto, decideremo se aggiungere un cognome. Cos'è quel nome? Un simbolo. Qualcosa che sinteticamente può identificarci, e dietro al quale sta un intero complessissimo mondo.

Il nostro interlocutore però non si accontenta, vuole sapere di più, vuole che gli parliamo di noi. Vuole sapere in cosa ci identifichiamo, identità comuni che dicono di noi, idee e valori in cui crediamo, oppure cose che facciamo, luoghi in cui viviamo o da cui proveniamo, e così via... Le risposte saranno senz'altro varie: chi si identificherà in primis come umano, chi in primis a partire dalla nazionalità, chi vorrà partire dal lavoro che svolge o dall'ideologia in cui crede, chi dal proprio genere, chi dal proprio orientamento sessuale, chi da una passione attorno a cui ruota la sua vita...

Una cosa è sicura, in pochi sceglieranno di fermarsi ad un solo aspetto, quantomeno di fronte ad una analisi più approfondita.

Perché non abbiamo mai una sola identità. Le nostre identità sono "never singular", sempre "multiply constructed".

E non vanno necessariamente d'accordo l'una con l'altra. La costruzione delle identità avviene infatti "across different, often intersecting and antagonistic,

discourses, practices and positions”. Le identità concernono distinti piani e livelli dell’essere e dell’esistenza e su ogni piano e livello entrano in campo ideologie, pratiche e discorsi di matrice e di natura differente. Ciò significa che è possibile che su un certo piano della nostra vita, su un certo aspetto di noi, in relazione ad un certo contesto o momento della nostra esistenza pesino maggiormente determinati discorsi che invece, su altri piani e aspetti, in altri contesti e momenti, tendiamo a tenere in secondo piano.

“Each of us live with a variety of potentially contradictory identities” e per una molteplicità di ragioni scegliamo – o siamo costretti - di volta in volta a presentarci e a pensarci - o a essere pensati - a partire da una di queste identità.

Che succede se la potenziale contraddittorietà delle identità in cui ci identifichiamo, si realizza?

L’identità non è solo qualcosa di astratto: incide sul modo in cui pensiamo e sentiamo noi stessi e gli altri, la vita. Incide in come la nostra soggettività individuale, relazionale e collettiva si conforma.

Se le identità a partire dalle quali la nostra soggettività si conforma sono fortemente contraddittorie e persino opposte o escludenti l’una verso l’altra, la nostra soggettività soffrirà una crisi, una cesura molto grande.

W.E.B. Dubois ha magistralmente spiegato come ciò è vero per gli Afro-Americani nel suo capolavoro, *The Souls of Black Folks*:

“One ever feels his twoness,--an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder”⁵⁵.

Ma gli esempi possono essere i più diversi. Pensiamo a una persona che si definisce omosessuale e cattolico: queste duplice identificazione potrebbe generare una battaglia interiore nel soggetto perché l’ideologia che è alla base della seconda identità stigmatizza la prima come sbagliata, problematica, dannosa. Oppure identificarsi come comunista e cristiano: in questo caso è l’ideologia alla base della prima identità a caratterizzare come erronea,

55 Faculty.uml.edu, Dubois W.E.B., “The Souls of Black Folk” (1903),

http://faculty.uml.edu/sgallagher/WEBDuBois-Souls_of_Black_Folk-1-14.pdf, ultimo accesso 10/12/16

pericolosa, la seconda. Questo chiaramente non significa che non ci siano cattolici omosessuali o cristiani comunisti. Tutt'altro. E la ragione di ciò è che: 1) è possibile vivere nella contraddizione (il che non significa necessariamente che sia uno stato benefico in cui vivere); 2) è possibile intendere le varie identità cui ci rifacciamo in modo assolutamente separato (l'incoerenza è piuttosto diffusa nel mondo, la separatezza anche...); 3) è possibile dare una interpretazione originale e personale di quelle ideologie o identità comuni in cui ci si identifica in modo tale da rendere plausibile la loro co-esistenza. Quest'ultimo processo può essere di natura più o meno cosciente: in alcuni casi ad esempio l'ignoranza dei testi sacri al cristianesimo o al comunismo (per continuare con l'esempio), può rendere intellegibile al soggetto la contraddizione; in altri casi invece il processo di re-interpretazione, rielaborazione e ri-creazione delle identità può essere estremamente cosciente, pensato, indirizzato (sono tante le associazioni di gay cattolici e non mancano neppure i preti che fanno coming out, mentre in tante comunità cristiane di base ci si rifà in parte anche ad una ideologia d'ispirazione comunista, per concludere con l'esempio da cui eravamo partiti).

Dunque, molteplici identità convivono in noi e possono essere in contraddizione tra loro.

Per chi è immigrato di prima o seconda generazione ciò è peculiarmente vero. Gli immigrati, dopo una vita passata in mezzo ad una cultura, iniziano ad essere influenzati da un'altra cultura in cui si ritrovano a vivere, che entra, volenti o nolenti, a far parte di loro.

I loro figli invece cresceranno sin da subito in due culture: quella della loro famiglia e quella del Paese in cui hanno sempre vissuto. Questa situazione amplifica a dismisura il sentimento di duplicità e contraddizione interna e la complessità della definizione identitaria. E il contesto ideologico statunitense rende tanto la molteplicità quanto le contraddizioni ancora più vivide.

La scelta spaziale non è mai soltanto spaziale: lo spazio è in primo luogo mentale e sentimentale. Essere contemporaneamente "qua" e "là" può mettere in discussione l'interezza della persona: si può vivere con il corpo in un continente e la memoria, l'immaginazione, in un altro? Si possono avere dentro di sé due identità culturali e linguistiche distinte (e per tanti versi anche ideologicamente

opposte)? In questo caso è comprensibile come la ricerca identitaria si dia in termini di conflitto interiore.

Vivendo contemporaneamente in due culture, l'identità "giusta" da avere cambia a seconda del luogo in cui si è e del contesto.

Gli schemi saltano, l'unicismo identitario rivela la sua mendacità. A cominciare dalla prima facie dell'identità... il nome proprio:

I don't remember that because I was so young, but I felt like no one understood me. Part of it was related to my name.

I would introduce myself and my parents – my whole family – called me Laura [pronounced in the Spanish way] and I would introduce myself and encounter a wall. My peers would say, "What? I can't say that." Then, I don't remember if I just eventually said okay you can call me Laura [pronounced in the American way], or if that name was imposed on me and I just kind of adopted it while growing up.

Now I assert myself as Laura [pronounced in the American way], but at time it was this dual type identity where I was Laura [pronounced in the American way] at school or with my classmates, Monday through Friday, but I was Laura [pronounced in the Spanish way] at home and Laura [pronounced in the Spanish way] on Saturdays in Argentine schools and with the friends I had there. So that was a difference. (Laura Halperin, p. 17)

La *twoness* qui descritta è rappresentativa di una situazione di *in-betweenness* identitaria. Ciò che Morales definisce come "a displacement from one place, home, to another place, home" (Morales 2002, 7).

Dobbiamo sottolineare comunque che la non unicità dell'identità non viene necessariamente vissuta in senso negativo e contraddittorio.

È inoltre necessario mettere in luce che non unicità non significa per forza *twoness*, anzi per lo più il "mix of cultures" in cui ad esempio Alma si riconosce (Alma Islas, p. 14), non si limita affatto a due identità soltanto: quasi sempre le persone si definiscono a partire da una ampia molteplicità di *titles*. Anche perché i livelli di definizione sono moltissimi.

(...) bueno, soy mujer. Sí. Hay gente que dice que uno no debe ni siquiera hablar del genero. Que no da relevancia, pero soy mujer y me siento orgullosa en mis cualidades

femeninas. Disfruto mi feminidad. También me siento, tengo sentido de ser colombiana. De descendencia campesina. Mis abuelos son campesinos. Y, cuando siempre--cuando voy al medico y tengo que llenar encuestas, siempre está esta casilla de 'qué es' latino, Hispanic... (...) Pero, pues, si tú me preguntas quién soy, también debo decir que soy una mujer que tiene orígenes indígenas y me identifico también en algún punto con mis raíces africanas. Y, pues, obviamente como en el proceso de estar acá, también me he sentido que efectivamente hay un sentido de pertenencia a Colombia, colombiana. Siento que hay, no siento que Colombia sea un estado un-nacional, una sola nación. Siento que hay múltiples naciones, hay múltiples mundos en Colombia. Pero me siento identificada con estos múltiples mundos. Hago parte de estos múltiples mundos que están allí. (Irene Cabrera, p. 17)

Gender. Race. Class. Nationality. Una domanda semplice come “da dove vieni?” può avere una risposta complessissima. Yasenia aggiunge ulteriori piani a quelli cui Irene accennava.

I say that I - I say that my parents are from Guatemala and then I say, but I was born here. So I think the first thing that comes to mind to me is that - I don't know, I affiliate with what my parents are and so I say Guatemalan. But then I do clarify that I am American - that I was born in America. (..) in the U.S. I do identify as Mayan or Latino. It depends in which context I'm in. Usually I found myself that in the academic context I am Mayan, or even back home in my church community I am Mayan. It is once I am surrounded by other students that come from Latin American countries, where if I'm talking about a broad spectrum, just in general talking about people from Latin America[n] descent, that I then group us all into Latinos because there is a certain, in my opinion - there is a certain Latino experience that I think is shared amongst people that speak Spanish or are of Latin American descent when you're growing up in America. (...) here's a Twitter account that's called "Latino kid problems" (...) I laughed because I - you know - I find myself being like “oh yeah that happened to me too”. So there are certain things that when you put people of Latin descent in America, that makes you kind of unite because of that Latino identity. But then when I'm back home, and it's very much just a Guatemalan Mayan population then I realize oh I am Mayan and everyone here is also Mayan. (...) when I'm in Guatemala though, I'm very much more American than Guatemalan if

that makes sense. (...) my host mom joked one day that she's like, "O, eres como una gringa." And then she laughed and she's like, "No, pero, no exactamente." So I'm kind of in this in-between where if I'm placed in a Guatemalan context I'm more American than Guatemalan in the country itself. But when I'm here, I'm not exactly American, and so then I identify as Mayan when I'm at home with my community or Latino if I'm surrounded with other peers that speak Spanish. (Yasenia Pedro Vicente, pp. 4-6)

In primis Yasenia sente di volersi definire a partire dal luogo di provenienza e dunque dall'identità dei genitori.

Le logiche di identificazione per la prima e per la seconda generazione sono diverse. Questo spiegano le note "Hansen's laws" intorno alle generazioni di immigrazione negli USA, leggi così state esemplificate da Andrew Rolle in *The Italian Americans: Troubled Roots* (1980).

First Generation: I don't know to express myself. A sixteen year old kid ... I didn't have no trade, I didn't have no money, only a little education. ... I can't express you how I was feeling, scared ... no money, a few dollars I think I had ... I don't know where to go ... go to America, what is America ... where is America? ... You know here I was sleeping? I had no bed. There was a pile of rope...I was sleeping inside the rope.

Second Generation: I'm a second generation Italian. My name is Jodi Desmond, but I was born Josephina Dessimone and oh how I hated that. For the first fourteen years of my life I was Josephina Dessimone and rebelling every moment.

I was ashamed of my parents, they spoke with a broken accent and I am ashamed of being ashamed now, but I wasn't then. I just ignored them.

Third Generation: Just being part of an ethnic group is really great because you belong to something, and you can't always belong to something if you're just plain old American.

Being a melting pot doesn't mean all the cultures have to combine and lose our identity. It means that all cultures can come together ... maintain our identity, but still proud we're American. (Rolle in Sollors 2004, 183-84)

Al di là che la caratterizzazione delle generazioni di immigrazioni venga presa alla lettera o venga intesa in senso morale/elettivo (tutti possono scegliere "di

che generazione sentirsi”, ovvero a quale tipologia corrispondere), e al di là che sia possibile o meno riscontrare una esatta corrispondenza alle categorie descritte, è utile e interessante considerare i diversi punti di partenza ideologici da cui le varie generazioni prendono il là per identificarsi, e le conclusioni distinte cui possono arrivare, ma al contempo considerare anche le aree di sovrapposizione. Infatti chi è di prima generazione si può auto-definire anche a partire da come si identifica chi è di seconda generazione, e viceversa.

[Mis hijos] dicen que América es su país, que este país es de ellos incluso los dos ilegales que están aquí. Muy pequeñitos los traje, muy chiquitos de uno y dos años de edad, entonces ellos no conocen otra tierra más que aquí. Este país entonces, para ellos este es su país (...) y también podemos llamarlo nuestro país. (Jesus Vásquez, p. 16)

I consider myself 100% Mexican. My parents are fully Mexican, and I was born in a Mexican household, so my culture is Mexican. (Erick Sanchez, p. 8)

Così è anche per Yasenia, che per prima cosa, nonostante la domanda che gli viene posta non sia una domanda generica del tipo “how do you identify?” ma sia una domanda specifica rispetto alla sua provenienza geografica (“Where are you from?”), sente comunque di dover partire dalla risposta che a quella stessa domanda darebbe la generazione d’immigrazione precedente alla sua.

I say that I - I say that my parents are from Guatemala and then I say, but I was born here. So I think the first thing that comes to mind to me is that - I don't know, I affiliate with what my parents are and so I say Guatemalan. But then I do clarify that I am American - that I was born in America. (Yasenia Pedro Vicente, p. 4)

Altro aspetto di capitale importanza che Yasenia considera è la nazionalità, come già è successo nella storia orale di Irene. Intercorre tuttavia una differenza significativa tra le concezioni identitarie delle due donne su questo piano: Yasenia si identifica nella nazionalità guatemalteca pur non essendo nata in Guatemala, Irene si definisce colombiana essendo nata in Colombia.

In entrambe è anche presente la dimensione *racial* ma anch’essa è affrontata in modo diverso: per Irene identificarsi con le proprie *African roots* o definirsi

indigenous, sembra essere connesso primariamente ai tratti somatici; per Yasenia, dirsi *Mayan*, ha esplicitamente a che fare con la cultura e la lingua. Inoltre, e qui emerge un ulteriore aspetto, Yasenia afferma di identificarsi come *Mayan* nell'ambito accademico e nell'ambito comunitario della chiesa: le ideologie identitarie che scendono in campo non cambiano solo nel macro, ovvero a seconda della area geo-politica e culturale in cui ci si trova, ma anche nel micro degli spazi quotidiani.

Le aree geo-politiche e culturali offrono un certo ventaglio di possibili identità in cui ritrovarsi. All'interno di queste macro aree, a partire dai luoghi, dagli ambiti sociali e dalle relazioni, l'identità "prevalente", nella rosa di quelle in cui ci si ritrova, tende a cambiare. Nel caso di Yasenia, una volta specificata la macro area ("in the U.S."), è necessario specificare anche il luogo e l'ambito sociale. Come abbiamo visto ciò vale per l'identità di *Mayan* ma anche per quella di *Latina*, che Yasenia si sente di adottare solo se si trova negli Stati Uniti e se è in compagnia di altre persone provenienti dal Latino-America.

Alcune identità perdono di senso se de-contestualizzate (non ha senso per Yasenia dirsi *Latina* in Guatemala, o *Mayan* tra altri latino-americani). Altre identità assumono invece una pienezza di senso che non avevano: l'unico momento in cui Yasenia si definisce *American* è quando è in Guatemala: in quella macro area Yasenia si sente addirittura "much more American than Guatemalan". Perché? Cosa motiva questo cambio? Una ipotesi è che nella definizione di sé pesi molto – se non di più – ciò che ci differenzia dell'altro, come suggerisce Hall:

Identities can function as points of identification and attachment only because of their capacity to exclude, to leave out, to render "outside", abjected. Every identity has at its "margin", an excess, something more. The unity, the internal homogeneity, which the term identity treats as foundational is not a natural, but a constructed form of closure, every identity naming has its necessary, even if silenced and unspoken other, that which it "lacks". (Hall 2000, 18)

Identities are, as it were, the positions which the subject is obliged to take up while always "knowing" (...) that they are representation, that representation is always constructed across a "lack", across a division, from the place of the Other (Hall 2000, 19).

Sia Yasenia che la sua *host mom* guatemalteca, di cui ci narra nella storia orale, percepiscono similitudini ma anche differenze. A partire da questa percezione di sé e dell'altra, cercano le definizioni che meglio possono rispondere al bisogno di rappresentazione che sentono, pur rendendosi perfettamente conto (entrambe) che non si addicono del tutto a ciò che vogliono descrivere: "gringuita", "pero no exactamente" (dice la *host mom* guatemalteca parlando di Yasenia); "much more American than Guatemalan" in Guatemala, ma negli USA "not exactly American" e decisamente *Mayan* o *Latina*, dice Yasenia di sé.

CAPITOLO V

I TRE LIVELLI DELL'IDENTIFICAZIONE INDIVIDUALE

V.1 Chi ha detto che sono *Latino*?

Riprendiamo sinteticamente alcuni elementi precedentemente affrontati in relazione alle identità *top-down* e all'identificazione operata a livello ufficiale negli *States*, come base teorica fondamentale per la lettura delle storie orali.

È importante considerare che:

(...) identification is central to the mechanisms through which individuals become knowing subjects. Yet the wide range of identities available in a society and the modes of subjectivity that go with them are not open to all people at all times. They are often restricted to specific groups, usually on the basis of discourses of class, gender and race, that are exclusive to and policed by the groups in question. Non-recognition and non-identification leaves the individual in an abject state of non-subjectivity (...). (Weedon 2004, 7)

Come vengono “messe a disposizioni” le identità possibili per una certa società?

Una esigenza comune a tutti gli Stati è quella di rendere le persone identificabili e dunque controllabili e viceversa.

Ecco la convincente spiegazione che di questo processo ci offre John Torpey ne *The Invention of Passport*:

(...) modern states (...) have expropriated from individuals and private entities the legitimate “means of movement”, particularly though by no means exclusively across international boundaries. The result of this process has been to deprive people of freedom to move across certain spaces and to render them dependent on states and the state system for the authorization to do so (...). A critical aspect of this process has been that people have also become dependent on states for the possession of an “identity” from which they can escape only with difficulty and which may significantly shape their access to various spaces. (Torpey 2007, 4)

Sempre Torpey focalizzandosi sul contesto statunitense e in particolare citando il caso dei *Latinos* afferma:

The cases of “Hispanics” (as opposed to Caribbeans or South or Central Americans, for example) or “Asian Americans” (as opposed to Japanese-Americans, Korean-Americans etc.) in the United States, categories designed for the use of census-takers and policy-makers with little in the way of subjective correlates at the time of their creation, are here very much to the point. Whether substantial numbers of people think about themselves subjectively in these terms is an open, empirical question; that they would not be likely to do so without the institutional foundation provided by the prior legal codification of the terms seems beyond doubt. (Torpey 2007, 13)

Gli Stati Uniti innanzitutto hanno cercato di categorizzare le persone in base alla "razza". Si era bianchi o neri non semplicemente a seconda delle caratteristiche fenotipiche: la razza era un fatto di sangue come la *1 drop rule* affermava. Era lo Stato a decidere in base ai suoi criteri chi era nero e chi era bianco, a prescindere da come le persone sentivano di identificarsi. Gli Stati Uniti sono una realtà profondamente *racialized* come spiegano Omi e Winant nello straordinario saggio *Racial Formation in the United States* (1994): “our very ways of talking, walking, eating, and dreaming become racially coded simply because we live in a society where racial awareness is so pervasive” (Omi, Winant 1986, 60). Tutt’oggi, anche se in modo diverso, continua a sopravvivere una pratica di controllo sociale legata ai criteri di *race* ed *ethnicity*: è il *Bureau of Census* che negli USA raccoglie le informazioni relative a come le persone si identificano. Le categorie identitarie che il *Census* statunitense contempla sono cambiate nel tempo (assieme alle regole da seguire per riempire le caselle richieste). Benedict Anderson ci spiega che “as the colonial period wore on, the census categories became more visibly and exclusively racial” (Anderson 2006, 164). Ultimamente un cambio molto grande è stato che quasi dappertutto hanno introdotto la possibilità di indicare più *races* di appartenenza e quindi è stata di fatto riconosciuta ufficialmente la possibilità di essere *mixed-raced*.

Ma, al di là dei cambi, l’obiettivo rimane lo stesso: “The fiction of the census is that everyone is in it, and that everyone has one - and only one - extremely clear

place. No fractions.” (Anderson 2006, 166). Infatti sin dalla origini dello stato americano, “the census (...) illuminate the late colonial state's style of thinking about its domain. The 'warp' of this thinking was a totalizing classificatory grid, which could be applied with endless flexibility to anything under the state's real or contemplated control: (...) the 'weft' was what one could call serialization: the assumption that the world was made up of replicable plurals” (Anderson 2006, 184).

Ricordiamo nuovamente che nel *Census* oggi l'unica categoria etnica è quella di *Hispanic or Latino* oppure di *Hispanic origin*, la quale risulta poi così ulteriormente articolata:

- *Mexican, Mexican American, Chicano*
- *Puerto Rican*
- *Cuban*
- *Other Spanish/Hispanic/Latino origin* (con uno spazio bianco dove aggiungere una indicazione specifica)

Una volta indicata la risposta a questa sezione riguardante l'etnia, è possibile indicare anche una casella nel reparto dedicato alle *races*.

Come viene accolto, compreso, interpretato tutto questo complesso sistema di identità e appartenenze da parte della gente comune?

Molti immigrati latino-americani arrivano negli USA senza avere la minima idea di cosa *Latino* e *Hispanic* significhino e senza che gli sia mai passato per la testa di definirsi in quel modo. In tanti casi è proprio il contatto con lo Stato, tramite la burocrazia, a suggerire questo termine. In altri casi sono i media o, ancora, gli ambiti scolastici e accademici. Ad ogni modo, a prescindere dall'origine e dalla provenienza del termine, ciascuno sceglie se e come farlo proprio.

Latino is a person who was born in the U.S. and then grew up in America, shaped by this context of just being other within the U.S. and not being American per se, not being white or even African American. So I generally tend to picture that as Latino - is someone who's grown up here but belongs to a Latin American race. And I think that would - then when someone immigrates here, I would say that they're - because they've spent the majority of their

life in a different country, then their identity is more of that country, and so then I accept that you're Salvadorian or you're Honduran. And that's where I think the specificity comes from - is when you hear someone say, "Oh, I'm Honduran" or "I'm Colombian." And if they've actually grown up most of their life there, I think that's pretty valid because that's what you know and that's what your identity is. If you've grown up in America, I think your - your identity is shaped by having been raised in America. (Yasenia Pedro Vicente, p. 7)

Secondo questa prima definizione di *Latino/a* che Yasenia ci dà, può dirsi *Latino/a* chi è nato negli USA ma non è “*American per se*”, cioè chi è dentro gli USA ma nel ruolo di “other”, perché a quanto pare sono “*American per se*” solo i bianchi e in secondo luogo gli Afro-Americani. Yasenia usa poi il termine “*race*” in relazione al contesto Latino-americano, affermando che per essere *Latino* oltre ad essere nato negli USA devi essere di una delle “*Latin American races*”. È chiaro che qua la nostra narratrice entra in contraddizione: le “*Latin American races*” infatti coincidono almeno in parte con le “*American races*”, bianchi, neri, *indigenous people*... in questo caso Yasenia sceglie di considerare l'essere *Hispanic* o *Latino* non come qualcosa che ha a che fare con l'*ethnic background*, ma come qualcosa che ha a che fare con il *racial background*, dunque con le caratteristiche fenotipiche, più che non con la dimensione culturale, ma entra in contraddizione. E alcune statistiche mostrano che pensare la propria *Latinidad* come *racial background* è una pratica piuttosto frequente tra i *Latinos* (si vedano i dati raccolti dal Pew Research Center.⁵⁶

Continuando nella riflessione sembra inoltre cambiare in parte la sua prima affermazione rispetto al luogo di nascita: se di primo acchito aveva indicato la nascita negli USA come caratteristica ineludibile dell'essere *Latino*, in seconda battuta sembra dare meno peso a questo aspetto. La differenza-chiave diventa quella tra chi ha vissuto la maggior parte della sua vita negli USA e chi ha passato la gran parte della sua esistenza in un Paese dell'America Latina. I primi tenderanno a denominarsi *Latinos*, i secondi continueranno ad essere più attaccati alla identità nazionale del loro Paese di provenienza.

⁵⁶ Pew Research Center, <http://www.pewsocialtrends.org/2015/06/11/chapter-7-the-many-dimensions-of-hispanic-racial-identity/>, ultimo accesso 10/12/16

Passiamo ora alla definizione che ci offre Yanexi:

I guess a Latina o Latino would be someone that their origins are from Latin America. It doesn't necessary have to be like you know...just like South America. It doesn't have to be someone Spanish speaking...you could be Brazilian, black, Latino because you are from Latin America. (Yanexi Cardona, p. 10-11)

Yanexi aggiunge un'interessante possibile interpretazione (non troppo comune ma comunque diffusa): ci dice che la lingua non c'entra nulla. A suo parere, la condizione imprescindibile per essere *Latino/a* è quella di essere di origine Latino-Americana, di venire dall'America Latina: dunque uno spagnolo non è *Latino*, un brasiliano sì.

Se è complesso dare una definizione, figuriamoci due: le ambiguità in relazione ai due termini *Hispanic* e *Latino* sono moltissime. Alcuni tentano di distinguerli.

My professor asked me, you know - well he asked the class, you know, "What is the difference between Hispano y Latino?" And I thought, oh, they're the same thing! And then he made a definition that I actually very much agreed with because it made sense in my mind, but Hispano is someone who has Spanish descent. And so, they can be from the actual peninsula of Spain or they can be in Latin America but just have - I guess in my mind - have maintained some kind of Spanish heritage (Yasenia Pedro Vicente, p. 6)

AI [interviewee]: When you say Hispanic, to me, I think of generally just Mexico and Central America. Now, once we start talking about Southern... South America, I probably feel like I would throw in the Latino in there. (...)I feel like Hispanics is someone who speaks Spanish and is someone who is more from Central America and North America, being Mexico.

KS [interviewer]: (...) We were talking about identity last time, and did you identify as a Mexican or American? You feel American, but you are a Mexican, and now you've got these words: Hispanic and Latina to throw in there. How does that affect?

AI: Well, it definitely does affect me, because like I said, I don't even necessarily know the full definition of Hispanic and Latina. I consider myself Hispanic, and I consider myself that just because of my own personal definition of what Hispanic means. Because I was born in Mexico and both parents were born there. (Alma Islas, p. 14)

Per Yasenia, che ha appreso questa differenza in ambito accademico, il termine *Hispanic* è più ampio di *Latino/a*: per essere *Hispanic* è sufficiente essere di *Spanish heritage*, dunque anche gli spagnoli sono ben accettati in questa categoria. Secondo Alma invece *Latino* è chi proviene dal Sud America, *Hispanic* chi viene dall'America centrale o dal Messico.

Come afferma Hall le persone sono (spesso) consapevoli che quelle che usano sono pure e semplici rappresentazioni: Alma ad esempio ci tiene a sottolineare che lei si definisce *Hispanic* ma solo a partire dalla definizione che lei stessa ha dato di questo termine (cioè può dire di essere *Hispanic* perché può dire di essere *Mexican*). Questo termine non è una verità assoluta, invariabile ed essenziale, è una rappresentazione umana, e come tale, è mutevole e mutabile.

JH [interviewer]: You said your cousins though will identify as Hispanic and –

YV [interviewee]: Yeah, I think they would call themselves that.

JH: Are you saying Hispanic as opposed to Latino? Or –

YV: Well, that's the thing. Because there's no distinction.

JH: Okay.

YV: The reason I can make the distinction is because I've learned the different history behind the words.

JH: But to them it's like --

YV: But to them it's - because the census even says Latino or Hispanic. Their school exams say Latino or Hispanic, so they just say either one because it's the same thing to them. (Yasenia Pedro Vicente, p. 16)

Dunque, a meno che non ti venga insegnata a scuola (come è successo a lei), secondo Yasenia, la gente non percepisce alcuna differenza tra *Latino* e *Hispanic*. D'altronde sia il *Census* che la burocrazia scolastica danno entrambe le opzioni senza specificarne il significato.

Almeno per alcuni, la provenienza di questi termini è chiara: in primis lo Stato e le sue istituzioni, e in secondo luogo i media, propongono certe *labels* e richiedono alla persone di identificarsi in esse, dando un margine di scelta ma decidendo loro se e quali identità “mettere a disposizione”. Yasenia individua le fonti di questi *titles*:

I think from my experience with my parents and with other community members, they know that their title is Latino or Hispano. They'll hear that in the media or anytime there's a survey taken, or the census, whatever it might be. They know that they should check off Latino or Hispano. (Yasenia Pedro Vicente, p. 11)

Le motivazioni per cui si accetta di definirsi così sono varie. Senza dubbio almeno in alcuni contesti c'è un grado di costrizione (burocrazia).

Nella storia orale di Irene è evidente l'insofferenza di fronte a categorie percepite come imposte, riduttive, umilianti e dunque da rifiutare in ogni ambito in cui è possibile farlo.

Y, cuando siempre--cuando voy al medico y tengo que llenar encuestas, siempre está esta casilla de 'qué es' latino, Hispanic... Y la verdad siempre la dejo en blanco porque me parece que son etiquetas de contexto, ¿no? No sé haré acá cuando tiene que votar, muchas veces, o hay estos censos pero qué pasa con estas personas que tienen, tenemos personas, por ejemplo, biraciales. Papá japonés, mamá--no sé--coreana, entonces, pues ¿quién eres tú? Entonces es una pregunta muy personal y pues, estas implicaciones en términos de latino, Hispanic, African American, o Amerindian no son suficientes. Y, al contrario, tienen un contenido político en termino de exclusiones, estos sistemas de dominación bastante marcados. Y sistemas de dominación en términos de que te obligan identificarte, no, y que también te obligan a ti a clasificarte. (Irene Cabrera, p. 17)

In altri casi optare per queste definizioni è più rapido, più semplice, più immediatamente comprensibile da tutti (anche se con una buona dose di ambiguità e vaghezza). Tornando alla storia di Irene notiamo come anche lei, evidentemente per motivi di comodità, finisce per usare quel termine che, poco prima, aveva dichiarato di voler rifiutare in toto: “Hay muy pocos profesores

latinos, lo que llaman acá latinos” (Irene Cabrera, p. 17). Non appena si accorge di essersi contraddetta, cerca di correggere il tiro: accetta di utilizzare il termine ma a patto di dichiarare una estraneità con la fonte che lo ha generato (ovvero il governo statunitense).

Infine, tra i motivi per cui le persone utilizzano il termine *Latino/a* (o *Hispanic*), può entrare in gioco l’abitudine: per abitudine possiamo finire con il trasportare termini assunti e usati inizialmente solo in un determinato ambito, in contesti dove solitamente ci saremmo definiti in base ad altre identità possibili.

Yasenia ci spiega questi vari aspetti:

I think that if you were to ask them what they were or what they identify as, it would be their home country. As was mentioned earlier, you know, they probably identify more as Guatemalan or Honduran. And that would be their first answer, as opposed to Latino or Hispano. But they recognize that at the - that's the title given to them. But they - I don't think they view it as an imposition, which addresses your second question because I don't think there's this active consciousness of knowing that, wow, this title was placed on us by American lawmakers to classify us. I think that they just know that that's what they're understood to be, but they don't view it as, like, an active act - well that's redundant - but, an active action [laughs] - that's still redundant - by the government. If that makes any sense. And so they'll identify as Latino or Hispano, like they will respond to it, but I think if you ask them personally they would identify with their home country. More than say, "Oh, yeah I'm Latino" or "I'm Hispano."

JH: So, in a way, I mean, you feel like they're identifying as that out of obligation, in a way? Because -

YV: Or custom, more than anything. They're addressed by that. Paperwork tells them that they're that. And so, out of custom they're like, oh, you know, then I must be - I must fall under the label of Latino or Hispano. But I don't think that that's a personal identity or label that they would place on themselves. They just know that that's what they have been called and so they'll respond to it, because they're used to responding to that.

JH: What about you personally? Filling out paperwork and things like that.

YV: I - see, I've had struggles with that lately because I usually indicate Latino or Hispano because it's the easier thing to do. And so just checking that box is easier for me to do that than it is to click other and put in - and type in instead Guatemalan or Mayan. And so it's easier to just go ahead and say Latino or Hispano. (Yasenia Pedro Vicente, pp. 12-13)

Al di là delle motivazioni per cui le persone scelgono di usare o meno certi termini, emerge una evidente scissione tra come ci si identifica di fronte allo Stato e come ci si identifica "personally". Già in un'altra occasione avevamo incontrato tale separazione (sebbene in quel caso i termini in discussione fossero diversi): "You know, on paper I always tend to say I am Mexican. Although I do have a deep appreciation for my culture, I honestly don't feel like a Mexican. I feel like I am just as American as anyone else who was born and raised here" (Alma Islas, p. 7).

Una cosa è l'identità "on paper", altra cosa come ci si sente davvero e come si risponde a questa domanda quando si vuole realmente parlare di sé.

Alcune identità corrispondono maggiormente a come noi vogliamo parlare di noi, altre servono agli altri per parlare di noi.

I use "identity" to refer to the meeting point, the point of suture, between on the one hand, the discourses and practices which attempt to "interpellate", speak to us or hail us into place as the social subjects of particular discourses, and on the other hand, the processes which produces subjectivities, which construct us as subjects which can be "spoken". (Hall 2000, 19)

Sia che si stia parlando di un uso "personale", sia che si stia parlando di un uso "ufficiale", dobbiamo capire in che misura gli approcci che riscontriamo sono individuali, e in che misura pesano certe condizioni come avere o meno la cittadinanza, il luogo da cui si proviene, la generazione d'immigrazione di cui si fa parte...

L'identità nazionale, così fortemente rivendicata sia da Irene (colombiana) in contrasto con le definizioni di *Hispanic* o *Latino*, sembra svanire lentamente con il passare delle generazioni. La specificità nazionale sembra essere poco a poco

dimenticata e ciò che resiste è spesso l'identità comune data dalla lingua e in una certa misura dai tratti somatici.

(...)you have these high schoolers, who are between fourteen and eighteen, that, in the last four years since I've been in college, have finally grown up and are now in this teenage point where they could begin to create these identities. And I unfortunately have been separate from it, because I'm in college, that I don't know what their point of view is. But I would get the feeling that, from what I've seen just like in the brief conversations I have had with, like, my cousins and whatnot, they view themselves as Hispanic. Or they'll say they're Hispanic or Guatemalan. (Yasenia Pedro Vicente, p. 15)

V.2 National o Supranational?

In *Officially Hispanic*, José Enrique Idler afferma: “human beings are able to interact [reject or engage] with people in their groups because they can recognize each other”. Quindi spiega che tale “recognition is based on social markers” a partire dai quali “groups and members are *identifiable*”, pertanto “In the process of interaction, group members can discriminate members from nonmembers by recognizing certain social markers in fellow members, and such process of discrimination by recognition means that groups and their members are identifiable” (Idler 2007, 104). Ma cosa intendiamo quando parliamo di “social markers”? Ovvero cosa ci spinge a sentirci parte di una collettività, a ricollegarci ad essa? E soprattutto, cosa suscita il nostro riconoscimento in una collettività (o identità collettiva) X piuttosto che non nella collettività Y se i “social markers” che contraddistinguono X e Y coincidono almeno in parte?

Alcuni aspetti continuamente emergono nelle storie orali come elementi basilari per una certa identificazione di sé e/o degli altri. Tra i più citati c’è la musica, ma alla cucina, alla religione, agli usi e costumi, oltre che chiaramente alla lingua, viene fatto riferimento molto di frequente.

I knew that I would never let go of who I am just because my parents are always talking about Ecuador. They play like--. Every Saturday morning my dad wakes me up with Cumbia music. (Laida Alarcón, p. 16)

My family is very, especially my dad’s side, is very musical. We always do karaoke. But it’s not like crappy karaoke. My aunt is amazing; they are really good singers. (...) When I was in Mexico, when I was there it was the time of Brittany Spears, Christiana Aguilera. I remember, there’s home videos of me singing to those songs, but I didn’t know English. You’d see that that was what I’d listen to, even though I didn’t understand it. Then when I moved to the U.S., I started to actually appreciate more the music in Spanish. Especially, Mexico has really good artists. Or I grew to really like Spanish lyrics. (Karina Gonzales, pp. 13-14)

Whenever I hear Venezuelan music, or whenever I see our, my flag, or the colors, or I see like, every time I go home my mom always like “what do you want me to make you?” Arrepas, that’s all I want. I don’t know, it’s like I have this longing for it. (...) I do have my citizenship, I wasn’t born here which I know for some people they think that oh it’s where you’re raised, I wasn’t born here which I know for some people they think that oh it’s where you’re raised, that’s how they define it, but I define it as, in my house I speak Spanish, I listen to this kind of music, I eat this kind of food, I identify some with Venezuelan people. (Isabel Hernandez, p. 13)

Da questi tre spaccati di vita quotidiana, emerge chiaramente un attaccamento affettivo in particolare alla musica, al cibo e alla lingua. I tre esempi che Laida, Karina e Isabel portano, collegano elementi culturali a dettagli intimi dell’esistenza di ciascuna: essere svegliata dalla *cumbia* preferita del papà, cantare con la zia, tornare a casa ed essere accolte da un sapore materno.

È il sentimento che pesa di più.

Ma esso, come Isabel suggerisce, può essere suscitato anche da elementi meno intimi, più connessi all’identità nazionale ufficialmente definita. La bandiera, i colori di uno Stato, ma anche l’inno e alcuni grandi eventi storici possono essere ascritti a questa categoria.

Non a caso Joanne Caye, la quale tiene uno dei tanti corsi che preparano all’esame per ottenere la cittadinanza statunitense, non solo perché obbligata dal programma ma perché appassionata, propone ai suoi studenti immigrati di concentrarsi su alcuni elementi dell’“americanità” con un approccio emozionale, cercando di travasare l’attaccamento affettivo che hanno per le nazioni di provenienza nell’apprendimento dei *must* a stelle e strisce.

I have a little flag and we would bring it out to talk about the flag. And we would talk about what the Pledge of Allegiance is and stuff. (...) for instance when we're talking about the national anthem, I'll ask them if they know the national anthems from their own countries. And when you have a small class like this, you can do that. So everybody will take turns singing their national anthem. (...) I have the musical “1776” So we're talking about the Declaration of Independence, I'll run it to the end when they're all in there signing it. And then they stop and there's the picture of them signing the

Declaration of Independence. Sometimes, if it's people that have a little more English I'll show them that part where John Adams is trying to talk Thomas Jefferson into writing it. (Joanne Caye, pp. 11-12)

Individuare degli elementi culturali che vengono con frequenza ritenuti basilari per una identità collettiva comune, non ci dice già di quale identità comune stiamo parlando né se tale collegamento tra elemento e identità sia esclusivo o ammetta compresenze e sovrapposizioni.

Negli esempi appena visti, l'identità che emerge è quella nazionale, ma se prendiamo il caso di German Lozano la situazione è differente: nella sua storia orale, l'uomo di origine colombiana si spende molto per spiegare ciò che accomuna i Latino-Americani, o "come alcuni li chiamano" i *Latinos* o *Hispanos*.

Tenemos en común básicamente el lenguaje porque es muy similar y aquí se tiende también a confundir quien es un Hispano a quien es un Latino. Hispano básicamente es por el origen de nuestro idioma español. Y Latino es, tu origen, donde has nacido, incluso la raza también. Pero Hispano hace más referencia al mismo significado, origen vía idioma - Hispano. Y España también habla español, ¿sí? Más, no son Latinos. Latino, se conoce como Latino los países que quedan dentro el área del mismo continente Americano. Independientemente que sean de Centro América y Sud América, incluso Norte América en el caso de México. ¿Sí? Yo siento que tiene una acepción diferente el ser Latino y ser Hispano. Sin embargo, es muy similar en cuanto a el contenido el ser Hispano y/o ser Latino. (...) el Hispano hace referencia también a costumbres. Los Hispanos tenemos costumbres muy arraigadas, muy de nuestras propias regiones. ¿Si? Por ejemplo, hábitos alimenticios, las mismas comidas, los mismos alimentos, quizás ciertas costumbres () de nuestros antepasados Españoles. Tenemos muchos rasgos en común. Quizás orígenes culturales. Pero, en el fondo, sí hay una diferencia que no todo el mundo lo entiende. Nosotros creemos que hay una diferencia, sin embargo, no se percibe muy fácilmente - más a una quien en el interno de Estados Unidos. Porque los Mexicanos son Latinoamericanos también. Pero ellos son Latinoamericanos porque compartimos un idioma común, pero geográficamente están en la parte arriba que es Norte América. ¿Es así? (...) Los Colombianos, los Suramericanos, queremos que nos identifiquemos más como ser Latinoamericanos. Es como, es más completo, quizás es un poco diferente aunque se

entiende, ¿no? Yo soy Latino porque tengo en común con otros países de Centro América, Sur América, el idioma común, como ya lo expliqué, de igual manera algunos aspectos importantes como religión, cultura, comidas, alimentos, y esto. Pero creo que es más la identificación como Latinoamericano, (...) decir Sur América. (German Lozano, pp. 6-7)

Torna quindi, ancora una volta, anche nelle parole di German, l'esempio culinario:

Yo siento que la forma de identificarnos somos como Latinoamericanos. No - el ser Hispano es más como una caracterización, creo yo. Si, el ser Hispano. Por ejemplo, aquí en Estados Unidos en muchas tiendas de mercados encontrar unas secciones especial donde dice "productos hispanos", "alimentos hispanos". ¿Que es? Cebolla específicamente encuentro, productos de nuestros países Latinoamericanos, decir de Centro América, Sur América, entonces encontramos diferentes tipos de alimentos, frutas originales en estos países, y productos especiales. En los cuales, pues, han tenido - como () - frutas o algunos otros alimentos que aunque pueden ser universales pero son de allí. El caso particular es dulces elaborados con naranjas o con manzanas pero son productos de origen Latinoamericano. ¿Sí? Entonces encontramos la característica de Hispano. Hispano yo lo entiendo más como una característica de un ser de Latinoamérica. Es Hispano. ¿Por qué es Hispano? Porque viene de un país Latinoamericano y tienen rasgos comunes con personas de otros países de la misma región Latinoamericana. Honduras, Costa Rica, todos los países que están en la parte central de Sur América - perdón, de Centro América. (German Lozano, p. 8)

Natalie Borrego, pur riferendosi a molti degli elementi fondanti di un identità collettiva citati da German, li legge e li propone all'altrui lettura in modo opposto. Riconosce, come è inevitabile, aspetti in comune alle varie nazioni latino-americane, ma per lei gli elementi culturali fondamentali sono innanzitutto una riprova delle differenze che intercorrono tra nazione e nazione. Posta di fronte ai *must* culturali, nel suo sguardo sono le differenze a prevalere nettamente sulle somiglianze.

In primis fa riferimento all'elemento etnico-"razziale" e alla presenza di minoranze.

I think South America is very different from Central America. And it depends on country. I think a lot of the differences -- sort of, the indigenous -- the countries that have these indigenous populations and, sort of, what are their minority groups? So if you look at Cuba, where I'm from, the minority groups surprisingly are black and Chinese. Those are the main minority groups and we don't really have that Indian, indigenous population. Whereas if you look at Mexico, Central America, South America, for instance Peru, you'll see that more. But Venezuela you don't really see that. So I think a lot of Argentinians and Venezuelans, Puerto Ricans, Dominicans, are very similar to Cubans because of that -- where you come from. So -- in terms of looks. And the way you use the term -- Hispanic, Latino. When you look at Central America and Cuba, I think -- or like, the Caribbean -- I think you would say Spanish.

Poi passa ai più consueti elementi culinario e musicale:

The food is nothing similar. I guess the culture of familial atmosphere, that is very similar. I think that's one other thing that brings the Hispanic culture together. But even when you look at something, like in the Cuban culture, that is -- such a big thing about Cuban culture is the music. And that's similar in other countries in Central America but it's not the same kind of music. So even those big traditions -- the big traditions in Cuba are not the same traditions.

Riconosce la religione come un aspetto che hanno in comune ma non lo ritiene un elemento che ha effettivamente un effetto accomunante. Contro la comunione linguistica però non trova argomenti.

Religion sometimes is similar. You have a lot of people tend to be Catholic, but I don't think that's something that necessarily unites us as a whole -- I don't think we see each other as Latinos because we're all Catholics. I think we might see each other we're Latinos because we speak Spanish and we have familial atmosphere and similar culture. When you look at the food, very different unless you're looking at Puerto Rican and -- so like Caribbean food is very similar. Central American food is more similar.

Infine passa all'abbigliamento, alla mentalità e alle tradizioni, a suo giudizio ulteriore riprova delle differenze piuttosto che non delle somiglianze tra le persone originarie dell'America Latina.

So I think it's difficult to see the similarities when I don't think there are too many even when you look at, like, some of the clothing, like, it's different. It's different traditions, or biggest traditions -- I mean you have, like, Mexico; one of their biggest traditions is Los Dia de los Muertos, Day of the Deads. And I had never heard of that. We don't celebrate that in Cuba. Very different. Cuisine is very different. I mean, similarities I would say once again the Spanish, the language, and the familial atmosphere I think would probably be the biggest similarities I could see. And even when you talk about -- so, like, not necessarily culture, but just the ideas of the society today are very different. (Natalie Borrego, pp. 16-17)

Come abbiamo potuto vedere nei capitoli precedenti, le direzioni possibili dell'identificarsi collettivo non vengono scelte dalle persone in condizioni "pure": siamo immersi in realtà sociali gestite da enti statali e governativi e bombardate da trend che i grandi media stabiliscono e la lettura di tratti culturali comuni avviene molto a partire da categorie e terminologie da essi dettati. Nella produzione di analisi e definizioni, che poi arrivano al grande pubblico nei modi più disparati, un peso consistente ce l'hanno anche l'accademia e le istituzioni culturali.

Dunque una varietà di fattori concorrono, ma in nessun caso siamo determinati: costantemente scegliamo, pur venendo influenzati enormemente "dall'alto". Per questo in tante storie orali, che necessariamente fanno i conti e si relazionano a categorie di tipo "top-down", non è comunque univoco il recepimento che se ne ha.

Alcuni le percepiscono come fonti di stereotipi che non gli corrispondono, come Laida che afferma "when I was in Ecuador, all I ever knew was how to be Ecuadorian. But then I came to the United States I was placed into this category of being "Hispanic" that I had no idea what it meant. It was just there, and I seemed to fit in it because of my nationality. So just because I face some stereotypes (...)" (Laida Alarcón 2, pp. 17-18).

Altri invece ad alcune categorie vorrebbero con tutte le loro forze corrispondere, perché sentono che ciò renderebbe la loro identificazione individuale estremamente più facile e meno conflittuale:

I think that many people, including me, we're just confused (...) So it's just very, very different and fluid – it's just a matter of preference (...) [a friend of mine] accepted she was a Latino, and she explained to me that she liked the term because she works with immigrant rights (...) [my parents] lived there in Mexico most of their lives (...) I would just imagine they're just Mexican. And accept that as being Mexican, I've heard my dad a couple of times about him being a Hispanic, because like me he thinks that being a Hispanic means just talking Spanish. (...) My little brother, he's another generation. He was born here and he's from Mexican parents, so I think he just – according to some according to some encyclopedia entries he would be a true Mexican (...) And many, many other terms (...) so it just depends. Maybe it's because of – they're not – they haven't studied what this means, so they don't – I just, I don't know, many, many things. (Antonio Alanís, p. 11-12)

Antonio fa esplicito riferimento all'enciclopedia quale strumento a partire dal quale ha cercato di intendere il significato di certe categorie e di verificare la corrispondenza non solo sua ma anche dei suoi cari a tali definizioni. Come se *if you fit in the description, allora you fit in the society at least a little bit more*.

Natalie rivendica esplicitamente il fatto che termini collettivi come *Latino* o *Hispanic* (ma lo stesso discorso potrebbe tranquillamente valere anche per il *Mexican-American* attorno a cui si arrovella Antonio), siano stati creati e siano necessari perché le persone si sentano parte della società più ampia, perché in particolare le persone originarie dell'America Latina possano essere conteggiate, considerate e comprese nella società statunitense. E dunque, si chiede Natalie, cos'hanno le persone da lamentarsi tanto?

Another interesting thing -- so there's obviously a lot of, sort of, conversation going on grouping us into the Hispanic grouping, the Latino grouping when we fill out a census, you know, under race and ethnicity. What does it mean? Why should we have to put that? (...) So a lot of people always blame it on the government, but it turns out that the term was created in order to help us be a part of the rest of society. (...) because there were certain social benefits and welfare benefits that we could not get because we did not fit, like, a certain classification. (...) things change as time goes on so obviously then those terms are used in negative connotations. They're not used

for what the people necessarily asked to use them for, or other people are put into that grouping that shouldn't be part of that grouping. So that's where, I think, a lot of the negativity comes, but people say it's the government's fault. And I don't think that's always entirely true because, to some extent, would there have been this term Hispanic if, you know -- I mean, we ourselves say we're Hispanic sometimes. We might not like saying it on the census, but we'll say we're Hispanic and we'll be a part of the Carolina Hispanic Association but then we go back and say, "I don't like classifying myself as Hispanic on a census." So, it's hard to see, well, to what line -- I think you can't always complain. You have to look at both ends (...). (Natalie Borrego, pp. 9-11)

Ma ad Azul questa storia non va giù, per lei le categorie *top-down* sono caselle all'interno delle quali pretendono di rinchiuderci forzatamente: "people try to put you in a category, people try to put you in a box, and I realized at a very early age, I didn't really count, or I didn't really fit into what people wanted" (Azul Zapata, p. 7).

E neppure ad Isabel sta bene di dover corrispondere all'idea che qualcun altro si è fatto di lei a prescindere da chi lei effettivamente è, ed a priori:

If anything I think that people are surprised when they hear that I'm Latina, or that I was born in Venezuela, because they think that "oh well you must be mixed because you don't have an accent" or "you must, you must", "were you born here?" That's what they think, but that's not what it is. So they, if anything I get people's reaction that they're surprised. (...) I do have my citizenship, I wasn't born here which I know for some people they think that oh it's where you're raised, I wasn't born here which I know for some people they think that oh it's where you're raised, that's how they define it, but I define it as, in my house I speak Spanish, I listen to this kind of music, I eat this kind of food, I identify some with Venezuelan people, not completely but I do, and it's my country and I'm proud of it. (Isabel Hernandez, p. 12-13)

Non sopporta che il suo ipotetico corrispondere a certe categorizzazioni risulti nel dover subire una concezione stereotipata che gli altri spesso tendono a proporre se non imporle. Il verbo *must* ripetuto più volte nel discorso indiretto che Isabel ci presenta raccontandoci di alcune reazioni a cui ha assistito, viene

usato nella sua funzione grammaticale di verbo atto a “ipotizzare in modo ragionevolmente certo”, ma per il modo in cui Isabel insiste su di esso e per il contesto contenutistico in cui è inserito, emerge chiarissima la funzione di *must* come verbo del comandare e dell’ordinare. In quell’ipotesi ragionevolmente certa che le persone a volte tendono a fare a suo riguardo a partire da una fattuale corrispondenza a certe categorie, c’è tutta la prepotenza di chi pretende che gli altri rientrano perfettamente nei propri schemi mentali. Per questo è così forte la contrapposizione tra *they* e *I* nell’ultima parte dello stralcio di storia orale: “*they think*” (ripetuto due volte), “*they define it*”, e poi con un forte “*but I define it*” comincia una sfilza di *I* che erompe nell’affermazione finale “*it’s my country and I am proud of it*” (corsivi miei).

Facciamoci raccontare ora una storia, anzi due, da Joanna Caye, insegnante in un corso di preparazione al test per la cittadinanza statunitense.

There is a young woman who is getting ready to take her test and she hasn't been back to Guatemala since she has been in this country and she came as a young person. She's not sure she'll ever go back to Guatemala, but if you ask her who she is, she said, 'I'm a U.S. citizen, but I'm a Guatemalan.' You know, I find that very interesting. I'm comparing that with probably the person who was pretty close to being the most important to my deciding that this was the population I really want to spend my time with. No surprise, her name is Maria. Maria is older, um, still has children and um, she's just got a great sense of humor, but she has some health problems. (...) She wasn't in class for a long time which was really unusual. And um, so when she came back to class, I was so happy to see her and she told me she had had a heart attack. And I said, 'Oh, Maria,' and we talked some about that and she said, 'I told my husband not to worry because I would not die until I was a citizen.' I could feel these goosebumps come up on my arm. Well she passed her test and I went to see her take her oath. I don't get to see everybody, but I went to see her and um, I took her aside after that and I said, 'Maria,' and she goes, 'What?' 'Just because you are a citizen doesn't mean you should go ahead and die. Don't do that.' And she laughed and she goes, 'Okay.' But I mean, that's how much it meant to her. (Joanna Caye, p. 22)

Questo stralcio ci riporta subito alla mente la distinzione che Idler opera tra *national identity* come “feeling of loyalty toward a nation” e *citizenship* come “the formal acknowledgment of a state that someone is a member of such a state.” (Idler 2007, 126). E ci dice ancora di più. L’affermazione che Joanna ci consegna in apertura - “I’m a U.S. citizen but I’m really a Guatemalan” - rafforzata dalla vicenda di Maria che la segue, ci aiuta a cogliere in maniera netta uno sfalso, un correre parallelo di due dimensioni dell’identificazione individuale, che si intrecciano e si influenzano vicendevolmente, ma che possono anche convivere senza mai toccarsi ed essendo in chiara contraddizione:

- c’è un livello di identificazione individuale *top-down*, ovvero come ufficialmente, da istituzioni di vario tipo (governative innanzitutto, ma anche accademiche o mediatiche), veniamo categorizzati, individuati, definiti e descritti;

- c’è un livello di identificazione individuale che potremmo definire *autonomo*, ovvero proprio e determinato dall’individuo stesso, che consiste nell’identità scelta e sentita come corretta per sé, se non in tutto e per tutto, almeno parzialmente.

“I’m a U.S. citizen but I’m really a Guatemalan”. La duplicità di piani identitari è chiarissima: ho passato l’esame per ottenere la cittadinanza statunitense dunque ufficialmente sono “a U.S. citizen” (notare che non usa l’aggettivo *American*); però la verità (“really”) è che sono *Guatemalan*. Questa definizione di sé, così contrapposta alla *citizenship* prima citata, non sembra avere una natura istituzionale, nazionale o politica. Sembra molto più connessa ad una descrizione intima, affettiva, di sé, dei propri cari, della propria storia personale, autobiografica (anche se certamente connessa ad una dimensione di storia collettiva) – si pensi anche all’attaccamento emotivo di Maria alla sua appartenenza d’origine.

Il livello di identificazione individuale che abbiamo denominato *autonomo* è senz’altro di tipo *bottom-up*, non perché non abbia collegamento alcuno con le identità proposte “dall’alto” (*Guatemalan* è una identità proposta, propugnata e nutrita dallo stato guatemalteco se ci pensiamo), ma perché le motivazioni che la sostengono sono motivazione innanzitutto personali e perché tale identificazione avviene per scelta libera del singolo (sebbene mai in un contesto “puro”, lo

ricordiamo), e può essere coincidente, discordante, parzialmente sovrapposta o in netta contrapposizione, con l'identità che ci viene imposta in modalità *top-down*.

L'identificazione individuale non è però l'unica che possiamo definire *bottom-up*. Riprendendo alcune storie orali, come quella di Isabel, ci accorgiamo che l'estraneità non è solo in relazione alle etichette imposte dalle istituzioni con mezzi come il censimento o le news. L'estraneità è anche in relazione alla valutazione e all'idea, dunque alla definizione e alla categorizzazione che di noi fanno gli "altri", le altre persone, quelle che ritroviamo nel posto di lavoro, a scuola, per strada... persone che per lo più non sanno né come ci definisce il *Census* né come scegliamo di definirci noi, ma che ciò nondimeno, useranno certi aggettivi e non altri, certi termini e non altri, per descriverci, a partire soprattutto dalla prima impressione che hanno di noi, da quello che possono sapere senza conoscerci, insomma dal nostro apparire innanzitutto e dal nostro comportarci più generalmente.

Chiameremo questo livello di identificazione individuale *eteronomo* di tipo *bottom-up*. Tale livello di identificazione si intreccia e si fa influenzare dagli altri due, mentre li influenza a sua volta. Ma rimane anche separato, viaggia anche parallelamente, perché ha regole proprie. È un tipo di identificazione molto più visuale o comunque molto più basata su macro elementi che possono essere ricollegati ad una certa area geografico-culturale, senza che ciò richieda enormi conoscenze pregresse. È un tipo di identificazione inevitabile: tutti, guardandoci attorno, traiamo informazioni da ciò che vediamo e produciamo una valutazione sintetica, che può essere positiva, negativa o ambigua, può essere più o meno basata, più o meno giusta, più o meno veritiera; possiamo tendere a spropositare tale valutazione, ritenendo di sapere già tutto dell'altra persona, oppure possiamo considerarla nella sua superficialità e parzialità. Per non avere una interpretazione semplicistica di questo livello di identificazione proporremo esempi positivi e negativi. Un ragazzo immigrato appena arrivato in una grande città del luogo di immigrazione si è perso, vede una donna con tratti somatici simili ai suoi, che indossa un abito tipico del suo stesso luogo d'origine; identifica quella donna come proveniente dalla stessa nazione o zona geografica da cui lui proviene, la saluta e le chiede indicazioni direttamente nella sua lingua perché

assume sia la stessa che parla anche lei. Altro esempio: una ragazza di seconda generazione i cui genitori provengono dall'area andina subisce spesso discriminazioni e le è successo molte volte che la gente con lei parlasse in inglese più lentamente dando per assunto che, se ha certi tratti somatici, non può essere certo statunitense, né può essere in grado di comprendere pienamente la lingua inglese. Nel primo caso desumere qualcosa di chi una persona è a partire dal suo apparire ha motivazioni e conseguenze positive, nel secondo negative. Dunque, quando parliamo di identificazione eteronoma bottom-up non stiamo parlando di qualcosa di necessariamente negativo o necessariamente positivo. Dipende dai casi. È però senza dubbio vero che la dimensione "razziale" pesa molto in questo livello di identificazione, come vedremo in seguito.

La nazionalità è un aspetto presente in tutti e tre i livelli di identificazione, sebbene con motivazioni e finalità spesso anche molto diverse. Per quanto riguarda i *Latinos*, esso appare in tre forme:

- con il nome della nazione latino-americana dove si è nati o si hanno radici più o meno lontane;
- con le definizioni *Hispanic* e *Latino* che provano a raccogliere sotto il loro ampio arco le persone provenienti o originarie di quelle stesse nazioni latino-americane;
- con l'appartenenza alla nazione a stelle e strisce.

Proviamo a individuare alcune modalità generali con cui i *Latinos* protagonisti delle storie orali del *New Roots*, tendono a relazionarsi alla dimensione nazionale della loro identificazione.

Nella gran parte dei casi abbiamo riscontrato una compresenza di diversi sensi di appartenenza, legati alle nazioni latino-americane, agli USA, e/o a identità sovranazionali come *Hispanic* e *Latino/a*. Tale compresenza (come mostrato nei capitoli precedenti), può essere consapevole e rivendicata esplicitamente, o inconscia ma evidente dal discorso; può essere parte di una ricerca in atto o essere un elemento di cui non si sente l'importanza o non si ha piacere a parlare; può essere percepita come ricchezza e pensata con orgoglio o considerata

espressione di contraddizioni insanabili e fonte di una frustrazione logorante. Accogliere tale presenza e complessità nella nostra idea di noi può essere una chiave di volta per incontrarci o ritrovarci, ma può anche essere la causa del nostro sentirci persi.

I think one of the biggest things that has changed is that I really want to travel. I've been thinking of joining the Peace Corps, maybe. I don't know. I guess one of the biggest things that has changed is also that I kind of decided that I don't want to live in the United States, you know, after I graduate. I don't know. Just kind of wanting to--. I feel kind of lost between here and Colombia sometimes. It's like I can't find myself here totally. I feel like Colombia, one of the things I miss a lot is just being surrounded by nature a lot more, and I think that's one of the things that I miss here. And just like the United States is such () big--I tell my friends this all the time--you drive down the road and everything is a franchise, you know? Every restaurant is a franchise, franchise, franchise, whereas you go to Europe or you go to Colombia and there's little places that are family-owned. It's just more traditional, wholesome. I don't know. I think I'm still looking for that. (Ana Amaya, p. 20)

Dal punto di vista della sua definizione identitaria, Ana si sente “kind of lost”. Ed è molto interessante notare come rappresenti geograficamente il suo sentirsi persa, che è chiaramente interiore, mentale e sentimentale, ma che lei ci propone come concretamente spaziale. È “kind of lost between here and Colombia”, non riesce a ritrovarsi completamente negli USA (“I can't find myself here totally”) perché non si ritrova nello spazio che la circonda: una serie ininterrotta di catene di negozi, al posto delle piccole botteghe a gestione familiare e della natura prima da cui era circondata in Colombia. Tra l'altro, anche la soluzione che sceglie di adottare per risolvere il suo spaesamento è una soluzione di tipo spaziale: andarsene dagli USA e girare il mondo con i *Peace Corps*, e non sentirsi più dimidiata tra questi due luoghi che sono in lei senza che l'abbia scelto ma sentire piuttosto che non deve appartenere necessariamente a nessun luogo perché in effetti appartiene a tutti.

La confusione emerge anche nelle parole di Natalie: dopo un lungo discorso in cui dice la sua sui termini *Latino* e *Hispanic*, sull'identità nazionali *tout-court* e su

quelle *hyphenated*, alla fine rendendosi conto di essere entrata in contraddizione e di doversi districare in una infinità di definizioni complesse, pregiudizi e chiusure, getta la spugna: “these official things [meetings and associations] are Hispanic [they have this term in their name], but then the people within them use the word Latino, so. I don't even understand, myself. I'm like can we just move on and just be happy and who cares and say we're all going to be successful; it doesn't matter” (Natalie Borrego, p. 20).

Emerge il desiderio di liberarsi di ogni etichetta, perché in fondo, siamo proprio sicuri che ci servano, che ci rendano più felici, che aprano la strada alla nostra affermazione?

Impressionante la somiglianza di tale affermazione con quella di Antonio, anche lui esasperato dalla battaglia interiore che si trova ad affrontare per comprendere se stesso e chi gli sta attorno a partire da certi schemi:

I just didn't feel comfortable being Mexican at that time. I really didn't think about being an American at that time either – maybe just a person, you know, a person without any labels. And that's sometimes what I like to think about. Many times I say, well this is so confusing, why can't I just forget about this and be a citizen of the world. A citizen of the US, that would be, like, it. And just forget about it.
(Antonio Alanís, p. 14)

In questo caso, una riflessione faticosa e dolorosa attorno alle categorie di *Mexican, American, Mexican-American, Latino e Hispanic*, conduce il protagonista della storia orale a chiedere a se stesso (mentre lo chiede all'*interviewer* che gli ha posto le domande, e a noi futuri ascoltatori della sua voce rotta, a noi testimoni ipotetici delle sue ferite e del suo amletico questionarsi), se è davvero necessario sentirsi l'una o l'altra cosa, se è possibile essere semplicemente una persona, senza nessuna etichetta appiccicata sulla fronte come fosse un pacco postale, essere semplicemente un essere umano, un cittadino del mondo, dimenticandosi di tutte queste complicazioni. Molto interessante – e ci torneremo dopo – come Antonio accosta la serenità che gli darebbe l'essere cittadino del mondo e quella che gli darebbe l'essere cittadino americano: ci propone queste due alternative come sinonimi. Per due ragioni: in primo luogo

perché è analogo l'effetto psicologico ed emotivo che avrebbero su di lui; in secondo luogo perché la cittadinanza americana viene presentata come onnicomprensiva, dunque universale (e di conseguenza neutra), alla stregua dell'identità umana. Se solo fosse *American* al cento per cento, senza se e senza ma, senza *hyphen* e senza *minority*, tutto allora sarebbe molto più semplice, così pare pensare Antonio, perché le contraddizioni della stessa società americana peserebbero in modo solo indiretto sull'idea che di se stesso e degli altri si va facendo.

C'è poi chi, come Ana Dougherty, ha abbracciato decisamente e con minori remore, la soluzione che Natalie e Antonio sembrano agognare. Ana, cresciuta cambiando ogni quattro anni il Paese o addirittura il continente in cui viveva, e allevata da una madre sud-africana, un padre argentino e dei nonni trapiantati in Inghilterra, ha capito che nessuna appartenenza nazionale la può descrivere: "What describes me more are not things normally connected to [national] identity", ma modalità, idee e valori in cui sente di ritrovarsi come ad esempio un "gentle approach to the world". Le conseguenze, cui è giunta a partire dalla sua peculiare esperienza, prova a pensarle in termini più generali: per questo ritiene "deeply offensive to think that you can keep somebody out [of a nation]" (Ana Dougherty, p. 10). Rifiutando il concetto statale dei confini, l'appartenenza nazionale perde ulteriormente di senso: per Ana D. la terra è di tutti, e tutti sono semplicemente umani, semplicemente persone, senza etichette, proprio come a tratti sperano di poter essere pensati Natalie ed Antonio.

Oltre alla maggioranza di chi vive in confusione, in contraddizione o più semplicemente in una molteplicità di definizioni identitarie, e ad una minoranza che ha deciso di eliminare il problema alla radice andando, appunto, alla radice umana della propria identità, troviamo altri approcci alla dimensione nazionale che sembrano sortire un successo discreto tra i protagonisti di *New Roots*.

Alcuni hanno scelto di non farsi troppi problemi e di pensare la propria appartenenza nazionale molto serenamente come coincidente all'appartenenza nazionale ufficialmente riconosciuta, quella scritta sul passaporto insomma.

Carta canta, sembrano dire. Il ragionamento che German ci propone in risposta alla domanda del suo *interviewer* curioso di sapere “como (...) tu identidad ha cambiado desde que te mudaste a Estados Unidos”, è un esempio adamantino di ciò: “Si identidad es una nacionalidad, creo que no hay ningun cambio” (German Lozano, p. 12). La sua identità può essere cambiata in generale per via del suo trasferimento in terra statunitense, ma se parliamo di identità come nazionalità nulla si è mosso, tutto è rimasto com’era.

Una identità inamovibile e immutabile dunque, che al più si può constatare, come fosse una verità esterna a sé. Questo sembra emergere anche dalle parole di Isabel: “I identify myself as a Venezuelan, because that’s what I am” (Isabel Hernandez, p. 9).

C’è invece chi è più possibilista: riconoscendo una complessità già in atto, alla domanda “cambiarebbe la tua identità se ti trasferissi in futuro andando via dagli USA”, Karina (p. 25) risponde in modo più flessibile, considerando come, se tutti i luoghi in cui è vissuta finora costituiscono oggi la sua identità, anche quelli dove vivrà in futuro la costituiranno: identificazione dunque come processo che continua tutta la vita, e che è connesso alla dimensione spaziale.

La processualità e il cambiamento passato e sempre possibile di cui ci parla Karina, vengono radicalizzate ulteriormente da Azul che sottolinea la dimensione sentimentale nell’identificazione individuale. Azul, giovane argentina che ha ormai ottenuto la cittadinanza statunitense, sembra riconoscere chiaramente una distinzione tra il livello di identificazione *top-down* e quello di identificazione *autonomo* e sembra anche avere idee molto precise a riguardo di ciò che prevale nella percezione che le persone hanno di sé: l’intimità e gli affetti, dunque l’identificazione personale su quello ufficiale.

Ascoltiamola:

It [the citizenship] doesn't have the weight that it used to because it's about what you feel on the inside, (...). It really is about how you are on the inside. I mean so many, I think so many people who come from immigrants--a lot of America comes from immigrants--and they still say, 'yes, we're from Slovakia, we're Polish, we're this, this, this and this' you know. Just the citizenship thing I think comes down to paperwork. And initially it means a lot and then

kind of the newness of it wears off and you just go back to feeling how you were before, which is for me Argentinian. (Azul Zapata, p. 14)

Emilio Guzman sostiene nei fatti l'idea di Azul: l'emozione che degli elementi identitari ci suscitano è ciò che permette di sentirsi più completi ed è proprio per questa ragione che lui, come tanti, si impegnano a coltivare il legame affettivo con una certa identità culturale:

If, you know that your parents came from Mexico or you came from Mexico, then listening to the music helps to reinforce that. Helps you to say "oh yeah this is my culture", and I don't like everything about my culture but it's, well, overall I like it so I listen to the music it's—I don't know. Like I said it brings back memories and emotions as well. So yeah, lots of emotions. I don't know. I mean it's important. I don't know—it helps you like feel, I guess, more complete (...). (Emilio Guzman, pp. 16-17)

La dimensione sentimentale emerge chiaramente in tantissime delle storie mostrate in questo capitolo e nei capitoli precedenti, come la motivazione fondante, l'elemento chiave nello scegliere la direzione che il processo identitario deve prendere. Possiamo riscontrare sicuramente linee di tendenza a partire dalla generazione d'immigrazione o da altre caratteristiche peculiari di ogni esperienza, ma sarebbe sbagliato, a nostro avviso, voler cercare necessariamente una logica matematica, esterna alle persone, perché alla fine dei conti ogni simbolo identitario è un simbolo che può assumere i significati più diversi, persino opposti a seconda della persona e del contesto spazio-temporale. E senza dubbio l'identificazione ufficiale o *top-down* peserà, così come peserà quella *bottom-up eteronoma*, come l'abbiamo definita, ma nessuna delle due avrà mai l'ultima parola.

D'altronde, nell'identificazione individuale *autonoma* che ognuno porta avanti non ci sono logiche fisse. L'unica certezza è che sempre e comunque la sentimentalità giocherà un ruolo centrale nel suo indirizzo. La dimensione elettiva ed affettiva sono infatti così fondanti da sbaragliare ogni criterio istituzionale: il fantastico esempio di Terrell ci aiuterà a provarlo ulteriormente. Terrell non è di origini ispaniche né vicine né lontane, suo padre – che ha conosciuto in tarda età – è afro-americano, sua madre è bianca. Per una serie di

ragioni personali legate alle sue scelte religiose, Terrell è però cresciuto con la comunità messicana del suo paese, con cui ha vissuto prima la dimensione spirituale e poi sempre più anche le sue amicizie, il suo tempo di studio e di riposo... e questo è ciò che vi risponderebbe se gli faceste la faticosa domanda "how do you identify?":

I would consider myself to be black, white, and I consider myself to be, at least in my hometown, part of the Mexican culture. And even some of the individuals in my hometown, would uh, consider me to be a part of the Mexican culture, and so, that's reassuring as well. And so yeah, I think that's what I would identify as, I guess, at least in my hometown setting, that's what I would identify as. (Terrell Brown, p. 11)

Interessante notare che Terrell ci tiene a sottolineare la reciprocità: non è soltanto lui a identificarsi con la cultura messicana (identificazione *autonoma*), è anche la comunità messicana a identificarlo come parte di sé (identificazione *eteronoma bottom-up*). E, in entrambi i casi, a partire non semplicemente dalle esperienze condivise ma dalla lettura sentimentale di tali esperienze.

Su quest'aspetto ci troviamo in disaccordo con la visione di José Enrique Idler: lo studioso, considerando l'appartenenza *Hispanic* come elettiva e l'appartenenza nazionale come *de facto*, ritiene superflua, *non-basic* per usare le sue parole, la prima a favore della seconda che, a suo parere, sarebbe invece sempre più *robust*. "Many Hispanics", afferma, "will see their Hispanic membership as a matter of choice. Thus they might choose to pick out some traits that will be considered "Hispanic" but they may also choose not to pick out those traits." Quindi, prosegue, "Once choice is introduced, i.e., you choose and discard traits, then questions about basicness emerge. Are voluntary traits essential to someone's self-understanding? If I can discard certain traits at will, are they really essential to my own self-understanding?" (Idler 2007, 138).

La domanda viene lasciata aperta, come un sentiero troppo spinoso per addentrarvisi, ma suona chiaramente come una messa in discussione, come un dubbio che l'autore ha: secondo lui, lascia intendere, la risposta è no. Secondo noi? Secondo noi, è sì, e tutte le differenti sfumature che costantemente caratterizzano l'identificazione individuale nelle storie orali dei *Latinos* ci dicono

che la scelta è un aspetto centrale, forse l'aspetto centrale per eccellenza. L'aspetto che davvero caratterizza e accomuna.

Vogliamo ricordare tra l'altro che la stessa identità Americana è una appartenenza nazionale grandemente basata sull'elemento del consensualismo: "America has always been the land of consent", "it has always favored achieved identity" (Sollors 2004, 35).

E forse il suo perdurante potere attrattivo è così peculiare proprio in virtù del carattere (se non altro parzialmente) consensuale e dunque elettivo: l'identità nazionale è solitamente attribuita d'ufficio, *de facto* imposta, in questo caso viene aperto uno spiraglio per la dimensione della scelta, e ciò la rende più potente e resistente delle altre perché più veritiera in relazione all'umano. Dunque l'identità Americana, disvelando in parte le radici arbitrarie dell'appartenenza nazionale, mente di meno. Ma forse lo fa solo per mentire di più: per illudere della sua unica universalità e del suo diritto a dominare un mondo che pretende di sussumere. Il pensiero torna ad Antonio e al suo desiderio di essere semplicemente "a citizen of the world. A citizen of the US, that would be, like, it. And just forget about it" (Antonio Alanís, p. 14).

Volgendo l'attenzione nuovamente alla storia di Terrell, notiamo un'altra sottolineatura interessante in relazione al contesto: parlare di una identità legata in primis, e in questo caso quasi esclusivamente, ad una dimensione affettiva e sentimentale, significa parlare concretamente di persone cui ci relazioniamo e che si relazionano a noi in un certo modo. L'elemento della reciprocità - che poco fa abbiamo messo in luce - non sarebbe vero altrove per Terrell: se anche lui si pensasse parte della cultura messicana ovunque, la comunità messicana ad esempio di Los Angeles non lo percepirebbe come parte di sé. È l'elemento del contesto a giocare un ruolo peculiare. E ciò è vero nel caso particolarissimo di Terrell, ma certamente non solo in questo.

Già nei capitoli precedenti abbiamo avuto modo di soffermarci su varie storie orali in cui le e gli *interviewees* sentivano la necessità di parlare della loro identificazione come cangiante a seconda del contesto geografico-culturale in cui si trovavano. Ad esempio, nei casi in cui si pensava come *hybrid* o comunque c'era una situazione di molteplicità/sovrapposizione/contraddittorietà identitaria,

sembrava prevalente nelle persone la dimensione identitaria di minoranza rispetto a ciò che li circondava (percepivamo maggiormente la loro “americanità” in America latina e la loro *latinidad* negli USA).

Il contesto gioca un ruolo grande anche dal punto di vista del prevalere dell’identità nazionale o delle identità collettive di minoranza (*Hispanic, Latino/a*).

Natalie è nata in Florida da esuli cubani e si è trasferita per il college in North Carolina. Non è mai stata a Cuba (perché i genitori non vogliono che ci vada in quanto luogo troppo pericoloso), e ciò nonostante si ritiene *Cuban-American* o addirittura cubana. Un altro esempio di come l’identità sia influenzata dalla dimensione sentimentale. Ma l’aspetto più interessante della sua riflessione ha esattamente a che fare con il contesto, e vi ha a che fare in più modi.

Per prima cosa, poiché l’identificazione individuale autonoma non è soltanto qualcosa che pensiamo e sentiamo nella nostra interiorità ma anche qualcosa che scegliamo o ci ritroviamo a spiegare agli altri, dobbiamo fare i conti con come queste persone possono intendere i termini a partire da cui ci definiamo (ammesso e non concesso che li conoscono): il “pubblico” – con il suo bagaglio di saperi, convinzioni e prospettive - cambia a seconda del contesto.

So when I get asked that question [where are you from], I start of and say I'm from Miami and then I say I'm Cuban-American or I say I'm Hispanic. A lot of times it sort of depends who you're talking to. So for instance, when I was in China, I can't necessarily say I'm Hispanic because people don't understand that term. So it depends, sort of, my crowd, if they're going to understand what Cuban means, what Hispanic means, what being from Miami means. So I look at the context of who I'm talking to (...).
(Natalie Borrego, p. 5)

Ma la motivazione per un cambio nella sua definizione di sé non risiede soltanto nel voler farsi capire da chi l’ascolta. Trasferirsi da Miami alla North Carolina ha significato una trasformazione nella composizione della società che la attornia. Che conseguenze ha ciò sulla definizione di sé che sente corretta per descriversi ed utile da offrire agli altri?

JH [interviewer]: Okay, so, how do you compare - there's a completely different dynamic between here and Miami,

obviously, with all the Cubans and the Latino/Hispanic community in [Miami]. How do you identify here as opposed to there? Is there a difference?

NB [interviewee]: Yea. So there's definitely a difference. Coming here was kind of a cultural shock, but I was excited for it and that's why I wanted to come here, because I knew that Miami was such a different place. I think Miami is sort of a different country within the United States. It's very very different in terms of composition of people. But I think that's why I love it so much. So coming here -- it's more, you identify as a minority or of Hispanic/Latino descent, versus I'm Cuban. In Miami it's kind of like, well everyone's Hispanic. I'm Cuban. And that's what differentiates you. Here, when you say you're Cuban there's only about a handful of others on campus so you sort of identify more with that minority or Hispanic community on campus. And one of the interesting parts about identifying as a minority here is that somehow it ends up grouping you with the blacks on campus, which to me is very interesting because the dynamic in Miami between Hispanics and black is very different than here. In North Carolina they're sort of best friends and in Miami you see the conflict with Hispanics versus blacks. Whereas here that's not the case at all. So, to me, that's always been very interesting getting here and knowing that that was not the case. (Natalie Borrego, p. 5-6)

Abbiamo ricordato poco fa che, frequentemente, quando le persone si rispecchiano in più d'una identità, a seconda del contesto in cui si trovano tende a prevalere di volta in volta l'identità "più di minoranza", ovvero quella che più differenzia le persone da coloro che in quel preciso momento hanno intorno. Non necessariamente perché desiderano distanziarsi, quanto più semplicemente per una questione di utilità: essendo tutti esseri umani e dando per inteso che tutti sanno di esserlo, si dà per scontata tale definizione (e invece quanto sarebbe benefico ricordarcelo ogni tanto!); in Ecuador, le persone, dando per assunto di essere circondate per lo più da altri ecuadoriani, sentiranno meno l'esigenza di denominarsi così; e così via con i mille esempi possibili...

If I were just a Mexican living in Mexico I wouldn't really care about what being Mexican. And I think that when a person moves from the country, they begin to reflect upon themselves and say, okay, this is who I am. Or am I this? Or am I not that? (Antonio Alanís, p. 10)

A Miami la percentuale di popolazione con origini ispaniche è talmente alta che diventa (almeno agli occhi di Natalie) quasi scontato – o comunque insufficiente a differenziarsi e così facendo a descriversi – dirsi *Hispanic*: le nazionalità di provenienza sembrano assumere una grande importanza. In North Carolina la popolazione *Latina*, sebbene in fortissima crescita, ha dei numeri molto più bassi in proporzione a quelli di una meta storica dell’immigrazione *Latina* come la Florida. Proprio per questo un termine più generale (*Hispanic, Latino/a*) in North Carolina diventa sufficiente a differenziarsi e a descrivere la propria specialità. Inoltre identificarsi con tali termini di minoranza piuttosto che con definizioni nazionali permette alle persone di sentirsi più assieme e più simili se non altro ad alcuni degli “altri”, dunque più numerosi e pertanto un poco meno minoranza che se si definissero a partire dalle appartenenze nazionali.

I think that's where some people try to use the term Latino to their advantage to try and unite together in terms of, maybe, immigrant movements or things like that. But then when they talk about themselves they're going to relate to their country. (Natalie Borrego, p. 14)

D'altronde, se questa dinamica può avere senz'altro senso per i cubani e più in generale per i caraibici che in North Carolina costituiscono una piccola percentuale della popolazione ispanica, non è detto lo sia altrettanto per i messicani, che compongono la fetta più grossa dei *Latinos* nello stato del sud.

Felicia Arriaga, d'origine messicana ma nata e cresciuta in North Carolina, studiosa di tematiche legate all'immigrazione e collaboratrice di *New Roots* (sia nei panni dell'*interviewer* che nei panni di *interviewee*), nella intervista da noi svolta con lei (e riportata nel Capitolo III), afferma chiaramente che, a suo giudizio, quando si dice *Hispanic* o *Latino*, si intende in realtà *Mexican* (e poi aggiunge ulteriormente *Mexican mestizo*). E abbiamo visto tante interviste in cui in effetti le persone evitano di denominarsi *Hispanic* o *Latino/a* per timore di essere associati a uno stereotipo negativo di *Mexican*, o anche semplicemente per timore di essere appiattiti sull'identità messicana. Potrebbe esserci nel caso dei messicani, essendo un gruppo folto, una tendenza a prevalere sulle identità comuni con la loro, e quindi specularmente una loro tendenza a denominarsi

messicani perché maggioranza nella minoranza e dunque identità più generalmente riconosciuta.

Può essere utile fare un qualche tipo di confronto con un'altra identità nazionale e un altro luogo ad alta concentrazione di ispanici, come e più di Miami: New York e i suoi *Nuyoricans* (ovvero i residenti originari di Puerto Rico). A riprova della teoria di Natalie, se così vogliamo chiamarla, si staglia l'esperienza di questa "maggioranza nella minoranza" (i *Puerto Ricans* sono infatti il gruppo più numeroso di ispanici nell'*Empire State*); una minoranza, quella degli ispanici, che a New York va verso i quattro milioni di persone... una situazione di certo più simile alla metropoli Miami che non alle cittadine di provincia della North Carolina.⁵⁷

Ci sono varie prove della tendenza dei *Puerto Ricans* a preservare la loro specificità nazionale, anziché accogliere identità sovranazionali.

Un grande peso in questo senso l'ha avuto il lavoro che alcuni artisti e poeti *Nuyoricans* hanno svolto all'interno della comunità attorno all'idea della "Spirit Republic of Puerto Rico". Tale concetto, creato dall'artista Eddie Figueroa e dal poeta Pedro Pietri, è l'equivalente dell'*Independent State of Mind* di *Aztlán*, terra dei *Chicanos*, a metà tra concretezza e leggenda. "The Spirit Republic of Puerto Rico" (o "Sovereign State of Mind"), secondo Figueroa, "is a concept, it's an idea, it's not a physical location (...) we're dealing with concepts that are beyond geography, beyond three dimensions. With the Puerto Rican Embassy and the conception of the Spirit Republic of Greater Puerto Rico, we're declaring our independence". (Morales 2002, 91)

Questo concetto inneggiante alla specificità portoricana come nazionale e indipendente (sebbene la sua indipendenza e sovranità nazionali siano assolute solo nello spirito poiché, nella realtà, Puerto Rico è dipendente politicamente ed economicamente dagli USA), ha avuto così tanto successo che, per un periodo, si è diffuso un progetto di creazione di passaporti indicanti l'appartenenza al "Sovereign State of Mind of El Spirit Republic de Puerto Rico": documenti che

⁵⁷ Migration Policy, <http://www.migrationpolicy.org/data/state-profiles/state/demographics/NY>, ultimo accesso 10/12/16

ovviamente non avevano alcun valore ufficiale ma avevano un enorme valore “spirituale”, appunto.



Andando ad ascoltare le interviste dell'*Oral History Project* “Voices from the Migration”, conservato presso il *Center for Puerto Rican Studies* di New York, si trovano ulteriori interessanti conferme. Questa collezione è una tra le pochissime dedicate al tema ed atte a preservare l’esperienza dell’immigrazione portoricana nella Grande Mela. Il periodo in cui sono state raccolte le interviste si aggira tra metà degli anni '80 e metà anni '90. Allora come oggi, la popolazione portoricana mantiene il suo primato di primo sottogruppo nazionale tra i *Latinos* di New York. Nel 1990 i *Puerto Ricans* erano quasi 1 milione su una popolazione ispanica che andava verso i due milioni.⁵⁸

Mentre dalle ultime statistiche del *Pew Hispanic Research Center* risulta che i *Puerto Ricans* costituiscono ancora la percentuale massima di *Hispanic*, con il 26,7%, seguiti dai dominicani al 21,3% e dai messicani al 13,6%.⁵⁹

Tra gli esempi più interessanti che troviamo nell’ascoltare le voci sabbiose della migrazione *Nuyorican*, c’è senza dubbio quella di Juanita Arocha Rosado: innanzitutto Juanita ci racconta della grande diffusione delle idee indipendentiste e nazionaliste che senza dubbio hanno avuto un grande peso nel mantenimento del senso d’appartenenza nazionale (Juanita Arocha Rosado, p. 61, 65, 82). Francisco Jimenez ci convince ulteriormente della forza dell’identità portoricana raccontandoci un efficace aneddoto riprova della volontà di conservare ed affermare la specificità portoricana: “Pues ese hombre [cubano]

58 CUNY, <http://opencuny.org/nlerap4ne/files/2011/11/The-Latino-Population-of-New-York-City-1990-2010.pdf>, ultimo accesso 10/12/16

59 Pew Hispanic Research Center, <http://www.pewhispanic.org/interactives/hispanic-population-in-select-u-s-metropolitan-areas/>, ultimo accesso 10/12/16

era músico. (...) Cuando la guerra - escribió un himno puertorriqueño per como ..le puso parte del himno de los Estados Unidos no lo aceptaron” (Francisco Jimenez, p. 30). Appare chiara da varie dichiarazioni la separazione con altri gruppi nazionali, anche semplicemente per ragioni di ordine socio-economico, come i dominicani (Juanita Arocha Rosado, p.93). Luisa Delgado usa il termine *Hispano* ma poi aggiunge una specifica: “la mayoría de gente entonces hispana eran puertorriqueños” (Luisa Delgado, p. 157). Gloria Maldonado usa il termine *Hispanic* in modo simile, come sinonimo di Puerto Rican, quasi a dire siamo noi la maggioranza: “The boss is Hispanic but ... you know the manager, he’s Puerto Rican”, “I’m the only Hispanic business agent (...). So I am Puerto Rican, I’m a woman and I’m black” (Gloria Maldonado, p. 23).

È dunque possibile notare una persistenza peculiare dell’appartenenza nazionale portoricana, dovuta tra l’altro alla storia di affiliazione politica ed economica di Puerto Rico agli USA, da cui è disceso sia un maggiore riconoscimento ufficiale da parte delle istituzioni a stelle e strisce, sia - in contrapposizione con questa affiliazione - un forte spirito independentista e nazionalista da parte di molti cittadini portoricani (pensiamo all'esistenza di un movimento come quello degli *Young Lords*, ad esempio).

Ma tale tenacia nell’attaccamento all’appartenenza nazionale può essere forse spiegato anche a partire dalle peculiari condizioni del contesto nuyorchese: ampia popolazione *Latina* e prevalenza numerica di questa specifica nazionalità all’interno della stessa popolazione ispanica.

Questi due elementi sono veri tra l’altro anche per i cubani a Miami: su una popolazione ispanica che si aggira intorno ai due milioni e mezzo, quasi la metà sono originari di Cuba.⁶⁰

In North Carolina la popolazione *Latina* è in rapida crescita ma i numeri sono ancora bassi rispetto alle tre zone a più alta densità di *Hispanics* (Los Angeles, New York, Miami). C’è inoltre un sottogruppo maggioritario, quello dei messicani, anche se il divario, come visto in precedenza, non è ancora così estremo come nel caso dei cubani a Miami.

60 Pew Hispanic Research Center, <http://www.pewhispanic.org/interactives/hispanic-population-in-select-u-s-metropolitan-areas/>, ultimo accesso 10/12/16

Pertanto, tornando all'esperienza raccontata da Natalie nella sua storia orale, ci sembra di poter dire che in effetti, tendenzialmente, il termine *Hispanic* o *Latino/a* sarà ben accetto in North Carolina, perché, come afferma la stessa Natalie, per ragioni numeriche, prevale il bisogno di sentirsi assieme come gruppo sovranazionale, al bisogno di differenziarsi in virtù delle nazionalità.

Ovviamente, connesso a ciò, dobbiamo considerare che, per il momento, essendo l'ondata d'immigrazione in North Carolina molto recente, è spesso ancora particolarmente vivo il legame con la regione di provenienza e la tendenza a identificarsi in base all'appartenenza nazionale è ancora diffusa.

Possiamo inoltre affermare che in North Carolina, sempre per ragioni numeriche, i termini sovranazionali saranno più probabilmente usati come sinonimi di *Mexican*, dai messicani stessi o da persone *non-hispanic*. Allo stesso tempo e per le stesse ragioni numeriche, più difficilmente i messicani rinunceranno in toto alla propria definizione nazionale, perché saranno più portati ad usarla essendo loro la maggioranza ed essendo tendenzialmente tale appartenenza nazionale più riconosciuta sia dallo stato che dai media (identificazione *top-down*).

È giusto considerare, con José Enrique Idler, che gli "hispanics are classified by virtue of national memberships" ovvero "by virtue of memberships that are more basic than Hispanic membership itself", e che pertanto da un certo punto di vista la "Hispanic membership is an *epiphenomenon* of national membership". (Idler 2007, 150). D'altronde, proprio in ragione del peso che il contesto riteniamo possa avere, come abbiamo mostrato poc'anzi, la nostra visione non può concordare su questo punto con quella dello studioso Idler: egli infatti afferma che "Being an Hispanic is akin with being a Latin American in that it is a category that encompasses different national memberships" e che "If it is true that national membership is robust with regard to Latin American membership, one could say a fortiori that national membership is robust with regard to Hispanic membership." (Idler 2007, 140). A nostro parere, questa regola a priori che Idler delinea – e che peraltro tante storie orali mettono in discussione – non ci sembra tenga conto a sufficienza del contesto d'immigrazione: nel contesto statunitense gli *Hispanics* vivono esperienze simili e spesso le vivono in comune, ed in ogni caso si trovano in contatto costante tra loro, molto più vicini di quanto non siano

i Latino-Americani normalmente. Questo almeno in parte ci sembra che conti, seppur non sempre allo stesso modo.

Dunque, in conclusione, il contesto è tra gli elementi in grado di influenzare la definizione di sé, dal punto di vista sia dell'identificazione autonoma sia dell'identificazione eteronoma *bottom-up*. Ma ancora una volta ricordiamo che non è a nostro parere riscontrabile alcuna verità scientifica, perché la dimensione intima e affettiva la fa comunque da padrone quando si tratta di scegliere se identificarsi con le definizioni nazionali o sovranazionali.

In *Identity and Culture*, Weedon afferma:

Identification is central to the mechanisms through which individuals become knowing subjects. Yet the wide range of identities available in a society and the modes of subjectivity that go with them are not open to all people at all times. They are often restricted to specific groups, usually on the basis of discourses of class, gender and race, that are exclusive to and policed by the groups in question. Non-recognition and non-identification leaves the individual in an abject state of non-subjectivity. (Weedon 2004, 7)

Le identità "available in a society", che siano nazionali o sovranazionali, non sono disponibili per tutti, almeno quando parliamo di identificazione ufficiale *top-down*. In alcuni casi nel Census non ci si appare neppure, perché non solo non si è considerati cittadini, non si è neppure considerati residenti legali, ma semplicemente *illegal aliens*.

Nell'intervista da noi raccolta con Felicia Arriaga, lei parla dell'essere "stateless" come di qualcosa che inficia la stessa "personhood", poiché se non vieni riconosciuto pienamente né dallo stato che lasci né da quello in cui arrivi, "you cannot feel like a person in the same way". Dunque secondo Felicia addirittura l'individuazione *top-down* pesa su come ci si pensa come persone. Pur sembrandoci questa affermazione per certi versi estrema, è utile addentrarsi nel mondo di chi è considerato *illegal alien* in quanto *undocumented* e provare a capire come si dà in questo caso peculiarissimo la ricerca identitaria.

V.3. Undocumented

Quando si è *undocumented*, le altre identità non smettono di esserci. Ci si può sentire americani, messicani o guatemaltechi, *Latinos* o *Hispanos*... ma allo stesso tempo questa identità pesa moltissimo nel come ci si pensa, nel come si pensa chi si è, il proprio presente e il proprio futuro, dunque chi si può essere.

Shameful.

Per tanti *Latinos* pensare alla propria identità, significa provare un senso di vergogna. Il contesto in cui vivono lo insegna. L'immaginario del *wetback* rozzo e incivile pesa sul senso di sé. La cultura *Latina* viene ridicolizzata e ridotta a *sombreros* e *tacos*. Quando va bene, *you are a minority*. Quando va male, *you are illegal*. Quando va malissimo, si muore cercando di diventarlo.

Lo status di *undocumented* amplifica il senso di vergogna. È uno sporco segreto da celare, una fonte di pericolo per sé e per i propri cari. Condividere quest'aspetto delicato, combattuto, imposto dall'esterno come una violenza ma che necessariamente diventa parte della percezione intima e quotidiana di sé, è una scelta rara, complessa, valutata con attenzione e apprensione, da alcuni affermata con coraggio.

Le storie di chi è *undocumented* richiamano memorie di altre discriminazioni, di altri "sporchi segreti": ad esempio ci ricordano le confessioni di tante persone omolesuali (da notare anche il verbo *to come out*)⁶¹. La paura di venire stereotipati, discriminati, rifiutati. Lo studio attento delle persone, degli amici, per capire con chi si può davvero essere liberamente se stessi, di chi ci si può fidare del tutto. La tranquillità a dire di sé quando si hanno attorno persone che vivono una situazione simile.

KS [interviewer]: You can have like a work family. So when you have work, and you have new jobs, is status something that is talked about? Or is that something that is not talked

61

Anche la direttrice dell'archivio Hannah Gill usa questo verbo intervistando Emilio Vicente (p. 24)

about? Like if you got a new job, and you see the kitchen is full of people from Mexico or people from Guatemala, do you just say, "Hey, I'm from Mexico too. Are you a citizen?" How does that go?

AI [interviewee]: Uh huh. Typically, Hispanics are definitely more open. Not that you assume that you're undocumented just because you're another Hispanic...

KS: Sure.

AI: ...but you feel more comfortable. You have a sense of I'm not going to be judged, or I can be free and tell you if I am undocumented, if I choose to.

KS: Mhmm.

AI: However, because I've worked both. I've worked in the kitchen and in front of the house, and registers and drive-thru. I don't feel as comfortable telling an American that I am, just because I am afraid of getting stereotyped or any negative repercussions that may come behind me saying that. However, if I am working in the kitchen, I feel much more comfortable telling you, "Yes, I am undocumented. How about you?" But it's not something that we all talk about as soon as we meet.

KS: Sure. [Laughter].

AI: You automatically feel like family.

KS: Mhmm.

AI: You feel really liberated, you feel like no judgment. That's how you feel whenever you work with someone else that's Hispanic. (Alma Islas, pp. 17-18)

Quando si è *undocumented*, ci si può sentire accomunati con gli altri americani, con gli altri messicani o guatemaltechi, con gli altri *Latinos* o *Hispanos*, con gli immigrati in generale. Ma c'è comunque una differenza. Una linea. Un confine nel confine.

Drivers' Ed [drivers' education] is whenever I realized, "Oh, I am different" (Laughter) (Alma Islas, p. 19)

I can ask my friends how am I different. I can ask my friends how many people they know who have committed

suicide and none of them will answer or raise their hands to say one. I can say I know three, so that's different. How many people have been threatened by the administration that if there was some investigation there were going to let them go? That would be me. How many people get upset with the political situations here like back when the community colleges were going to be closing to undocumented students? I was very upset, but they had no idea about any of that. They had no stack in the manner, I did. I was very insulted and very upset by that. (Miguel Celeste, pp. 16-17)

Nella stessa intervista a Miguel è interessante sentire come il giovane *undocumented* utilizzi per due volte la stessa espressione a distanza di poco tempo e apportando una variazione alla ripetizione: "I'm not just a college student" (Miguel Celeste, p. 14) dice, e dopo un po' aggiunge che una serie di circostanze favorevoli "allowed me to be an undocumented student for longer than I imagined myself being, but now I'm just as I said an illegal immigrant" (Miguel Celeste, p. 18). La prima affermazione esprime un'identità complessa, molteplice, che ci dice qualcosa (sono uno studente) e contemporaneamente ci dice che c'è qualcos'altro che ancora dobbiamo scoprire (non sono semplicemente uno studente). La seconda affermazione recupera la suspense, il mistero, l'aspettativa racchiusa nella prima, richiamando la struttura con il verbo essere e il *just*, ma sciogliendola in un disvelamento amaro: se potevamo nel primo caso intendere quel *just* come un "semplicemente" che lasciava eventualmente aperte anche scoperte positive, nel secondo caso il *just* corrisponde senz'altro a un "solo", "solamente": sono solamente un immigrato illegale. Il contrasto è fortissimo, la relazione con la società diametralmente opposta: uno studente del college è, nel senso comune, una giovane promessa, è il futuro del Paese; un immigrato illegale è per definizione statale un pericolo, un problema, una sanguisuga che ruba possibilità ai figli ufficiali della patria, un intruso che va escluso perché è appunto fuori legge, ovvero è sbagliato, cattivo.

Lo status di *undocumented* segna troppo profondamente le esperienze e le possibilità, la dimensione emotiva e quella immaginifica, per non inficiare in qualche modo tutta la percezione del sé. Comporta una vita almeno in parte segregata.

The most fearful thing is that I could remain this status for the rest of my life, which is kind of scary. (...) what am I going to do? It is a scary feeling when I have to think about things like that. Or even just having a steady life here. I have been very afraid that I would have to go back to Mexico and exercise my degree there. That is probably what I think about the most. Defining myself as an undocumented person in America is scary because there's a lot of uncertainty about my future, and not knowing necessarily what will happen and what I will be able to do. (Alma Islas, p. 10)

È una identità che in molte casi può essere e viene tenuta segreta, perché, come è un'identità in un certo qual modo invisibile, non immediata (a differenza ad esempio della *racial identity* basata su caratteristiche fenotipiche), e che può essere pertanto, almeno fino a un punto, tenuta per sé e "gestita" da chi è costretto a possederla. Si può scegliere se condividerla o no. Con chi condividerla. E la possibilità o meno di farlo qualifica tutti gli ambiti e i rapporti che si vivono.

See the thing about me is that unlike a lot of my friends who don't believe in sharing what they are and they keep it that way with everyone they know, even their best friends don't know. I believe that you cannot form a real friendship until they know that about you and they accept you for who you are. That was going to be a big challenge for me because it was very difficult for me to trust people in the beginning. I didn't make friends that easily, so I felt very lonely at the same time. In high school I knew I was not the only one, I was not the only person in my situation. I had a lot of friends who were in the same situation, so it was sort of a comrade of people in that same type of situation, whereas here I did not meet anyone in my same situation till my sophomore year. (Miguel Celeste, p. 13)

Schiacciati e isolati da questo fardello, ci si cerca nella società, sperando di riconoscersi, di trovare qualcun altro con cui poter essere meno *alien*, meno *illegal*, almeno ai suoi occhi, qualcun altro con cui liberarsi per un momento dal peso di quell'etichetta burocratica che li definisce senza accennare a compassione, liberarsi da quel peso ed essere se stessi, condividendo i timori, le

speranze, magari addirittura il racconto di quel viaggio terribile, in bilico sull'orlo della morte, che li ha portati dal Messico agli Usa.

Chi è più coraggioso si espone pubblicamente, mettendoci la faccia a scuola, a lavoro, all'università, oppure affidando all'etere il suo messaggio in bottiglia. Spesso si paga questa scelta di coraggio a caro prezzo⁶², ma chi dice di sé diventa principio di aggregazione, crea possibilità di apertura, condivisione, sostegno reciproco, reti di relazioni⁶³. Si conforma così una concreta dimensione di collettività, di comunità, non soltanto immaginata. Tutti gli *undocumented* si sentono accomunati con gli altri *undocumented*,⁶⁴ ma, in alcuni casi, sezioni di questa comunità immaginaria riescono a diventare gruppi umani concreti (o quantomeno digitali).

I gradually realized that other students across the country were also being more vocal about their status, and nothing was happening. Or it was obviously kind of, at the time, groundbreaking, because no one in 2007--I'm pretty sure you probably wouldn't have met that many students who would say they were (...) publicly undocumented, because they were scared. But around that same time, those people who were like the ones leading the charge were like, "You should be vocal about your immigration status, for helping students like myself, just kind of embrace our identities, and part of who we are." I eventually publicly came out in 2010, and that was definitely a really empowering moment. I openly said, "I am undocumented and I'm not afraid of being undocumented anymore". (Emilio Vicente, p. 7)

There are a couple of undocumented students and luckily, some of them, some of them came up to me, some of them mostly privately those who were undocumented, would be like, "This is great, thank you for doing this, I can't show my story right now but I want to let you know that I'm also undocumented." So I was like, really great to hear that from other students, some who I've never expected they

62 "I got every sort of death threat that you can possibly imagine and I had to live with that. Yes I put myself out there, but just because you put yourself out there that doesn't mean you have to get threaten by everyone." (Miguel Celeste, p. 16)

63 "I met a lot of other undocumented people throughout the country." (Miguel Celeste, p. 16)

64 "Para nosotros los indocumentados" (Jesús Vàsquez, p. 15)

were undocumented.... they were telling me that they were undocumented, and I was like “what?” (Emilio Vicente, p. 26)

Che comunità è? Una comunità di amici. Una comunità che si fa forza a vicenda. Ma è anche una comunità molto triste, molto spaventata, una comunità depressa, spesso suicida.

[It] allowed me to see that I was not the only so that helped out a lot too, but at the same time I also saw how a lot of us are a very depressed group of people [interviewee laughs a lot]. We are a very depressed group of people and because I put myself out there in the Internet with my blog and talking, a lot of people somehow thought I was happier or had figured out how to live here. So I got a lot of depressive friends who just-- I had to talk to a lot of suicidal friends who were just—it was bad. Eventually it ended up with one of the people I knew committing suicide my senior year here. (Miguel Celeste, pp. 16 -17)

E' una comunità a sé stante che si può sovrapporre ad altre comunità ma che mantiene una sua specificità anche agli occhi di chi non vi appartiene:

L [interviewee]: (...) So I came here, and I found help and support.

HJ [interviewer]: And a community.

L: And a community. Yeah that's right. And another thing is the same case with illegal immigrants.

HJ: They lack that community and the support often.

L: Probably they do have it but within the same illegal immigrant community.

HJ: Right, not from the outside.

L: Yeah, not from the people here in North America. (Lucia, pp. 25-26)

Nonostante il confine ulteriore che essere un *undocumented* comporta e il legame comunitario (immaginario e/o reale) tra coloro che vivono tale situazione, le dimensioni collettive in cui ci si identifica sono comunque molteplici e

contraddittorie. In molti rivendicano non solo il loro essere immigrati, non solo la loro cultura o nazione di origine, ma anche e fortissimamente la loro identità americana. La rivendicano perché si ritengono membri attivi della società, ben più attivi di tanta altra gente che è americana di diritto. La rivendicano perché per essere americani a tutti gli effetti, come si sentono, hanno bisogno di essere riconosciuti come tali dallo stato e dalla loro comunità americana. Il giovane attivista Emilio Vicente afferma: [I]t doesn't make any sense at all, we are part of our communities. We're active in our communities, the only thing that we are lacking is a piece of paper that says, "You're a US citizen, or a legal resident". Non solo rivendicano la propria identità americana ma sentono di poter essere un esempio di cittadinanza per tutti, nei loro luoghi di vita e più generalmente: "undocumented students are involved in our campus and are just like any other student and the only thing lacking is a piece of paper. We could have been good example, of students are involved. A lot of us are using the opportunities that we've been given. We're positively making good impact on our schools and the state (Emilio Vicente, p. 28).

Anche Jesus, un *undocumented* molto più adulto, rivendica non solo il suo essere americano, ma persino le leggi americane che deportano "chi non si comporta a dovere", anche se poi ammette di vivere anche lui nella paura, nonostante si ritenga una brava persona.

JV: Pues sí, José. Sinceramente, sí me considero Americano. (...) básicamente también mi esposa y yo por los años que tenemos de vivir aquí, sinceramente sentimos que también este es nuestro país...

JC: Sí.

JV: ...porque formamos parte de esta sociedad y también podemos llamarlo nuestro país. Claro que sí. (Jesús Vàsquez, p. 16)

Sí, claro. Tengo algunos amigos que han sido deportados, amigos porque andaban en, en, tomando. Todos sabemos que este país es un país de leyes y a mí me gusta por ese lado. Pero el que quiebra las leyes, obvio que tiene consecuencias. Y ellos, eso es su consecuencia. Pero yo no,

nunca he encontrado, me he encontrado en esa situación. Pero aun así, está el temor, ese miedo en uno que en un momento toquen la puerta de tu casa o andas en algún lugar paseando, quizás con la familia y te encuentres con que haiga agentes de inmigración y pueden arrestarte, entonces es el temor. (Jesús Vàsquez, p. 15)

Anche se sei *undocumented*, puoi sentirti americano.

Sofferiamoci sulle scelte linguistiche che Alma opera nella sua storia orale parlando dell'intreccio tra identità americana e identità *undocumented*: "Being undocumented, like I said, I don't think that I am undocumented everyday. So I feel, like I said before, like I'm an American -- just as my roommates that were born here in the US". Lei è *undocumented (to be)*, ma non pensa a questa dimensione identitaria ogni giorno (*to think* e di nuovo *to be*). Perché su ciò che pensa prevale ciò che sente (*to feel*): *she feels like she is American*. Dunque le due identità coesistono ma mentre quella americana è motivata e vissuta nel sentimento, quella di *undocumented* è pensata, è qualcosa che viene dall'esterno, che non si è scelto ma che si sa di dover tenere in conto perché è parte di ciò che si è, perché è una identità che pesa nell'esistenza concreta e pesa su chi puoi diventare, molto di più di un'identità che si sente soltanto. Poco dopo Alma userà un altro verbo per parlare del suo essere *undocumented* che ci conferma la matrice statale e la natura razionale che caratterizza per lei l'identità di *undocumented*: "Defining myself as an undocumented person in America is scary because there's a lot of uncertainty about my future, and not knowing necessarily what will happen and what I will be able to do". Lei si sente americana, ma sa che deve definirsi come *undocumented*, sceglie il verbo *to define*: *she feels like an American, but she defines herself as an undocumented*. La prima è per Alma una vera e propria identità perché chi parla la sente come vera per sé, mentre sa che deve definirsi *undocumented* perché qualcun altro le ha imposto questo marchio, questa definizione. Mentre l'identità rimanda alla coscienza, al senso di sé, all'intimità sentimentale, la "definizione" così intesa rimanda a qualcosa di scritto e ragionato, qualcosa che spiega in terza persona, rimanda alla possibilità di essere *spoken about by others*. Ed è ancora una volta molto forte il contrasto con l'identità sentita: Alma dice che le fa paura definirsi *undocumented* in America. La contestualizzazione è netta e la denuncia, la rabbia, la contraddizione con il

portato ideologico di ciò che l'America rappresenta, emerge. Bruce Springsteen gridava "Born in the USA" come a dire - Portelli ce lo spiega - sono nato in America, dov'è la vita che mi spetta di diritto? Allo stesso modo, Alma dice io sono cresciuta in America, dove sono le possibilità che mi avete promesso?

Il verbo *to define* richiama inoltre un termine che da esso deriva, *definitive*, e il latino *finis*: il definitivo, la fine, il limite. Dirsi *undocumented* significa sentirsi in gabbia, realizzare i limiti che vengono imposti alla propria libertà, imposti da quello stesso Stato che più promette di renderci *limitless*.

Questa è una differenza insormontabile, un confine ideologico, una cesura effettiva, concreta con l'essere americani e con gli altri americani, e, una volta assunta, introiettata, diventa una cesura psicologica, soggettiva, coscienziale, tra gli *undocumented* e il resto della società.

Dunque sì, puoi sentirti comunque americano. Ma non lo puoi essere del tutto. Perché non ti appartiene ciò che c'è di più americano: la libertà senza limiti.

Il sogno americano è la libertà illimitata di diventare chi vuoi essere, magari non subito, magari con tanti sforzi, oppure all'improvviso (così a volte arriva la felicità, come una magia). Sei tu che ti puoi costruire perché hai lo spazio e ci sono le risorse per farlo nel Paese in cui sei. Se non ti basta o non ti piace ciò che hai intorno, c'è sempre un luogo più o meno immaginario, una nuova frontiera, selvaggia e disabitata di cui essere sovrano onnipotente.

Il sogno americano è essere *limitless*, perché "Sky is the limit", perché il west (o, una volta arrivati all'oceano, il mondo), continua indefinitamente.

In *The Patchwork Girl of Oz* di L. Frank Baum (1913), del ciclo del "mago di Oz", la piccola Dorothy e i suoi compagni si trovano il cammino sbarrato da un muro posto attraverso la strada. La guida gli dice di chiudere gli occhi e andare avanti; lo fanno, e passano senza difficoltà. Come il cielo e l'orizzonte, le barriere e gli ostacoli non hanno sostanza materiale: basta ignorarli o sfidarli, e spariscono o si allontanano all'infinito. Questa storia contiene molte delle ragioni per amare l'America (cioè: gli Stati Uniti): il rifiuto di porre limiti a ciò che l'individuo può fare di sé, di accettare cieli ristretti; il sogno alternativo *on the road* dei *tramps* di Jack London, dei *beats*, di *Easy Rider*. In questa America la materia non può resistere al sogno: come la

strada di mattoni gialli della piccola Dorothy, la “endless highway” di cui canta Woody Guthrie è sbarrata da un muro con la scritta “proprietà privata”, ma basta guardare dall’altra parte per scoprire che “it didn’t say nothing”, non c’è scritto niente. L’incredibile sviluppo dell’immaginario, l’espansione della coscienza, una tecnologia che non ammette problemi insolubili, il tempo reale e lo spazio virtuale del computer, l’entusiasmo per un decostruzionismo che smaterializza il mondo sono tutte espressioni di quell’euforia di possibilità, espansione, molteplicità, che fa della libertà individuale senza intralci un supremo valore democratico e libertario. Ma questa storia contiene anche molte ragioni per avere paura dell’America. L’America infatti non riconosce limiti al proprio destino manifesto di “libera espansione” e spazza via ogni ostacolo “con irresistibile azione”, sempre convinta di “non fare mai niente di male”. (Portelli 1994, pp. 8-9)

Ci deve essere sempre un modo per chi è americano per affermarsi, perché in questa sua potenzialità, in questa promessa, in questa illusione, sta tantissimo del suo essere americano.

The American dream is an opportunity for you to be better--a better life. So basic – it depends, I feel like it varies from person to person. But in my particular experience, the American Dream, to me, is to be able to come from a country where there is corruption to be able to have a future. Whatever it is that I want to do. For me, the future is education and hopefully to be a role model for someone. (Alma Islas, p. 7)

Americano è il sogno, il *mindset*, la *way of life*. Anche per chi negli Usa ci arriva da *undocumented*. Ma realizzare che significa essere *undocumented*, è realizzare che si hanno dei limiti, che il sogno americano è limitato in primis nel senso che è limitato ad alcuni mentre altri ne sono esclusi.

One of the things about the American Dream that I mentioned before: Yes, a lot of people have conceptions, like myself, that you can come here and be who you want to be. But unfortunately, in America, the way of life if you don’t have money, or you unfortunately don’t have documented status, you are very limited to do what you can do. The American Dream per say, gets crutched a lot,

or comes with many obstacles for you to obtain when you a documented status. (Alma Islas, p. 8)

Whenever I was younger, I do remember thinking I could be anything that I wanted to be. (...) And then, right when I was graduating high school, I said “No, I can’t, because I am undocumented.” (...) I started realizing that I’m actually limited. Although, I want to be anything that - my mindset said that I can be anything that I wanted to be. (...) because of my status, I am limited. That doesn’t mean that it is impossible, but I am limited. So I think that my self-perception changed a little. I more so oriented myself to what I can do, and excel from that. I think that’s how my self-perception has changed. Doing what I can do, based on my limitations. (Alma Islas, pp. 18-19)

Chi è fuori almeno in parte dal sogno americano, chi ha dei limiti, è meno americano. L’identità americana gli viene strappata dalle mani come qualcosa che ha cercato di rubare, che non gli è mai appartenuto e non gli potrà mai appartenere del tutto. Il colpo inferto è severo, critico. Non potersi sentire pienamente americani, per via del portato ideologico che caratterizza questa identità nazionale, finisce per avere come conseguenza quella di non sentirsi pienamente persone. L’identità americana ha infatti velleità universaliste. Essere americani, cosmopoliti, cittadini del mondo, umani: ad alcuni sembrano sinonimi. Da molti, afferma Robins, “internationalism is equated with the U.S. national interest” (Robins 1999, 42). A pensarla così non sono solo noti intellettuali, torniamo ancora una volta alla memorabile asserzione di Antonio:

I just didn’t feel comfortable being Mexican at that time. I really didn’t think about being an American at that time either – maybe just a person, you know, a person without any labels. And that’s sometimes what I like to think about. Many times I say, well this is so confusing, why can’t I just forget about this and be a citizen of the world. A citizen of the US, that would be, like, it. And just forget about it. (Antonio Alanís, p. 14)

Se essere *Americans* significa per molti essere umani, può essere vero anche il contrario: in tanti possono sentire che, se non sono pienamente americani, non non verranno considerati neppure pienamente persone.

I was here, but I didn't exist in the grand scheme of things.
(Miguel Celeste, p. 15)

AI [interviewee]: That was the moment that, slowly but surely, it started building up. It was particularly after 9/11 whenever new laws started, Homeland Security.

KS [interviewer]: Right.

AI: Started chiming in and crating new laws that prevented me from being a regular, normal person.

KS: A regular, normal person? So you felt like you were less of a person?

AI: I definitely...in a sense, yes.

KS: Yeah.

AI: Because I don't consider myself a criminal. Unfortunately, under the law, some people see me as a criminal. So I think whenever you put a fifteen or fourteen year old child and say "You can't get a Driver's License because under the scope, you are considered as somewhat of a criminal" that does some things to a person. It kind of makes you feel lesser of a person. I felt like, you know, I was equal, but whenever little things like that occur, it does... it can hurt a little bit. (Alma Islas, p. 19)

Eppure come da migliore tradizione americana (che è anche quella dei movimenti per i diritti civili), le difficoltà, le contraddizioni, gli ostacoli, si trova il modo di superarli perché *we shall overcome*. Si scopre un nuovo modo di pensare le possibilità e la libertà di divenire chi si vuole anche quando non si è abbastanza americani per "vivere senza limite".

(...) But I do like to look at what obstacle I overcame. So I look at what I have overcome, and not dig in too deep to at the time why I couldn't do it. (...) I just see it as it is possible. So while I do have limitations, I still can do a lot with those limitations that I have. (Alma Islas, p. 19)

Si scopre un nuovo modo di pensare al futuro anche quando il futuro ci è tolto. È proprio il pensiero del futuro a convincere Jesus a dirsi americano: i suoi figli si sentono americani, dicono che il Paese è loro, che appartiene a loro. E se sentono

che l'America gli appartiene, allora in un modo o nell'altro pure il futuro gli apparterrà, perché l'America è la terra del divenire, delle possibilità. In questo caso l'identità individuale messa in crisi viene soccorsa e supportata da una soggettività comune ma intima in cui ci si identifica: la famiglia. Forse Jesus sarà un *undocumented* per tutta la vita, ma i suoi figli sono già molto più americani di lui e tramite loro, per loro, anche lui si può dire americano.

Siento que, comentando con mi familia, por ejemplo mis hijos ya son jóvenes, adolescentes. Ellos dicen que América es su país, que este país es de ellos incluso los dos ilegales que están aquí. Muy pequeñitos los traje, muy chiquitos de uno y dos años de edad, entonces ellos no conocen otra tierra más que aquí. Este país entonces, para ellos este es su país (...)
y también podemos llamarlo nuestro país. (Jesús Vásquez, p. 16)

V.4 RACE

o "The Journey of Proving People Wrong"

Gli Stati Uniti sono una terra ricca di contraddizioni. L'identità americana, come abbiamo avuto modo di vedere, si forgia nel consensualismo ed è di tipo etnico-civico. Al contempo è una società profondamente segnata da divisioni laceranti basate su caratteristiche non legate alla scelta, ma ereditarie e legate alla sfera dei tratti somatici: stiamo pensando ovviamente ai secoli di schiavitù e segregazione a partire da definizioni razziali. È una società in cui *American* ancora finisce per essere sinonimo di *white*, ed *ethnic* di *non-white* (Katelin Robalino, p. 23), nonostante teoricamente "every American is potentially ethnic" (Sollors 2004, 7): ma la verità è che rimane, sottotraccia, la convinzione per cui *white* è universale, è neutro, è la società, mentre *ethnic* mantiene il suo significato originario di *otherness*, e la parola *community* (usata per descrivere le collettività di chi è considerato *ethnic*), è quasi sempre un eufemismo per *minority*. In fondo, è solo all'incirca sessanta anni che gli Stati Uniti hanno iniziato ad essere un luogo in cui la società non gira attorno alla discriminazione razziale, sebbene questa non sia affatto sparita del tutto. Ma la verità è che in realtà, anche se la dimensione razziale ha preteso e in modo diverso pretende tutt'ora di essere basata su caratteristiche biologiche dell'umanità, bisogna sempre tenere in conto che la selezione di tali caratteristiche con la finalità della "racial signification" è un processo storico e sociale (Omi e Winant 1986, 54). Pertanto, possiamo dire con Sollors che "even supposedly pure descent definitions are far from natural, being largely based on a consent construction" (Sollors 2004, 234).

Ciò nondimeno, vedere se stessi e gli altri a partire dalle definizioni "razziali" è una abitudine penetrata in modo talmente profondo nella società, che, anche l'unica categoria del censimento che non è presentata ufficialmente come *race* ma come *ethnicity*, ovvero quella degli *Hispanic/Latinos*, viene frequentemente intesa nel primo senso, sia da chi non ne fa parte, sia da chi è ad essa collegabile. Nella sua storia orale, German Lozano parla dell'essere *Latino* come di qualcosa che dipende non soltanto dal tuo luogo d'origine ma anche dalla tua "raza" (German Lozano, p. 6).

Felicia Arriaga, nell'intervista da noi raccolta incontrandola, afferma:

I treat Latinos who are typically Mexicans as a racialized immigrant group. So I definitely think about it, and theoretically think about it, from a race perspective and saying that they are treated as their own racial group. (...) I use Latinos as a proxy for Mexicans because that's what most people think around people who look like me in North Carolina. And I use it as a racial – as a race term, and not as a ethnicity even though I know that there can be white Latinos, black Latinos, indigenous, mestizo Latinos. But as far as the criminal justice system is labeling folks, they are labeling it as a race, without adding to label it as a race. And so, that's for me where I take a very hard stand. (...) And they are talking specifically about Mexicans, and anyone who looks Mexican. So I am very much – because I am like a structuralist in that sense – I can identify however I want and it may make me feel different, it may empower me to think about utilizing that term in a specific way, but as far as life chances, as far as being able to be treated in a certain way when it comes to quickly interactions with local enforcement, I know how they are going to treat me, so I also embrace that that's what's going to be expected. (...) I recognize that my theory is suggesting that Latinos are treated as a racialized immigrant group, which is somewhat different from the way we think of black as a racial category, but also very similar. And that's where – my argument is that I can call myself Mexican, I can call myself whatever but in a society – in a world where you have to interact with these kind of different entities, government entities, they are going to treat you in a certain way and part of embracing that term is knowing, is preparing for what is to be, preparing to whatever the interaction may be. (Felicia Arriaga, min. 53 e seguenti)

Secondo Felicia nel contesto statunitense sarebbe impossibile e pericoloso rimuovere le definizioni razziali a favore di una visione *colorblind*, poiché il razzismo c'è e bisogna esserne consapevoli per potersi difendere, per essere pronti e sapere che le persone ti tratteranno in un modo o in un altro a seconda dei tuoi tratti somatici.

È molto interessante il fatto che, pur collegandosi a studi e teorie, e rivendicando con decisione affermativa la sua *Latinidad* come *race*, Felicia in realtà motivi tale scelta a partire da ragioni prettamente negative, a partire dall'oppressione razzista che lei e “those who looks like me” subiscono o hanno subito in passato. Felicia dunque concorda con il discorso di Omi & Winant, i quali vedono la fine

del razzismo in una ricerca di coscienza e di giustizia (via *Affirmative Actions*), che si dà necessariamente ripartendo dalla stessa categorizzazione "razziale".

Ma qualcosa deve pur dirci il fatto che nella quasi totalità dei casi, almeno per quanto riguarda le storie orali da noi esaminate, si parla di dimensione "razziale" come una dimensione di cui si è diventati consapevoli per via del razzismo che si è subito e sofferto, e non come di un aspetto a partire dal quale si sceglie di identificarsi per ragioni positive.

Laida parte da un aneddoto che risale ai tempi del liceo, quando, poiché le piaceva studiare, veniva apostrofata così dai suoi compagni di classe: "you are Hispanic but you kind of act white", e lei giustamente rispondeva "why, because I'm trying, you know, to get a good grade on my math exam?" (Laida Alarcón, p. 8). Ci offre poi una riflessione piena di rabbia e dolore ma anche voglia di riscatto: "I think that the immigrant population like the African American population share the, the - - I don't know how to call it - the, the journey of proving people wrong, of proving people that you can accomplish anything you set your mind to." (Laida Alarcón, p. 15).

Nella società americana, immigrati e *African-Americans*, pur non avendo tutti viaggiato fisicamente per arrivare negli States, sono comunque accomunati da un viaggio faticoso come un'odissea e amaro come un supplizio: "the journey of proving people wrong" (Laida Alarcón, p. 15). Anche Azul, riflettendo sulla sua recente naturalizzazione, constata: "when you are doing the ceremony, you feel like, 'Oh, I belong! We're all a big melting pot, salad bowl, whatever the term is these days. U.S. yay yay yay!' But then you step out into the real world and see that people see you and treat you a little differently" (Azul Zapata, p. 22).

In un contesto come questo, essere *Latino/a* può essere un'esperienza radicalmente diversa a seconda del proprio apparire. E questo rende la vita di persone anche appartenenti allo stesso nucleo familiare, assolutamente divaricanti. Ne parla Isabel Hernandez, dicendoci che lei, essendo bianca, non ha quasi mai subito episodi di razzismo, al contrario di suo padre, più scuro di pelle e meno "americanizzato" nel suo apparire (Isabel Hernandez, p. 12). Ed è anche la storia di Karina:

In the U.S. the thing about me is that I can easily pass off as an American. I mean, a lot of people assume that, so it has

been a different experience for me than for my sister who is a bit darker, and more “Mexican” looking, and I—I’m trying to think. I do still act—because I can only be me. (...) But, I do, if it comes up, I will make it know “hey I’m from Mexico”. The only time I don’t say it is if it’s just like a quick—it’s easier to say that I’m from Texas. (...) it still blows my mind that I have a very different experience than from other immigrants just because of the way that I look. And, I was talking to a woman in the cafeteria and she was in shock just because like, my eyes are green, she wouldn’t believe me. And I was like “no!” (...) So I have had a lot less obstacles because of that. (Karina Robalino, pp. 25-28)

É interessante notare l’espressione “Mexican-looking”: Karina, pur essendo *Latina*, assume la parola *Mexican* come simbolo di determinati tratti somatici, dunque in termini “razziali”.

Tale visione è quindi diffusa sia in come i *Latinos* percepiscono se stessi, sia i *non-hispanic* percepiscono i *Latinos*, e ciò può avere conseguenze più o meno dolorose.

Karina, avendo tratti somatici caucasici, anche in Messico viene individuata come *American*: “even when I lived in Mexico, if we went to a touristy place, people would speak to me in English. I didn’t know English, but they would assume that I was American.” (Karina Robalino, p. 28).

Anche Daniel Correa ha vissuto esperienze simili a quelle di Karina, non in Florida - dove c’è una vastissima comunità cubana e dove pertanto si tende a pensare spesso gli ispanici come bianchi -, ma in North Carolina, dove, come Daniel stesso ci spiega, la situazione è differente, essendoci una percentuale di popolazione ispanica minore e più recente e caratterizzata da una maggioranza di persone d’origine messicana:

In Miami, people looked at me, and they instantly knew I was Hispanic, majority of people look at you, a lot of people are white, blue eyes, light hair. And you know, people are Cuban, Colombia, Puerto Rican, it’s different. While here in NC, majority of people already have a certain stereotype, there is just they already know how Hispanics look like. They just expect all Hispanics to have darker skin and darker hair. People look at me, and they just instantly think that I am white. (Daniel Correa, p. 21)

Azul ci propone due esempi ancor più dolorosi di quelli che Karina e Daniel ci hanno offerto, uno risalente ai tempi della scuola, l’altro al momento della

cerimonia di naturalizzazione, a riprova del non riconoscimento – che sembra equivalere nel suo caso ad un rifiuto, ad una non accettazione – da parte degli altri *Latinos*:

All the Latino kids in the class didn't like me, like they didn't recognize or accept me. And the Americans didn't like me because I wasn't just like them. So it was just a little bit different. (Azul Zapata, p. 8)

[At the naturalization ceremony] they did this thing where they called out the countries that were there and you stand up, um, and so I stood up, I think I was the only Argentinian there, and you would think I would be used to people being confused when I stand up and I'm not from like Sweden or Austria or Germany or something not South American, and they see me, and are like, 'stereotypical.' I can hear the Latinos in the back, 'Oh, I thought she was from Europe. Oh, okay.' Yeah, no [laughter]. It was just funny to me that that still came up. (Azul Zapata, p. 16)

Natalie affronta in maniera estremamente combattiva tali comportamenti che lei ritiene assolutamente speculari al rifiuto che la società *W.A.S.P.* in una infinità di casi ha espresso nei confronti dei *Latinos*. Non ha paura di denunciare tali atteggiamenti come discriminatori, sia che vengano dai *non-hispanic* sia che vengano dalla stessa comunità *Latina*:

I'm going to say something maybe you may not expect, but I think I have to explain myself more in the minority community than to the rest of the people. So, I hang out a lot with black people. And they accept me as one of them but it wasn't that -- it wasn't like that when I got there. It wasn't like that when I joined certain organizations on campus that had to do with minority groups because I didn't look like them. So I was very -- I did feel that, sort of, felt that marginalized, but -- and I felt different than the rest of the people. But I knew that that was a problem because that's not true. And that's sort of why I stayed a part of it, is because I'm like, I need to challenge these people and I know there's other people like me and they don't feel comfortable and welcome here. And if I'm not a part of this I'm just -- it's just going to continue a cycle. So I think when I'm a part of these groups I have to explain myself more on why I am a part of these minority groups on campus versus when I'm talking to a white person, it's, "Oh, cool you're Cuban. You're Hispanic." Oh, and they understand, okay, you're part of this larger picture. But if

I'm in this minority group, they're like, "Well you don't look like us. You're not 'brown,' you're not black. So you don't face that struggle." So, to me, that's very bothersome when they say, "Oh, this is a movement of the brown people." And I'm like, well that's f you're saying I'm Hispanic, I'm Latino, this is a Latino movement -- that is not true, because I'm not brown. And you're complaining about how they look at your skin color, well you're looking at my skin color and you are doing the same thing that other people do. So before you criticize them, go back and look at what you're saying yourself because you're doing the same exact thing. (Natalie Borrego, pp. 22-23)

Erick, vive delle esperienze diverse dalle persone che abbiamo appena ascoltato, perché nel suo caso i tratti somatici richiamano una componente indigena. Egli è percepito in Messico per ragioni linguistiche come *gringo*, mentre negli States viene inevitabilmente pensato come *Mexican* per via del suo apparire:

They would always look at me differently in the sense that sometimes I would say a word wrong. Apparently, here in the United States, I'm in a Spanish classroom, my Spanish is—oh wow it's the best Spanish in the world, but when I go back to Mexico and I speak to my aunts and to my uncles and to my cousins they're like "You said that wrong" or "What did you say? Say it again." There's definitely a difference in the way my cousins see me. Obviously we're cousins, we love each other but there's some things that they'll point out. And it makes me laugh because I am like "Ahh". I claim to be very Mexican and in fact I am not really.

LA: Did they ever call you any names over there? For example, maybe like Pocho or Chicano or anything like that because, like you said, you consider yourself to be really, really Mexican. They might have different views but here in America people might look at you and say "Yeah, he's Mexican"

ES: I honestly – I don't think they call me any names, but I feel like deep down they want to call me gringo or gringuito because I'm from the United States. When it comes to here, I won't call myself American. I won't say I'm American because if I go out to the streets and I let somebody look at me, they're going to say either one, he's Hispanic or two, he's Mexican or three, he's Asian. I've gotten Asian before but I don't take pride in that. I'm not Asian. That's why I take pride in either being Hispanic or

Mexican because that's what people see me as and that's fine. (Erick Sanchez, p. 15)

Visto che Erick vuole sentirsi a tutti i costi *Mexican*, può non essere una fonte di sofferenza per lui che le persone guardandolo diano per assodato che non sia *American*, ma nella frase "I won't say I'm American because if I go out to the streets and I let somebody look at me, they're going to say either one, he's Hispanic or two, he's Mexican" sembra emergere sottile un senso di etero-determinazione: non dice di essere *American* perché tanto la gente non ci crederebbe, non lo penserebbe comunque così... E' evidente che in questo caso quella che abbiamo definito come identificazione individuale *eteronoma bottom-up* incanala l'individuazione individuale *autonoma* verso una certa strada, impedendole almeno in parte il libero corso.

Una dinamica molto simile la vive Ariana Curtis, figlia di una donna *African-American* di Brooklyn e di un immigrato nero di Panama. Ariana si definisce *black*, non *African-American*, e tanto meno *Latina*, ma semplicemente *black*, in virtù di quel concetto di "global blackness" cui l'ha educata la madre sin da quando era piccola (Ariana Curtis, pp. 11-12). Gli *Afro-Latinos* sono parte della *Latinidad* che viene costantemente rimossa, sia nell'idea che i *non-hispanic* hanno dei *Latinos*, sia nell'idea che i *Latinos* hanno di se stessi.

I know that sometimes I go into a space and a person doesn't think I am Latina, I just kind of go with it. Yesterday I had a meeting and the guy starting talking to someone in Spanish and so I interjected something. And he was like, "Pero tú hablas español?" And I was like, "Sí, yo soy Latina". (Ariana Curtis, p. 17)

Ancora una volta, e in modo ben più radicale che per i *Latinos* bianchi, nel caso dei *Latinos* neri, vale la "regola" della non corrispondenza allo stereotipo di *Latino* come persona sempre caratterizzata da tratti indigeni o *mestizos*, ragion per cui i *Latinos* neri non vengono percepiti come *Latinos*, ma come Afro-American. Mentre da tale "regola" di non corrispondenza allo stereotipo, possono derivare anche vantaggi ai *Latinos* bianchi, poiché non devono costantemente subire le discriminazioni riservate ai "Mexican-looking", non vale

lo stesso discorso per gli Afro-Latinos, che tendenzialmente subiranno lo stesso razzismo riservato ai neri.

Fondamentale sapere però che tali stereotipi non sono affatto validi necessariamente anche in America Latina, dove la concezione della dimensione “razziale” è storicamente diversa da quella statunitense. In tale contesto, tanto i bianchi quanto i neri possono essere tranquillamente percepiti come originari del posto (anche se è chiaro che ciò può variare da luogo a luogo). Ma comunque saranno più facilmente pensati e accolti come Latino-Americani. Non a caso Ariana ha potuto riscoprire la sua *Latinidad*, accoglierla mentre ne veniva accolta, viaggiando in Latino-America:

I just thought it was interesting that in the United States because I'm black, a lot of people assume that I'm not Latina. But going in Latin America, people--when I was in Mexico, people thought I was Dominican. Like people don't assume that you're not Latin American. So I think I just felt more connected to Latin America in that way. You know, that my blackness was not something that excluded me from these experiences. (Ariana Curtis, p. 14)

Ancora una volta il contesto pesa. E ancora una volta pesano le scelte, anche se è chiaro che parlando di tratti somatici il margine è in un certo senso minore. È di nuovo Terrell Brown a far emergere in modo spiccato la dimensione elettiva (ed affettiva), nella definizione di sé:

When I came to college, it was the first time I really started to question who the man I was in my skin, being a black and white man, and sometimes I do identify solely as being black, and I guess it changes from the setting I'm in. If I'm in a predominantly black setting, there is a need to kind of affirm my blackness, just because I'm a biracial man, but then again I have it really eliminates the experiences that my mother shared with me, seeing as she is a white, full-white female. But yeah, I guess it is unfortunate that that is something I decide to do, depending on the setting I'm in. But, yeah I guess living in my hometown, being the community man I was, I didn't really have to think about race. And being involved in all three populations, the predominant populations, black, white and Hispanic, there were really no questions of my race or where I fitted in. So coming to college really opened my eyes to some of these larger social inequities around race, around blackness in particular, and so, when I came to college it was definitely

for me a discovery about finding out what that blackness was - my identity as a black man. (Terrell Brown, p. 12)

Non possiamo scegliere i nostri tratti somatici (anche se il nostro apparire varia molto a partire da come scegliamo di esprimerci fisicamente, nella capigliatura, negli abiti, nei modi, ecc.). E soprattutto non possiamo scegliere come le altre persone scelgono di leggere i nostri tratti somatici e il nostro apparire. Dunque, l'identificazione *eteronoma bottom-up* ha senza dubbio un peso enorme su come ci pensiamo, su come indirizziamo la nostra identificazione *autonoma*. Ciò nonostante, sono comunque i singoli a decidere se definirsi in primo luogo a partire dai tratti somatici, a partire dalla nazionalità d'origine o d'arrivo, oppure a partire da tratti - come la lingua - che li accomunano ad altre persone magari anche con tratti somatici diversissimi dai loro e provenienti da regioni che non hanno mai neppure visitato.



CAPITOLO VI FORME DEL RACCONTO

VI.1 Le parole per dirlo

La lingua non è soltanto un mezzo. La lingua dà forma ai nostri pensieri, indirizza la nostra capacità di concettualizzazione e ci permette di comprendere l'altrui mondo interiore – mentre diamo voce al nostro – con più o meno successo.

La natura conversazionale delle storie orali è un tentativo di espressione, comprensione, dialogo tra due persone che hanno almeno una lingua in comune. Non è detto che la lingua in cui l'intervista è svolta sia per entrambe la loro prima lingua, né è detto che il livello di conoscenza di tale lingua o di bilinguismo sia paritario. Tutto questo influenza il corso di una storia orale e la modalità, oltre che la profondità, che contraddistinguerà il dialogo.

Come abbiamo potuto vedere nel Capitolo II, le creatrici e i creatori dell'archivio *New Roots* hanno scelto di dare grande importanza al bilinguismo: con grandi sforzi tecnici ed economici, sono riusciti nell'impresa di dare vita ad un sito con una interfaccia e con molti dei contenuti tradotti sia in inglese che in spagnolo. Tale scelta è espressione della volontà di indirizzare l'archivio non solo agli anglofoni ma anche agli ispanofoni ed in particolare alla stessa comunità *Latina*, essendo uno degli obiettivi quello di preservare le esperienze dei suoi protagonisti, restituendo loro, così, coscienza e “potere” (storia orale come *empowering experience*).

Per quanto riguarda gli *interviewers*, molti appartengono alla comunità *Latina* o comunque hanno un livello avanzato di spagnolo, e chiaramente un'ottima conoscenza dell'inglese che, per tanti, è prima lingua. Ciò ha permesso di svolgere le interviste a partire dalla preferenza linguistica degli *interviewees*, il che, nella stragrande maggioranza dei casi, ha significato avere delle storie in lingua inglese, con numerosi passaggi allo spagnolo o utilizzi momentanei di tale lingua. In una minoranza di casi invece le interviste si sono svolte completamente in spagnolo (raramente con inserti dall'inglese). Questa scelta linguistica crediamo dipenda fondamentalmente da due fattori.

In primo luogo, dipende dall'età media degli *interviewees*, che per la maggior parte sono giovani: ciò è dovuto sia al legame dell'archivio con la popolazione universitaria, sia alle caratteristiche demografiche dell'immigrazione *Latina* in NC e in particolare nelle aree di Chapel Hill e Carrboro (aree anche più generalmente interessante da un'alta percentuale di giovani). Dalla giovane età di molti *interviewees* consegue un probabile apprendimento scolare dell'inglese, oltre che una maggiore facilità ad acquisirlo, vista la costante pratica sin dai primi anni di vita o quantomeno sin dall'adolescenza. Delle storie orali che compongono la sezione dedicata all'*Identity* che abbiamo avuto modo di analizzare in dettaglio, solo alcune di quelle che avevano per protagonisti persone adulte o anziane erano completamente in lingua spagnola.

Altro fattore che può aver causato una preferenza netta nei confronti dell'inglese può essere il fatto che gli *interviewers* non erano necessariamente madrelingua spagnoli o appartenenti alla comunità *Latina*: gli *interviewees* possono aver scelto l'inglese non percependo l'altra persona come parte degli ambiti in cui abitualmente tendono a usare lo spagnolo.

Nelle storie orali di *New Roots* in cui del bilinguismo - inteso come uso che di due lingue fanno "those people who need and use two or more languages (or dialects) in their everyday lives" (Grosjean in Goto Butler 2006, p. 3) - c'è espressione attiva, abbiamo riscontrato fenomeni di *code-switching* di vario tipo: da fenomeni di commutazione (di singole parole come di intere frasi) a fenomeni di mescolanza, o anche entrambi i fenomeni insieme in uno stesso testo. Per commutazione di parole intendiamo l'inserimento all'interno di un testo in una lingua X di singole parole, per lo più, ma non solo, di importanza secondaria come interiezioni, espressioni coda, allocuzioni, espresse in una lingua Y. Per commutazioni di frasi intendiamo l'inserimento in un testo in una lingua X di intere frasi in una lingua Y. La mescolanza invece "coinvolge frequenti cambiamenti di codice interni alla frase in una stessa sequenza di discorso" (Scannavini 1994, 59) e comporta l'interattività tra le due lingue.

Affermare la possibilità del bilinguismo è parte integrante dell'affermazione della propria identità. Esso "simbolizza l'impossibilità non solo dell'assimilazione, ma della riduzione dei molti a uno: fra questi molti bisogna scegliere di volta in volta" (Scannavini 1994, 59). Per lo meno nella comunità *Latina*, tende a non

essere un fenomeno di passaggio limitato ad una prima fase di ambientamento che poi lascia il posto alla dominanza assoluta dell'inglese. Esso tende a rimanere, a persistere, anche tra coloro che non hanno altro che una lontana discendenza latino-americana. Conseguenza e al contempo causa di ciò, è il fatto che il bilinguismo viene ormai considerato come una parte essenziale, irrinunciabile della propria identità da parte di moltissimi *Latinos* e dunque "c'è una tendenza molto definita a considerare come propria espressione piena non lo spagnolo soltanto, né l'inglese soltanto, ma la convivenza di ambedue le lingue" (Scannavini 1994, 60).

La lingua dunque è un elemento culturale centrale dal punto di vista del riconoscimento reciproco e di sé in relazione ad una cultura e ad una collettività, come abbiamo avuto modo di vedere. In una esperienza di immigrazione diretta o indiretta, la lingua d'arrivo rappresenta il nuovo in cui ci si immerge, volenti o nolenti, mentre la lingua d'origine simboleggia e costituisce concretamente il legame con la famiglia, l'infanzia, il passato, le radici. In una situazione di questo tipo pensiamo alle pressioni sociali, affettive, ufficiali che si possono ricevere in relazione all'una o all'altra lingua: cosa può significare per un padre immigrato avere bisogno del suo bimbo cresciuto nel paese d'immigrazione per farsi capire da un funzionario statale; cosa può significare per una nonna non riuscire a parlare con sua nipote; cosa può significare per un giovane mettere da parte la lingua della mamma per essere più accettato dai coetanei; cosa può significare per una donna adulta trovare una persona che parla la sua stessa lingua in un esercizio commerciale; cosa può significare per delle persone lontane dai luoghi in cui sono cresciute ascoltare un servizio religioso nella lingua parlata dai loro cari. Potremmo fare moltissimi esempi. Il punto è che la dimensione linguistica è pregna di significati identitari.

Ci sembra che i casi di *code-switching* siano particolarmente simbolici di tale ricchezza. Ma quali sono le ragioni principali per tale uso delle lingue?

Una delle motivazioni fondamentali per cui i protagonisti delle storie orali scelgono di inserire in un discorso in lingua inglese dei termini in spagnolo è per parlare di cose che ritengono troppo *cultural-specific* per essere tradotte.

There's a difference between dating and actually being someone's boyfriend and girlfriend, or partner. It's a more formal difference between just seeing other people and figuring out who you want to date formally. It's called to declare one's self -- *declararse*. When you are dating someone in Mexico, at least from what I've seen, you declare yourself when you say, "I want to be your girlfriend" or "I want to be your boyfriend." It's usually, "I want to be your boyfriend" or "I want you to be my girlfriend" or however. "I want to date you." And the other person says, "Okay," or "No." But then here it's kind of weird, and I've seen that, especially in college where it's blurry and people never really know what's going on. And people don't communicate, which is what I have seen and it's kind of an issue and I don't like it. (Adriana Iturbide, p. 27)

Adriana sente di dover usare un termine in spagnolo, *declararse*, per indicare l'atto di definire esplicitamente il desiderio di iniziare ad avere un certo tipo di relazione amorosa esclusiva. In inglese, in realtà, è assolutamente corretto dire "to declare yourself" nel senso di parlare dei propri sentimenti e proporre di iniziare un certo tipo di relazione; oppure si parla di *defining the relationship* quando la relazione è già iniziata e si vuole capire come definirne le regole, la tipologia, ecc. Esistono addirittura delle abbreviazioni per descrivere la stessa attività (*DTR* o "to have the talk"), il che dimostra che, evidentemente, è pratica comunemente accettata come parte della relazionalità amorosa anche negli USA. Ciò nonostante Adriana ha bisogno di ricorrere ad un termine proprio della cultura messicana, operando una commutazione. Perché? Sicuramente per descrivere con precisione ciò di cui sta parlando, ma anche perché vuole darci il senso di una differenza culturale, di mentalità, più che di una differenza semplicemente linguistica. E, come emerge dalle ultime righe dello stralcio, c'è da parte di Adriana al contempo un sentirsi distante, infastidita e frustrata, e un volersi distanziare da un modo di gestire le relazioni che non condivide. In realtà il problema che pone alla fine sulla mancanza di comunicazione nelle relazioni non è certo relativo soltanto alla cultura americana. Né la soluzione a tale mancanza è riducibile al "dichiararsi". Ma Adriana scegliendo di usare il termine *declararse* e di presentarlo come intraducibile, prende una posizione più generale, che va al di là del semplice uso linguistico di una parola.

La discussione sul perché utilizzare un termine spagnolo in un discorso in inglese è esplicita nella storia orale di Katelyn, grazie ad una domanda di Antonio che in questo caso troviamo nei panni dell'*interviewer*.

KR [interviewee]: (...) I think she feels like our mom just likes me more, which is not true. She just has rifts with my mom more than I do because she's there and she's a little bit sassy. I'm not sassy. I'm not like *atrevida* like that. She say something to my mom, like why did you say that? That's not a good idea, why would you do that? (...)

AA [interviewer]: (...) it's very curious that you used the word *atrevida*, in Spanish, about your sister she's saying something she's not supposed to say according to you. Why would you use the word in Spanish and not something in English?

KR: Wait.

AA: You said something very out there, she has audacity to say something, but you used a word in Spanish, which was very curious of you to use. Why would you use a word in Spanish and not in English to express the same?

KR: I don't know. I just feel that there's some words in Spanish that explain stuff – they don't, there's not word for English for them. I know that audacity is kind of the word, but it's not the same thing. There are some words, like *desesperada*, too I feel that's not a word for like it's anxious but like not really anxious; you know. I don't know. I feel that sometimes Spanish is better expressing like emotions, better than English just that English is sometimes *ehh*. (Katelyn Robalino, pp. 21-23)

Innanzitutto notiamo come Katelyn reagisca in modo sorpreso, confuso, alla domanda di Antonio: è chiaro che non si ricorda di aver usato una parola in spagnolo, non ci ha fatto caso. Il che denota una certa familiarità con il *code-switching*. Non è qualcosa su cui ha ragionato a freddo, le è venuto spontaneo, naturale.

In secondo luogo ci sembra interessante la spiegazione che ne dà, una volta sollecitata da Antonio a soffermarsi su questo fenomeno di commutazione. Ci sono parole per cui non c'è una corrispondenza esatta da una lingua all'altra. In effetti, quasi sempre una parola ha molteplici accezioni e capita frequentemente che ogni accezione corrisponda a parole diverse in un'altra lingua. Per questo si

dice che il lavoro di traduzione implica una scelta che a volte può tradire almeno in parte il significato complessivo dell'originale. Il traduttore si trova a scegliere tra più accezioni di uno stesso termine che, nella lingua d'arrivo, non sono racchiuse in un'unica parola ma in molte. Andiamo al caso specifico: Katelyn descrive la sorella come *atrevida*. Si noti che, prima di passare allo spagnolo, tenta l'uso di un termine inglese, *sassy*, il quale evidentemente non la convince del tutto. Infatti *sassy* ha un'aurea molto più negativa di *atrevida*, che può essere tradotto con *sassy* o *insolent*, ma anche con i positivi *bold*, *daring*, *adventurous*. Se consideriamo l'assieme della discussione ci appare quindi evidente la ragione per cui Katelyn non può limitarsi a *sassy* ed ha bisogno di ricorrere allo spagnolo *atrevida*: sta parlando della sorella, di una persona a cui vuol bene, con cui ci sono piccole gelosie o motivi di competizione (l'affetto della mamma), ma per cui prova anche amore e stima. E sente evidentemente di dover esprimere questa contraddittoria complessità in come la descrive: pertanto ha bisogno dello spagnolo.

L'altro esempio linguistico di una parola "intraducibile" in inglese secondo Katelyn è pure molto interessante, così come la spiegazione più generale che ne trae: *desesperada* non è semplicemente *anxious*, dice, aggiungendo che il problema per lei è usare l'inglese per parlare delle emozioni.

Torna in modo diverso il disagio provato da Adriana. La lingua madre viene percepita come lingua dell'intimità, e dunque della sfera sentimentale (*desesperada*, *declararse*) e del mondo interiore (*atrevida*), poiché è la lingua che si è appresa affettivamente, ovvero tramite la relazione di cura amorosa con la mamma, e poiché continua quasi sempre ad essere la lingua che le persone usano in ambiti intimi, al contrario della seconda lingua, solitamente appresa a scuola e utilizzata anche in situazioni pubbliche, ufficiali, lavorative, formali, ecc.

Azul ne è perfettamente consapevole: sarà anche un ibrido culturalmente, ma non c'è dubbio che quando si arrabbia è lo spagnolo ad uscirle di bocca: "I see myself as a hybrid, and then I have my moments where I am very much Argentinian. That's what I feel.", ed ecco il suo esempio: "If I'm angry, I speak in Spanish, if I'm upset, I speak in Spanish. My first instinct is to speak my first language. And I feel that's, language has always been very important to me, and that's kind of how I first self-identify, is the language I speak." (Azul Zapata, p.

13). Interessante il collegamento duplice che opera tra la sfera emotiva e la lingua spagnola prima, e tra la lingua spagnola e la *self-indentification* dopo. Tutto torna, infatti più tardi nella storia affermerà che l'identità in fin dei conti è "about what you feel" (Azul Zapata, p. 14).

Per avere un'ulteriore riprova di questo legame tra spagnolo come lingua madre e dimensione sentimentale e interiore, vi proponiamo tre stralci della storia orale di Alejandro X, ragazzo *undocumented* che sogna di diventare dottore ma vive nell'incubo di perdere tutto e di dover rinunciare a ciò che desidera per via del suo status. Dal punto di vista linguistico, in questo caso non siamo semplicemente di fronte a degli inserimenti di parole spagnole, ma a dei veri e propri fenomeni di mescolanza, in cui la riflessione di Alejandro o il suo scambio con l'*interviewer* passano improvvisamente dall'inglese allo spagnolo e rimangono in quest'ultima lingua a lungo.

Alejandro: (...) They think that everyone who is here illegally is a bad person, but that's not true.

LH: So do you think you have to prove yourself a lot more than other students here?

Alejandro: Yeah, well I don't think I have to prove to anyone. The biggest challenge is with me. It's me, I have high standards. I've always [pause] asked myself a lot--.

LH: Asked yourself...?

Alejandro: *Me pongo metas [pausa] como te dijere, grandes—. Me pregunto mucho a mi mismo, como por ejemplo en una clase que hay veces es difícil y me cuesta trabajo entender. Como en una clase de ciencia que es difícil. Pero digo no porque es difícil no--, solo tengo que poner mas esfuerzo y me voy a los extremos y trato de--.* Not just because it's a hard class I'm going to give up, *no, tengo que echarle mas ganas. Me va a costar trabajo entonces yo mismo me digo "tienes que ponerle esfuerzo porque esta oportunidad no la tiene cualquiera."*

LH: *Claro, te entiendo. [El entrevistador se rie un poco]*

Alejandro: Do you know what I mean?

LH: *Si te entiendo, empujarse no.*

Alejandro: *Empujarse porque mucha gente aqui dice "hay es dificil, ugh I just need to get a C to pass."* I'm just not that kind of person. It's like oh it's a C and a C is not me. I just think my situation has [pause] made me a little more mature at an earlier age. I think differently from other college kids who are just trying to pass by, I don't because once again it comes back to proving people that sometimes we have more motivation than other people do. (Alejandro X, pp. 13-14)

Alejandro sta parlando della società, di quello che pensa la gente, di come chi è nella sua situazione deve sempre provare di essere migliore di quello che la gente si aspetta. Poi cambia direzione e inizia a parlare della sfida più grande, che è la sfida con se stesso. Vuole raccontarci quello che chiede a se stesso, e ciò significa addentrarsi nelle riflessioni che fa tra sé e sé ogni giorno, per farsi forza, per costringersi a non mollare... vuole farci entrare nel suo mondo interno ma non può accompagnarci con l'inglese, abbiamo bisogno di cambiare imbarcazione, di proseguire il cammino con lo spagnolo, perché molto probabilmente è in questa lingua che riflette tra sé (mentre con la gente che pensa male di lui si deve relazionare in inglese).

Una piccola nota linguistica: le lingue non solo si intrecciano ma si contaminano anche nel discorso di Alejandro. Sebbene nel *transcript* appaia la frase "mucha gente aqui dice", in realtà nella registrazione si percepisce chiaramente "mucha gente aqui DICEN": Alejandro nel passare rapidamente da una lingua all'altra finisce per applicare le regole grammaticali dell'inglese allo spagnolo, infatti in inglese alla parola *people* avrebbe seguito un verbo al plurale (*say*), anziché al singolare (*says*) come invece è corretto dire in spagnolo (*dice*, non *dicen*). Siamo di fronte a un *language transfer* di tipo negativo.

Alejandro: (...) So it comes back to the state laws and it's very difficult; so I need to talk to people about it. It's just really—I have heard of the cases about people going to college for undergrad as undocumented individual, but I haven't heard of a lot of people going to grad school as an undocumented. Do you know what I mean? So I'm really frustrated because I don't know what to do.

LH: So you have no plans as of right now?

Alejandro: Well I applied to a program at UNC, a one year medical program. No it's not medical school, but it's with the medical school and it's only for one year. It's a radiology program and I got an interview, I'm just waiting to hear back from them. I just did that because I don't want to just stay without doing anything because I want to be doing something with my life. So it is really frustrating because I don't know what to do.

LH: So where is your frustration coming from, is it more of your status or is it your grades?

Alejandro: No, not my grades. I have good grades. *Como te dire, es como [pausa] pensar—es un duda que tienes. Es decir aplico a la escuela pero nos sabes que respuesta vas a recibir. No se si me entiendes?*

LH: *No, sí te entiendo.*

Alejandro: *Es como muy [complejo], muy a lazar. Es como si todo es a la suerte. Es como que okay I'm going to apply to ten schools or five and if I hear back from one of them I'm going to be very surprised. You know what I mean? So my chances are very small. And if I apply I'm going to apply to private schools since it's harder to get into public schools because of the money and because the government is more in control. (Alejandro X, pp. 16-17)*

Anche in questo caso, finché il discorso rimane sul fare, sugli aspetti più di attività e di relazione con il mondo esterno, l'inglese è sufficiente. Ma quando Alejandro deve parlare dei motivi intimi della sua frustrazione, quel senso di incertezza, quella impossibilità di guardare al futuro come una strada da costruire e quella costrizione a pensarlo invece come qualcosa di cui si è in balia, l'inglese non basta più, si sente incerto, preferisce passare allo spagnolo.

LH: (...) You said that you are considering if something doesn't happen to go back to Mexico, so in the end what was your hard work towards? How do you feel about that?

Alejandro: Well I don't think it's a waste of time because either way I am getting my diploma and it's not like I wasted eleven years in this country. How many people would want to have that degree and if going back to Mexico that degree is worth a lot because a U.S. degree in any country reflects a lot. In that sense I am not--. *Pienso en las cosas malas, pero despues pienso en las buenas y digo*

esto no es el fin del mundo. Me da miedo en el sentido que ya te dije, que no estado allí por once años, no conozco a nadie. Pero es mi país, hablo español, se de la cultura mas o menos y llevo un diploma de este país. Entonces me frustra de que no puedo usarlo en este país porque aquí es donde quiero estar, pero siento que no perdi mi tiempo aquí. Imaginate si me voy a Mexico despues de once años y no he hecho nada, entonces si, es como que hice once años en este país.
(Alejandro X, p. 22)

Pensare alle cose buone e a quelle cattive, avere paura, provare frustrazione, immaginarsi in un altro paese, il proprio paese, un paese straniero: quando la domanda è “how do you feel?”, la risposta è immancabilmente in spagnolo.

Nonostante il legame fortissimo che emerge nelle storie tra l'utilizzo della lingua spagnola in quanto lingua madre e la sfera emotivo-sentimentale, all'interno della comunità *Latina* non è scontato un riconoscimento a partire dalla lì, sebbene sia il motivo identitario d'unione per eccellenza.

La percezione di Natalie è che la lingua spagnola non è un motivo sufficiente a giustificare una identità comune, perché ci si capisce anche, in effetti, ma il vocabolario è molto diverso, troppo diverso: “what is it that really unites us besides the language of Spanish? And even though it's all Spanish -- maybe the dialects aren't as different, but there are, sort of, the different terminologies used within, you know, a Mexican person speaking Spanish versus a Cuban person speaking Spanish. It's very different. Not that you can't understand each other, but it's very different.” (Natalie Borrego, p. 8). La struttura della frase “a Mexican person speaking Spanish versus a Cuban person speaking Spanish” ci dice tutto della logica contrappositiva tra nazionalità che Natalie sceglie d'avere anche in relazione alla lingua. Lo stesso tema suscita in Azul, argentina naturalizzata, più che competizione e divisione, un senso di distanza e solitudine: lo spagnolo, come abbiamo visto, è per lei la principale fonte di *self-identification*, ma non uno spagnolo qualunque, il “suo” spagnolo. Per il resto, la dimensione linguistica le pare anch'essa soprattutto espressione delle differenze con gli altri *Latinos* (non argentini), e dunque fattore che amplifica il suo senso di solitudine anziché attutirlo.

It was kind of lonely because I didn't have anyone to share it with. Even my little brother now, I mean he grew up in a hybrid household--we only speak Spanish at home-- but you were surrounded by American culture all the time. It was just a little bit lonely because no one really understood and we lived in very small towns and not a lot of South Americans were there yet. There was plenty of people from Mexico, Guatemala, Honduras, that kind of area. But not South America, where our cultures are a little more similar. Or, I don't think I--unless our family came to visit, I wouldn't hear 'my Spanish' being spoken, um, so it was just a little bit lonely and people not understanding, that kind of shaped— (Azul Zapata, p. 7)

Interessante l'uso del verbo *understanding* che già avevamo trovato in Natalie contraddittoriamente (“Not that you can't understand each other”, aveva detto lei, e questa doppia negazione rappresenta bene la direzione del discorso di Natalie). Azul, sebbene il tema in quel passaggio sia la lingua, usa il verbo *understanding* in senso più generale. Azul propone nei fatti un collegamento tra l'incapacità di comprendersi a livello linguistico e l'incapacità di comprendersi a livello umano: “I wouldn't hear 'my Spanish' being spoken, um, so it was just a little bit lonely and people not understanding”. E l'incomprensione c'è sia con altre persone che parlano spagnolo ma non argentino, sia quando i sudamericani non sono molti: “It was just a little bit lonely because no one really understood and we lived in very small towns and not a lot of South Americans were there yet.”. Secondo lei non ci si capisce, o almeno non ci si capisce veramente (“no one *really* understood”). Come era stato prima con Adriana e il comunicare nelle relazioni umane, un problema umano viene connesso e spiegato in termini di distanze culturali.

Altro aspetto interessante che emerge nella riflessione di Azul è quello della solitudine che sente all'interno della sua stessa famiglia, a causa di differenze di esperienza migratoria e dunque anche di relazione con la lingua di provenienza e la lingua d'arrivo: “It was kind of lonely because I didn't have anyone to share it with. Even my little brother now, I mean he grew up in a hybrid household”.

Sono molti i casi in cui la relazione con le lingue è diversificata anche in famiglia, per via di aspetti legati alla modalità e ai tempi di apprendimento, all'utilizzo

pratico che se ne fa, ma anche ad aspetti direttamente connessi alla sfera identitaria e affettiva.

Le differenze generazionali pesano particolarmente. Sia tra generazioni anagrafiche, perché di solito chi è più adulto trova più difficoltà nell'imparare una nuova lingua, sia tra generazioni d'immigrazione: pure tra gli stessi giovani figli di una famiglia *Latina*, è frequente trovare sia ragazzi un poco più grandi che hanno passato i primi anni di vita in un paese latino-americano, imparando lo spagnolo come prima ed unica lingua, per poi adottare l'inglese una volta immigrati negli USA, sia i loro fratelli piccoli *U.S. born* – dunque seconda generazione – che, al di là delle mura familiari, si ritrovano già immersi in un ambito linguistico anglofono. L'esperienza linguistica e il legame con il paese di provenienza sono, in questi due casi, molto diversi, e ciò può generare distanza. È il caso di Azul con suo fratello, e di Valentina con sua sorella *born in the U.S.*, che si rifiuta categoricamente di imparare la lingua che con tanta difficoltà i suoi parenti stanno a tutti i costi cercando di mantenere viva (Valentina Rivadeneira, pp. 19-20).

Katelyn invece testimonia i problemi comunicativi tra generazioni anagrafiche:

AA: Do you feel that the reason you don't involve them a lot is because you have different educational backgrounds?

KR: I feel like that with my dad sometimes, I guess more with my dad because like I said he only--. Like I said, English is his second language. I feel like it's harder to communicate with him sometimes and I do speak Spanish it's just that I'm not used to speaking it all the time any more, like I use to, which is really bad because I need to practice. I think with my mom it's a little different because she did go to college and has seen a little bit what college life is like. So sometimes I feel that I can talk to her a little bit more about stuff. (Katelyn Robalino, p. 13)

Il punto di vista delle persone più adulte o anziane, come è il caso di Teresa, non è molto diverso, le sofferenze e le preoccupazione sono simili, la percezione della centralità della comunione linguistica per mantenere l'unione familiare anche. Forse più accentuato è il desiderio che la famiglia continui a preservare la tradizione con tutto il portato identitario che ne consegue (Teresa Tomacho Cardenas, pp. 17 e 20).

Il tono dell'anziana Teresa è di rimprovero verso i nipoti, giovani "a rischio di americanizzazione". La risposta delle nuove generazioni è spesso il senso di colpa e la sensazione di essere sempre in difetto, culturalmente e dunque affettivamente. Pensiamo a Isabel che si rammarica di non esercitare abbastanza la lingua spagnola (Isabel Hernandez, p. 23), o a Katelyn che più volte usa il verbo *should* in relazione alla lingua: "it makes me sad, I should practice more" (Katelyn Robalino, p. 24). Il racconto che ci fa del suo rapporto con inglese e spagnolo è esemplificativo della gravidanza sentimentale e identitaria di tale aspetto, contraddizioni comprese. Emerge un senso di grande tenerezza, mista a vergogna e senso d'umiliazione, dalla sua descrizione del padre che, non essendo mai riuscito a imparare l'inglese, è costretto a comunicare a gesti quando si reca negli esercizi commerciali, cercando impacciato di far sì che si noti il meno possibile. La rabbia si distingue chiaramente nelle parole di Katelyn quando racconta delle discriminazioni subite a scuola, da cui la madre ha cercato in tutti i modi di proteggerla. La gioia è percepibile nelle descrizioni dei viaggi in Ecuador per andare a trovare la famiglia allargata, o delle tante amicizie costruite nella comunità *Latina* di New York, quando viveva lì: lo spagnolo è per lei, anche e soprattutto, affetti. Ciò non di meno, improvvisamente compare una dimensione di dovere, non solo con il verbo *should*, ma anche con il termine *forced*: *she was forced to use it*, per questo lo sa e continua a saperlo, e così dovrebbero fare i genitori con la sorella piccola che non lo parla quanto lei, metterla in una situazione in cui è "costretta" a ricorrere allo spagnolo.

Gli argomenti complessi da affrontare sentimentalmente nelle interviste sono molti, perché i protagonisti non si limitano mai a discorsi astratti, parlando di sé, della propria vita, dei propri cari, in modo anche molto intimo. Ascoltando le storie orali è fondamentale lasciarsi guidare dal tono e dal ritmo della voce, aspetti molto indicativi per cogliere appieno il significato di una frase, o la centralità di un certo argomento, o ancora la contraddittorietà di una riflessione a proposito di un tema.

I *transcripts* restituiscono tutto questo mondo solo relativamente, tramite segni di interpunzione, trattini, o indicazioni messe tra parentesi quadre. Pertanto per

noi è stato essenziale considerare sempre tutte le storie orali che abbiamo analizzato nella loro natura orale e quindi ascoltando in prima persona la voce e le sue movenze, senza accontentarci mai della trascrizione.

È stato così che abbiamo potuto percepire distintamente tutto il significato che emergeva dai silenzi, dalle pause, dalle incertezze, dalle accelerazioni nella voce di alcuni protagonisti.

Abbiamo detto di quanto il tema delle relazioni familiari sia complesso, anche per come si intreccia con il senso di sé, dalle radici al futuro. La voce di Valentina che si rompe a tratti, che avanza decisa e poi indietreggia improvvisamente, optando per un altro sentiero, mentre parla delle scelte dei genitori, ne è una riprova.

But coming here, you come with nothing, and you don't come -- I mean you come with your degree, but you know you can say -- my dad you know, he was a great civil engineer in Ecuador, and you know wow, you know, this and that. And then you come over here, and you just don't have anything so there's -- you really have to start over from like just the bottom. And so that, that, that allowed -- I mean, that, I mean allowed me to grow in a way because I had to kind of step up even when I was like in fifth grade and take care of my sister while my parents were working. So I mean I think in a way, not that -- not that, you know, there's a resentment there between them because I would never under -- you know, under-appreciate what they did for me because I mean they had a lot of sacrifice. They had to pay, they had to pay like -- they had to do so much for us, and they had to make so many sacrifices for us (...).
(Valentina Rivadeneira, p. 14)

In tante storie troviamo i racconti della trasformazione radicale che dal punto di vista socio-economico vivono gli immigrati: mentre in America Latina una laurea presa negli USA è oro, arrivando negli Stati Uniti qualunque titolo accademico preso altrove è carta straccia. Così succede spesso che le donne smettono di lavorare e rimangono a casa a crescere i figli, o che, più in generale, ci si ritrovi tutti inevitabilmente a svolgere le mansioni più umili, facendo anche più turni – perché ovviamente sono lavori pagati malissimo – e dunque finendo per essere a casa pochissimo. Vedere i *Latinos* adulti sempre negli stessi ruoli lavorativi pesa molto sui giovani che, nell'immaginare il proprio futuro, nello scegliere i propri

sogni, devono fare i conti con un immaginario e degli stereotipi che hanno un'influenza molto concreta nella società. Come si relaziona Valentina a tutto questo? Le incertezze e le ripetizioni del suo discorso sono espressione della grande difficoltà emotiva che vive: da un lato non può fare a meno di lasciar trapelare le sofferenze che la scelta di emigrare (una scelta fatta dai suoi genitori, attenzione, non da lei), ha comportato, o la rabbia per l'assenza nella vita quotidiana, che l'ha messa nella condizione di dover in qualche modo rinunciare alla propria infanzia, per crescere in fretta e prendersi cura della sorellina; dall'altro lato però c'è un essere consapevole delle sofferenze e dei sacrifici che in primis i suoi genitori hanno dovuto accettare, e si sente, nel ritmo e nel tono della sua voce, un desiderio di proteggerli, di dire e di pensare solo bene di loro. Alejandro X, ragazzo *undocumented* dalla cui storia già abbiamo avuto modo di proporre degli stralci, svolge una riflessione molto intensa, in relazione al suo status e a ciò che comporta in termini di vita presente e possibilità future. La complessità del discorso è racchiusa nelle sue parole ma forse, ancor più, nei suoi silenzi, nelle sue pause. Gli stralci proposti prima dalla storia orale di Alejandro sono esemplificativi non solo del *code-switching* ma anche del ritmo interrotto che caratterizza la sua riflessione. Ve ne proponiamo altri due brevi, ma, a nostro giudizio, particolarmente significativi.

LH: With the whole law situation, how did you feel about the Dream Act which didn't pass last year? How was that for you?

Alejandro: Really frustrating. Like when I hear about the Dream Act, I don't even like to get into it because it's like- [pause] it's a dream, it's an ideal. I don't see it passing anytime soon. (...) I don't really like to get my hopes up. [Pause] Like I said I'm a type a person who—most of the time when I have had surprises I never expected them to happen. (Alejandro X, pp. 17-18)

LH: So are you determined that if something doesn't happen within the next year or so you are going back?

Alejandro: I am going back. [Pause] It's scary because like I said, it's like going to a new country. Just imagine you going to Venezuela. (Alejandro X, p. 21)

La prima pausa è un momento di raccoglimento, per prendere coraggio. Parlare del *Dream Act*, che permetterebbe agli studenti *undocumented* di smettere di vivere nell'ombra, è un tema doloroso, perché le speranze riposte in esso erano grandi. Adesso immaginarsi il futuro è molto più difficile per Alejandro. Dunque ha bisogno di un attimo per raccogliere le forze prima di pronunciare una parola che per lui è sempre più difficile, sempre più irraggiungibile... "I don't even like to get into it because it's like-[pause] it's a dream".

La seconda e la terza pausa sono invece momenti in cui Alejandro cerca di convincersi ancora una volta di ciò che ha appena detto. "I don't really like to get my hopes up. [Pause]": sperare poco, sperare meno, contenere la speranza, che ostinata tenta sempre di sfuggire al nostro controllo, e di volare su; ma quello che Alejandro prova a fare è contrario all'umano, alla spinta inevitabile, irrefrenabile, che hanno gli esseri umani nel pensare al futuro e nel cercare di vivere meglio (e una vita migliore comincia dall'immaginare una vita migliore; è la speranza a permettere alle persone di sopravvivere alle situazioni più atroci), chi è Alejandro per fermare tutto questo? E infatti ha bisogno di prendere fiato, di fermarsi, di ascoltare ciò che ha appena detto, di ripetersi che è vero, e poi di ripeterlo anche a noi, con altre parole. Pausa dal valore simile a questo, è la terza ed ultima (di questi esempi): "I am going back. [Pause]". Tornare indietro, nel paese che ha lasciato quand'era piccolo, equivale a gettare la spugna, a rinunciare ai sogni coltivati in primis dai suoi genitori, a smettere di avere speranza e accettare di dover ricominciare (quasi) da zero, altrove. Lo cogliamo nel vivo di questa riflessione difficile sul suo futuro: sembra aver deciso per una delle possibilità, andarsene, ma la pausa che segue l'affermazione ci dice della sofferenza e di quanto è ancora un processo aperto e dai destini non scontati.

Una storia dal ritmo peculiare e particolarmente significativo è quella di Antonio: "In Mexico, I'd really - I would like to - when I went back to Mexico I didn't really say that I was Mexican - Mexican-American, but I really prevented those types of conversations because I know it can be confusing to talk about something you don't feel comfortable talking (...)." (Antonio Alanís, p. 5). Comincia la frase tre volte tutte e tre le volte in modo diverso, cercando la forma migliore, ma soprattutto la forza di proseguire. Al terzo tentativo, dopo una incertezza

ulteriore nel pronunciare le odiatissime *labels* (*Mexican - Mexican-American*), il discorso apparentemente si scioglie ma in realtà soltanto per proporre la fine: è un discorso che in effetti non ha piacere a fare. Prova a farlo presente parlando al passato (“I really prevented those types of conversations”), ma poi ammette più decisamente che è un fastidio che permane tuttora (“it can be confusing to talk about something you don’t feel comfortable talking”), sebbene il giro di parole che sceglie sia un modo per parlare delle proprie difficoltà indirettamente.

Il ritmo del discorso continua ad essere rotto, e ad incepparsi: Antonio propone ipotesi di cui non è convinto, cerca strade assertive ma si ritrae continuamente. È la confusione l’unica cosa di cui sembra essere convinto: “AA: (...) And many, many other terms that I’ve heard. But we’re all – there’s just a huge difference in acceptance of or rejection or... JH: So there may not be necessarily one thing that you could just say this is what most people do? AA: Yea, so it just depends. Maybe it’s because of – they’re not – they haven’t studied what this means, so they don’t – I just, I don’t know, many, many things.” (Antonio Alanís, p. 12). Nessuna delle strade di lettura identitaria che gli vengono proposte nella società (e nell’intervista) lo soddisfano: non si sente adatto a certe *labels*, e al contempo non sente che sono davvero adatte a lui. Per questo continuamente si blocca, riformula, mette avanti la confusione. Finché, ad un certo punto del discorso, il ritmo prende il volo, diventa più rapido, il flusso emotivo lo sostiene, è un crescendo. È il momento in cui Antonio intuisce che c’è un’altra possibilità o si fa coraggio e decide di proporla, di asserire con passione ciò che vorrebbe davvero: “I just didn’t feel comfortable being Mexican at that time. I really didn’t think about being an American at that time either – maybe just a person, you know, a person without any labels. And that’s sometimes what I like to think about. Many times I say, well this is so confusing, why can’t I just forget about this and be a citizen of the world. A citizen of the US, that would be, like, it. And just forget about it.” (Antonio Alanís, p. 14).

VI.2 Storie di vita

Ogni storia orale è una finestra su un mondo intero. Un intero mondo interno, pieno di ricordi, speranze, persone, dubbi, convinzioni. Un intero mondo interno, di fronte al cui ingresso ci accompagna modestamente l'*interviewer*, attraverso domande che consentono al *interviewee* d'aprire squarci di visuale su di sé. Ma nell'ascolto intimo di una storia, non si conosce solo un individuo. Perché un individuo non è mai solo se stesso. Un individuo è relazioni e gruppi umani. Ragion per cui ascolto dopo ascolto, storia dopo storia, è possibile intuire verità collettive, pensieri e percezioni, approcci e tendenze proprie non soltanto di un io, ma della sua famiglia, della sua comunità, della società in cui è immerso e che, per quanto possa essere precario il suo stato in essa, contribuisce a conformare.

La dimensione sociale entra nei modi più variegati nelle storie orali, dalle forme di identificazione collettiva come la musica, il cibo, gli usi e costumi, fino alle conseguenze che leggi e scelte istituzionali hanno sulla vita delle persone. Ciò che accade nel mondo e nella società americana influisce direttamente sul corso dell'esistenza di chi è protagonista delle storie, e nelle storie questo spesso emerge. Ma come si dà l'intreccio tra esistenza individuale e sociale, ovvero tra storia di sé e storia collettiva? Riprendiamo la riflessione di Trevor Lummis, storico orale che, a questo proposito, offre una visuale assolutamente illuminante. Per Lummis "individuals are bound to experience history as biography". In effetti "it seems that most interviews are a mixture of public and private chronology but that on the whole the first is used only where it impinges on the private.". Pertanto le "narratives tend to be separated into periods on the basis of personal and familial events", e il "public intrudes mainly where events force a change in private experience as when war forces in occupation, family separation, and geographical movement" (Lummis 1998, 276).

La visuale proposta da Lummis è perfettamente riscontrabile nelle storie orali da noi analizzate. Pur essendo "histories", la Storia con la S maiuscola entra nei racconti di sé e della propria vita solo quando è funzionale alla storia personale: gli eventi storici, sociali, collettivi, ci sono ma nella veste di eventi autobiografici, di eventi vissuti da una certa prospettiva individuale, e ci sono se, e solo se,

hanno avuto un ruolo nella direzione che ha preso la storia del sé, poiché rimane sempre e comunque quest'ultima al centro del discorso.

L'ultima specifica di Lummis è particolarmente interessante (“public intrudes mainly where events force a change in private experience as when war forces in occupation, family separation, and geographical movement”), visto che fa riferimento esplicitamente anche a un cambio enorme nella vita di un individuo come una esperienza di emigrazione/immigrazione. La storia di Daniel Correa esemplifica perfettamente il discorso di Trevor Lummis:

Colombia in the early 90s, late 80s, it was a dangerous place. Like drug campaigns, and Pablo Escobar, and many drug cartels, so my mom was a journalist at those times. One reason she told me we came to this country was because, she got a threat from the rebel forces over there (...), and they threatened us, I guess threatened my mom, I guess it was a minor threat, but to this day, they are still in Colombia. They are not as violent as they used to be, but they still use terrorist tactics, and they kidnap important people in Colombia, and my mom didn't want to take that risk, and yeah that was one reason why we came here. She asked for political asylum and they gave it to us, and we got to this country. Before that, my dad he actually came to the US, because my uncle was already in, in Delaware. So my dad came to the US and started working with him. And soon, the threat happened, and we decided to move over here. (Daniel Correa, p. 12)

DC: (...) I guess in Colombia there, Escobar targeted a lot of people in politics within the government. My mom wasn't in the government, but she was very involved as far as interviewing goes. And during that time, just randomly, Pablo Escobar hid bombs throughout the city. He would just kill innocent people like that.

LA: During any of those times, did you ever feel unsafe?

DC: No I never felt unsafe in Colombia. The thing was, I was born, and three months later they killed Pablo Escobar. I never really felt unsafe, because he was killed, but at the same time after that, (...) so they were still doing their thing. Like throughout the years, a lot of things happened, but I was not actually concerned about my safety (...). (Daniel Correa, pp. 19-20)

Il padre di Daniel è emigrato negli USA per lavorare prima che la madre e lui stesso lo raggiungessero. Dunque Daniel avrebbe potuto cominciare da lì a raccontare le vicende che lo hanno portato a vivere negli USA ma non è la via per cui opta. Il suo racconto, sin dall'inizio, si concentra e dà grande spazio agli eventi di storia contemporanea legati al traffico di droga e ad un personaggio come Pablo Escobar: la motivazione per cui lui e la madre hanno lasciato la Colombia sono state le minacce fatte dalle bande criminali alla donna, giornalista impegnata a raccogliere testimonianze contro uno dei più noti trafficanti di cocaina di tutti i tempi. Di fronte a tutto questo la vicenda del padre, che va a lavorare negli USA appare come un inciso del tutto secondario.

Ed è interessante notare quanto per Daniel è importante collegare gli eventi della storia colombiana contemporanea alla sua vita, a lui personalmente, perché da questa prospettiva Daniel li ha necessariamente pensati. "They kidnap important people in Colombia, and my mom didn't want to take that risk, and yeah that was one reason why we came here. She asked for political asylum and they gave it to us, and we got to this country": da questo passaggio (parte del primo esempio proposto), sembra che Daniel abbia vissuto tutte le vicende da protagonista, ("that was one reason why we came here"; they gave it to us, and we got to this country"- corsivi miei). È soltanto andando avanti ad ascoltare che, un po' sorpresi, noi così come pure l'*interviewer*, scopriamo che in realtà Daniel era un infante di appena tre mesi quando, nel 1993, Escobar è stato ucciso, (ma ciò nonostante, il paese ha continuato ad essere molto pericoloso, e quindi la madre ha deciso di chiedere asilo negli USA). La sorpresa dell'*interviewer* è chiara dalla domanda che porge a Daniel: "During any of those times, did you ever feel unsafe?". Domanda alla quale Daniel inizialmente risponde proponendo lo stesso punto di vista sulla situazione colombiana, quello di un adulto o quantomeno di un giovane consapevole. Alla fine però ammette che in effetti "The thing was, I was born, and three months later they killed Pablo Escobar". Ammette di non aver potuto essere così protagonista degli eventi storico-sociali di quel periodo come ci aveva inconsciamente fatto credere. Ma comunque si mantiene assolutamente al centro della storia, si noti infatti la costruzione della frase, per cui sembra quasi che ci sia un qualche tipo di legame causa-effetto tra la sua nascita e la morte di Escobar. Tutto questo non succede perché Daniel è una

persona particolarmente presenzialista o autocentrata ma semplicemente per ciò che magistralmente ci spiega Lummis: “individuals are bound to experience history as biography”.

I actually became a citizen in 2011 so it's been three years already and it feels like it was one year. But, I guess, if I were to travel to a different country I would definitely include the U.S. It would be wrong to say that I lived my entire life in Mexico because I was in the U.S. and I can provide that perspective. I don't know. I was in the U.S. when Obama won, I was in the U.S. when [pauses] I think that's cool. But I guess I would have to move somewhere else. (Karina Gonzales, p. 26)

Nel racconto di Karina, troviamo ancora una volta l'intreccio tra eventi storici e vicenda personale. In questo caso però l'operazione che fa la narratrice è opposta alla strategia narrativa adottata da Daniel: lui ci ha proposto gli eventi storici come parte della sua vita (quindi il termine maggiore nel racconto era la sua vita), Karina invece racconta di se stessa come parte degli eventi (quindi il termine maggiore è l'evento storico, di cui comunque Karina parla in quanto importante per la sua vita, non in astratto). Pertanto, pur rimanendo sempre valido il paradigma di Lummis, i modi in cui può avverarsi sono molteplici.

Per Karina sapere e dire di essere stata presente, di aver vissuto direttamente, stando negli USA, la vittoria di Obama è fondamentale perché ciò simboleggia, di fronte al suo stesso sguardo e al giudizio altrui, che lei è parte della storia e della società statunitense tanto quanto gli altri; che lei è stata testimone di certi eventi storici, e dunque può ora essere testimone della “U.S. perspective”, e ciò le dice molto della sua identità.

Vi proponiamo un ulteriore esempio tratto dalla storia orale di Maria Salgado, a riprova del fatto che “public intrudes mainly where events force a change in private experience”.

MS: (...) Entonces, casi no había estudiantes de español. Español era una tercera parte del departamento. El departamento era casi todo francés. Y después estaba español y muy poquito de italiano, y no había portugués.

KG: Y esto cambió mucho.

MS: Uno solo podía estudiar literatura española. No había literatura hispanoamericana. Entonces no había literatura hispanoamericana en ningún sitio en Estados Unidos. Lo que se estudié era la literatura española. Entonces cuando yo estudié, yo estudié literatura española. Y escribí sobre Juan Ramón Jiménez. Y después cuando vine aquí- -es un poeta español--cuando vine aquí, vine para enseñar poesía del siglo 20. Pero 1967 es el año que vine, y 1967 es el año que se publicó *Cien Años de Soledad*. *Cien Años de Soledad* fue un, no sé, fue una explosión en Estados Unidos porque más o menos descubrieron que había gente escribiendo en Latinoamérica y que estaba García Márquez y entonces descubrieron a gente como Borges o como a Cortázar o como todo el "boom". Entonces el jefe del departamento me preguntó si a mi no me importaría enseñar una clase sobre Latinoamérica. Porque había interés. Se enseñaban algunas clases. Se enseñaban la novela latinoamericana, había una clase de novela y había una clase de cuento. Esto era todo. Y entonces me preguntó si me importara enseñar una clase como survey de literatura hispanoamericana moderna. Es decir, moderna de fines del siglo 19 a 1977, más o menos 100 años. Y bueno! Y entonces empecé a enseñar esto, y me gusta mucho. Y entonces, entonces empecé a enseñar la primera parte que era colonia, colonia del siglo 19. Y después acabé enseñando la novela, el cuento, la poesía, el ensayo y todas las cosas de Hispanoamérica hasta que le dije al jefe de pues, no puedo seguir haciendo esto para siempre. Y entonces ya trajeron a otros profesores hispanoamericanos. (Maria Salgado, p. 15)

Nella storia di Maria l'intreccio tra personale e storico-sociale è molto peculiare e molteplice. Nel corso di tutta l'intervista si propone come avanguardia del cambiamento dell'accademia, dal punto di vista di genere, della cultura di provenienza, delle materie di studio. La storia (almeno della UNC), sono io, sembra dirci. Di fronte a questo stralcio dell'intervista sarà importante notare vari aspetti. In primis la presenza di un evento storico (della storia letteraria se non altro), come l'uscita di *Cien Años de Soledad* e il conseguente boom della letteratura latino-americana nel mondo occidentale: questo evento viene presentato come parte del racconto di vita di Maria perché è stato un avvenimento che ha cambiato il corso degli eventi dal punto di vista della sua vicenda lavorativa (la quale, appare chiaro nell'intervista, ha un ruolo centrale nel pensiero che Maria ha di sé). Ma Maria si presenta anche come colei che ha

fatto la storia nell'università e che ha cambiato il corso dell'insegnamento della letteratura in lingua spagnola. "1967 es el año que vine, y 1967 es el año que se publicó *Cien Años de Soledad*": la struttura della frase è significativa poiché mette i due eventi sullo stesso piano tramite l'uso della coordinata e la ripetizione identica di soggetto verbo e predicato ("1967 es el año que") al termine della quale troviamo in un caso la sua venuta all'università, nell'altro l'uscita di uno dei più noti classici della letteratura latino-americana al mondo.

Tutte le storie orali del *New Roots* ruotano attorno alla vita di una persona, alla esperienza e alle riflessioni, all'esistenza e alle percezioni di un individuo. Le modalità in cui tutto ciò emerge variano però di volta in volta. Nella gran parte dei casi, come abbiamo visto, le idee e la visione attuale dell'*interviewee* si alterna alla narrazione di alcuni periodi della sua vita o della vita dei suoi cari come elemento chiave per parlare dell'identità del protagonista. Tutto ciò più o meno guidato dalle domande dell'*interviewer*. Dunque, possiamo dire che senza dubbio il contenuto delle storie è sempre di carattere auto/biografico. In alcuni casi però la struttura narrativa è meno spezzettata o meno focalizzata su un determinato aspetto (come la salute, l'educazione, il lavoro, ecc.), è cioè meno parziale, proponendo una visuale più d'insieme e ripercorrendo più coerentemente tutta la vita dell'individuo che la narra. In questi casi, la struttura narrativa auto/biografica è evidentissima.

Prendiamo in esame uno degli esempi più affascinanti tra le storie orali parte della sezione dedicata all'*Identity* su cui ci stiamo concentrando: la storia orale di Elaine Townsend, raccolta da Kayla Schlieve.

Elaine è una giovane, studentessa presso la UNC ma anche *Program Assistant* presso il Carolina Leadership Department. Sua madre è peruviana (proveniente dalla zona montuosa del Perù), suo padre è uno statunitense che è nato, cresciuto ed ha vissuto per lunghi periodi nella giungla del Perù ma con delle organizzazioni religiose statunitensi. Nata in Perù, Elaine, quando era ancora abbastanza piccola, si è trasferita negli USA con i genitori.

Già dal principio dell'intervista, è chiaro che sarà Elaine a decidere che corso darle. Kayla, l'interviewer, ha infatti in questo caso un ruolo marginale dal punto

di vista dell'indirizzo attivo, le domande che fa sono pochissime, isole disperse nel fiume in piena che sono il racconto e la voce di Elaine. Kayla le dà il là con una domanda molto generale: dicci "a little bit about yourself". Una domanda generale e piuttosto modesta che fin da subito Elaine interpreta in grande. Per cominciare, fa una sintesi sommaria della *life narrative* che sta per proporci: il punto di partenza è la sua nascita in Perù, ma subito dopo va indietro nel tempo per parlare della vita dei genitori, includendoli così sin dal principio come "personaggi" fondamentali del suo racconto. Per il legame che hanno, la sua *life narrative* non può che riguardare anche loro.

It is. I was born in Lima, Peru. I have two parents from very different backgrounds, but kind of similar. They both grew up and were born and raised in Peru. My mom is Peruvian and her roots go back countless generations. So, she's very much native. My dad was a missionary kid, who's born in the jungle and grew up there. He kind of was able to experience a lot of different parts of the world too. So about until he was about 15, he kind of made that transition, I think. Yeah so, that's kind of where I come from we moved when I was 2 so I was a baby still. But largely my sister was born in the US, they were visiting family and then she was born so that really catalyst everything into us just coming and officially moving to the US. My gram - my dad's side of the family was all in the US at that point. But my mom's family was back in Peru and so that transition -- we went back and forth when I was a kid. We ended up in Georgia, South Georgia, which is very different than the rest of the world but a little bit behind the times too. Yeah, a very rural area, so we lived in a community there, extra Christian community. We, that's the majority of my childhood, we lived there until I was ten, moved to Arkansas for a year and then after Arkansas moved to NC to take care of my Grandma Townsend who on my dads side, so he was- she he to have like a fall or something and so he was the youngest of his sibli --of his families. He is the youngest of 4 so he went; he just always went to take care of his parents when they were older so my family moved to take care of her. So we have been in NC since 2001, I think, so it's been some time. It still feels fresh in weird kind of ways. (Elaine Townsend, p. 6)

Ha appena finito di ripercorrere tutta la sua vita, dall'infanzia dei suoi genitori fino al suo presente, che già il desiderio di tornare più approfonditamente su

tanti degli aspetti appena accennati emerge chiarissimo: si rende conto di quanto il passato sia ancora fresco nella sua memoria, di quanti ricordi conserva del suo periodo in Perù, o di quello in Georgia... e sta già ricominciando a raccontare, facendo un salto indietro ai tempi in cui vivevano nella giungla peruviana, quando *l'interviewer* la interrompe, per chiederle prima dell'infanzia di suo padre e poi della scelta di sua madre di lasciare il Perù. La narrazione si ferma momentaneamente per descrivere in modo essenziale questi aspetti della vita dei due. Quindi le domande dell'*interviewer* cercano di guidare la storia verso il racconto dell'attuale e recente esperienza lavorativa di Elaine, ma lei sceglie di interpretare queste domande come un'occasione per parlare della sua identità, di chi è e di chi vuole essere, e ancora una volta di che ruolo ha giocato la sua famiglia in tutto ciò. L'ultima domanda che *l'interviewer* riesce a farle è a proposito del lavoro ("you said you were a teacher?" – p. 9), dopodiché Elaine ristabilisce definitivamente la direzione e la struttura narrativa che lei desiderava dare alla sua storia. La narrazione riparte da quando era bambina, e voleva fare l'insegnante, anche perché essendo la sorella maggiore di molte sorelline e fratellini più piccoli era un ruolo che sentiva già suo... Il tempo della storia riprende dal periodo del trasferimento negli USA, in una comunità fondamentalista cristiana della Georgia e poi in una dal credo ancor più estremo situata in Arkansas.

La narrazione prosegue, per poi soffermarsi nella descrizione quando il racconto è giunto ad una fase successiva della vita di Elaine ("story" e "description" per usare i termini proposti da Schragar (Schragar 1998, 281)). A ciò si alternano momenti in cui Elaine ricostruisce sinteticamente l'idea che di sé aveva nelle varie fasi, come costruendo una storia parallela della propria identità: la prima fase identitaria che individua è legata completamente alla religione, non il genere, non la cultura, c'era solo l'identità religiosa ("the only thing I thought that mattered about who I was [was] my religious identity. So it wasn't that I was a woman, it wasn't that I was half-White/half-Latina (...)") (Elaine Townsend, p. 11). Proseguendo nella narrazione, e raccontando dell'inizio della crisi tra sua madre e suo padre, Elaine assume il punto di vista della prima, riportandoci i fatti per come la donna li ha vissuti (e li ha raccontati ad Elaine anni dopo):

ET: So that was really hard for her to not be able to control the development of her kids really through this period. So, she told my dad that she wasn't comfortable and she wanted to leave [the community]. It was really the kicker, and she wanted to leave. So, that was really hard for my dad to swallow. He called like a meeting (...) an elder meeting, so with my parents and them in the meeting. He told them that he wanted a divorce. My mom was like, "Come again?" I mean, in this meeting... Can you imagine? I cannot imagine.

KS: That's the first your mom had heard about it.

ET: Exactly. I was shocked. When I heard this, of course it was when I was older. But, I did what she did, "What, Come again!" It was just total nightmare. She wanted to leave and therefore, he didn't want to be married to her anymore because he wanted to stay. (Elaine Townsend, p. 13)

Abbiamo un esempio di come, in una narrazione di carattere auto/biografico, il protagonista del racconto tenda a riportare non solo il suo punto di vista, ma anche quello di altri, senza per questo sentire la storia meno sua (Schrager 1998, 287).

Alla fine la madre riesce a convincere il marito a lasciare la comunità per andare a vivere più vicino alla madre di lui, bisognosa di cure. E, oltre al padre, l'unica ad essere triste di lasciare l'Arkansas per la North Carolina era proprio Elaine. A questo punto troviamo un nuovo momento di riflessione sintetica sulla sua identità in quella fase, ed Elaine vuole in questo caso chiaramente farci sentire la differenza di vedute che intercorre tra io attuale ed io passato, o io narrante ed io narrato, per usare la terminologia di Smith e Watson (Smith, Watson 2010, 88):

I was a sponge. I was sucked into everything. Religiously, I was so attune. I was working on becoming... I don't even know what I was... Just looking back to that version of myself, and I am just like "What! What were you thinking?" But, it was just all I knew. (...) I knew living in North Carolina meant not living in a community. The whole time, I had been hearing the stuff I was going to lose. You're going to lose something. If you leave, you're going to lose something, your faith. Become different, or become not as involved. I would lose all my friends. You know? It was just a lot of things that I thought I was going to lose something.

Not really realizing how – I was like eleven or ten, really young, so not realizing how hurt my mom is. I could tell she was upset, but, it was just hard to understand everything that was going on. Having such limited understanding of the world (...). (Elaine Townsend, p. 13)

Alcuni minuti dopo, raccontando della scuola privata e cristiana dove viene mandata una volta giunti in NC, troviamo un esempio di “divisioni” degli io ancora più complesso: l’io attuale racconta ciò che l’io passato pensava di un io ancora più passato.

I went through a lot of transitions in this school. I felt like I came in on one day, this was in 8th grade; I came in with my full, long skirts. I was there with my really conservative everything. I still remember, I still have friends who were at this school, and they were like, “Oh, we remember you in 8th grade!” I was ready to evangelize! I was ready to change everyone and make everyone wearing skirts by the time I got out of there! I was shocked at who I was. (Elaine Townsend, p. 15).

La narrazione è resa movimentata e interessante sia dall’uso di aneddoti (Elaine Townsend, p. 16) che dall’uso del discorso diretto da parte di altri “personaggi”, come la madre, il padre, le sorelle (Elaine Townsend, p. 17).

Mentre la storia prosegue, scopriamo che la madre una volta essere riuscita ad andare a lavorare – nonostante la fortissima opposizione del marito – e aver acquistato un minimo di indipendenza economica, gli chiede il divorzio. Ma a questo punto, lui si rifiuta e rende impossibile l’inizio del periodo di separazione, propedeutico al divorzio, rifiutandosi di andarsene da casa (perché il periodo di separazione sia valido è necessario non vivere più sotto lo stesso tetto). L’episodio che porterà all’epilogo definitivo del matrimonio vedrà Elaine come protagonista: il padre picchia Elaine, ormai sedicenne, e la nonna materna; a quel punto, la polizia, chiamata da Elaine, interviene e l’uomo viene arrestato, forzatamente allontanato dall’abitazione e pertanto costretto al divorzio. Prima di addentrarsi nella narrazione di questo epilogo, Elaine sente il bisogno di fermare momentaneamente la narrazione (proprio nel momento in cui il padre sta per alzare le mani su di lei), e di proporci un flashback in piena regola, in cui

ci parla dell'utilizzo della violenza fisica nella sua educazione e in particolare di un episodio molto importante per la sua affermazione:

ET: (...) But the thing is, when it came to like physical discipline, he had not – I grew up with spankings. That's just how the families in our communities did it too. I used to get really bad spankings, too. I thought that was normal. When I got to be about thirteen, I was tall. I am pretty tall, strong, and I have had this fight in me since I was young. I don't know, it's like that very submissive but still very-

KS: Right.

ET: Fire. My mom wasn't there. She was in Peru, visiting family or something like that. He wanted me to wear a skirt, and I was like, "Eh, all my skirts are dirty". They were in the laundry, so I can't wear skirts. He was to make me wear a skirt. I was in North Carolina already and I was past that skirt mentality. You know? I was like, "No. I am not trying to be disrespectful, but you know it is winter. I think I am fine". And he was just adamant that I put on a skirt. (...) you're going to get a spanking" I was thirteen... (...) and a young woman. So I fought it. I actually said "No, you're not going to spank me!" (...) I remember at that point, when my dad realized I had him pinned down, he was like "You know that, you are too big to spank. (...)" (...) I was like "Great. Awesome, we will see how long that lasts." It lasted for like two and a half to three years until that moment where he is trying to get into the house.

KS: Yeah.

ET: We had a screen door, and he opens the screen door. He yanks me out; it was like a chokehold. (Elaine Townsend, p. 20)

La parte finale della narrazione conduce da questo picco drammatico ma anche liberatorio della storia, sino al presente della protagonista, concentrandosi molto sul ruolo di sostegno e fiducia avuto dalla madre nel percorso che ha portato Elaine a ottenere una borsa di studio e ad andare al college, per prima nella sua famiglia.

L'ultimo momento di riflessione sintetica dedicato all'idea di sé che Elaine ci offre, ci dà ancora una volta conferma dell'enorme peso della dimensione elettiva

(e in questa della dimensione sentimentale), nell'indirizzo e nella lettura della propria identità:

When my parents divorced, my mom's culture just kind of all of a sudden blossomed, and then I was like "Oh!" I really wanted to support her too. I just felt transformed in many ways and I wanted to learn more about my Latina identity and explore that. (Elaine Townsend, p. 22)

CONCLUSIONI

Siamo giunti alla fine di questo viaggio. Proviamo a recuperarne le fila.

Nel primo capitolo, dopo aver esaminato la natura delle storie orali e averne riflettuto ponendola in relazione con i nostri interessi specifici, siamo giunti alla conclusione che il metodo migliore per approcciare le *interviews* di *New Roots* sarebbe stato:

- di considerarle nella loro natura di narrazioni, in quanto racconti auto/biografici ovvero dedicati all'insieme della vita o a particolari dimensioni della vita della persona che narra;
- di considerarle nella loro natura conversazionale e quindi, riconoscendo la centralità del *teller*, non dimenticare mai che c'è anche un *interviewer* (e nel nostro caso un intero gruppo di *interviewers* guidati da chi dirige l'insieme dell'archivio);
- di considerarle nella loro natura orale, e dunque considerare che sono nate come discorsi creati a voce e raccolti come registrazioni audio e che come tali vanno studiate, approfittando della ricchezza di significati che le scelte linguistiche, il ritmo, il tono del discorso orale possono esprimere.

Prendendo le mosse da teorici della storia orale e della letteratura come Grele, Tedlock e Lejune, e volendo sintetizzare il nostro approccio in una definizione, abbiamo deciso di parlare di *conversational oral life narratives*.

Nel secondo capitolo abbiamo analizzato l'organizzazione dell'archivio, in quanto, proprio per ciò che avevamo affermato nel primo capitolo, i punti di partenza e gli intenti del *New Roots* avrebbero influenzato il contenuto di tutte le storie orali. Approfittando delle interviste che abbiamo potuto svolgere in prima persona con chi dirige e collabora al *Project*, abbiamo potuto appurare:

- le modalità con cui vengono preparati gli *interviewers*, che sono ricercatori o studenti di livello avanzato, cui viene affidato il compito di raccogliere in prima

persona le *interviews*, solo dopo un lungo percorso che include un corso teorico preparatorio, la permanenza in alcune comunità d'emigrazione in Messico, il lavoro volontario in una delle associazioni che si dedicano ad aiutare la comunità *Latina* della zona di Chapel Hill;

- le modalità con cui vengono impostate e selezionate le interviste, ovvero con la supervisione della Dott. Hannah Gill ma anche con una grande libertà che viene lasciata agli *interviewers* in relazione alla scelta delle tematiche da affrontare;

- il pubblico cui è indirizzato l'archivio, ovvero la comunità internazionale di studiosi ma anche e per certi versi innanzitutto la stessa comunità *Latina*;

- i punti di partenza, ed in particolare il termine *Latino/a* da cui si parte e da cui discende anche la definizione di chi è protagonista delle storie orali, e su questo punto sono emersi due aspetti interessanti: da un lato il fatto che non c'è una definizione unica in cui tutti i collaboratori all'archivio si ritrovano completamente, ma ciascuno apporta una sua interpretazione peculiare all'insieme; dall'altro lato il fatto che la stessa direttrice ha definito il termine *Latinos/as* come "imperfect", riconoscendo però l'utilità dell'approssimazione;

- gli intenti, ovvero innanzitutto la volontà di documentare un momento storico peculiare dal punto di vista dell'immigrazione degli *States* (e dell'area); si è discusso di integrazione, ma non è risultato essere obiettivo dell'archivio in sé.

Nel terzo capitolo abbiamo provato a concentrarci sulle categorizzazioni ufficiali che le istituzioni a stelle e strisce utilizzano e propongono/impongono alla propria popolazione, evidenziando un contesto profondamente e storicamente caratterizzato e influenzato da certe *labels*, che oggi come ieri riguardano anche molto direttamente la comunità *Latina*, dalle categorie "razziali" a quelle etniche o nazionali cercando di capire motivazioni e conseguenze che i cambi nel tempo di queste categorizzazioni possono aver avuto.

Nel quarto capitolo ci siamo addentrati nell'analisi delle storie orali del *New Roots* incluse nella categoria dell'archivio dedicata all'identità, provando a rintracciare alcuni caratteri identitari generali che ivi tendono ad emergere.

Abbiamo riscontrato una veridicità delle convinzioni di Hall in relazione all'identità come processo piuttosto che non come aspetto immutabile di sé: ciò è

reso particolarmente evidente dal processo migratorio che le persone hanno vissuto direttamente o indirettamente, e che rende molto più complesso ed evidentemente in fieri l'identificazione di sé.

Abbiamo inoltre riscontrato elementi che vanno a favore della tesi di una identità performativa, ma anche moltissimi altri che andavano in senso contrario: spesso ci siamo trovati di fronte a persone che affermavano con tutta la convinzione possibile di ritrovarsi in una certa identità per poi dare una infinità di prove del fatto che in realtà di tale identità sapevano e vivevano poco o niente.

E' emersa nettamente la possibilità ed anzi la tendenza a ritrovarsi – per scelta o a malincuore – in più di una identità (ad esempio, sia nazionale sia sovranazionale, oppure in più identità nazionali, culturali e "razziali", ecc.), anche quando tali identità vengono percepite dalle istituzioni o dagli altri come incompatibili tra di loro, ma non senza sofferenze e turbamenti da parte dei protagonisti, che potevano tranquillamente sentire di appartenere a identità che non gli erano concesse (ad esempio casi in cui *undocumented* si sentivano statunitensi).

Nel quinto capitolo abbiamo individuato tre livelli di identificazione individuale, *top-down* (come ci vede lo stato), *bottom-up* eteronoma (come ci vede la società) e *bottom-up* autonoma (come ci vediamo noi), ed abbiamo cercato di studiarle nei loro perenni, complessi e frequentemente contraddittori intrecci.

Abbiamo riscontrato una forte permanenza dell'identità nazionale dei Paesi di provenienza o d'origine, in modo piuttosto diffuso anche tra diverse generazioni d'immigrazione. Andando però più a fondo è emerso in modo piuttosto chiaro che, soprattutto per chi ha risieduto in Latino-America soltanto per pochi anni, il legame non è tanto con una certa nazione in quanto tale (nazione di cui tra l'altro spesso nei fatti si sa poco), ma con i cari che gliene parlano o che sono rimasti lì, con la musica e il cibo, con gli abiti e le modalità, perché le persone che amano e con cui condividono la quotidianità glielo ripropongono o gliene parlano come di qualcosa che è stato parte della loro vita.

Abbiamo riscontrato un riconoscersi nell'identità statunitense molto minore, almeno in termini espliciti, ma nella maggior parte dei casi si accettava di considerarsi ed essere considerati *Latinos/as* o *Hispanic* – comunità parte della

società americana. In tanti sentivano di doversi riconoscere anche o per metà *American*. Pochissimi rivendicavano tale identità come principale.

Abbiamo notato che i termini *Latino/a* e *Hispano/a* o *Hispanic* sono usati nella maggior parte delle storie orali come sinonimi, anche se nel definirli emergono delle differenze legate per lo più alla preponderanza della dimensione geografica nel primo caso e alla preponderanza della dimensione linguistica negli altri due. Nelle interviste comunque in tanti tendevano a definirsi *Latino/a*, più che *Hispanic*, fatta eccezione per chi, prima che in North Carolina, era stato in Florida, luogo in cui il secondo termine va per la maggiore.

In pochissimi casi le persone hanno parlato di *Latinidad*, e l'unico caso in cui l'hanno fatto senza essere effettivamente *Latinos*, è stato quello di Terrell Brown. Nelle storie orali, nessuno ha fatto uso del termine *LatinX*, né tra gli *interviewers* né tra gli *interviewees*.

Abbiamo notato che la dimensione "razziale" pesa molto nell'identità della comunità *Latina*. Come abbiamo visto, i dati dicono che, anche se il *Census* propone quella *Latina* come l'unica categoria etnica e non "razziale" tra le disponibili, la maggior parte dei *Latinos* sente tale identità come anche "razziale". Nelle interviste questa dimensione è emersa quasi sempre come qualcosa di sofferto e imposto dall'esterno, dallo sguardo, dalle azioni e dalle parole discriminatorie della gente, che pesano fuori ma – diversamente - anche dentro la comunità *Latina*.

Infine, nel sesto ed ultimo capitolo, basandoci su punti di riferimento e modalità di ricerca ampiamente discusse nel primo capitolo, ma anche su altri lavori teorici come quello di Scannavini sullo *Spanglish*, abbiamo ulteriormente verificato alcune linee di tendenza che erano emerse nei capitoli precedenti, leggendo, questa volta in modo concentrato, alcuni caratteri formali, come le scelte linguistiche, il ritmo, il tono, nonché la struttura narrativa che, in quanto narrazione di sé e della propria vita, risulta essere effettivamente volta alla ricerca di una identità nel senso di idea sintetica di sé.

In conclusione, le motivazioni che determinano la propria definizione di sé dal punto di vista culturale sono risultate essere, nella stragrande maggioranza dei

casi, motivazioni di carattere affettivo e sentimentale, e la definizione della propria identità dal punto di vista culturale è risultata essere frutto più o meno cosciente di scelte (fatte individualmente anche se certo non separatamente dalle relazioni, dalle collettività, dal contesto sociale e istituzionale). Mettendo in forte contraddizione qualunque concezione purista, nativista, ed escludente delle identità culturali, la dimensione sentimentale ed elettiva riemerge e prevale sempre, anche quando ciò implica andare controcorrente rispetto alle caratterizzazioni ufficiali. La preponderanza di sentimentalità ed elettività è l'unica vera costante che abbiamo potuto riscontrare da tutte le angolazioni con cui abbiamo avuto modo di osservare i processi identitari di *Latinos* e *Latinas* nelle storie orali del *New Roots – Latino Migration Project*.

Bibliografia dei testi citati

Saggi:

Anderson, Benedict. 2006 (1983). *Imagined Communities - Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso

Anderson, Kathryn e **Jack**, Dana C. 1998. "Learning to listen", (1991), in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 157-171. London, New York: Routledge.

Beninson, Saul. 1996. "Introduction to *Tom Rivers*", (1967), in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 143-149. Walnut Creek, California: AltaMira Press.

Borland, Katherine. 1998. "'That's not what I said': Interpretative conflict in oral narrative research" (1991) in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 320-332. London, New York: Routledge.

Bornat, Joanna. 1998. "Oral history as a social movement", (1989), in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 189-205. London, New York: Routledge.

Bozzoli, Belinda. 1998. "Interviewing the women of Phokeng", (1991), in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 145-156. London, New York: Routledge.

Danielson, Larry. 1996. "The Folklorist, the Oral Historian, and Local History", (1980), in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 187-198. Walnut Creek, California: AltaMira Press.

"Dibattiti al convegno di Leicester" (1972), in *Storia Orale: vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, a cura di Luisa Passerini (Torino: Rosenberg & Sellier, 1978), 69-88

Dorson, Richard. 1996. "The Oral Historian and the Folklorist", (1972), in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 283-291. Walnut Creek, California: AltaMira Press.

Dunaway, David K. 1996. "Introduction: The Interdisciplinarity of Oral History", *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 7-22. Walnut Creek, California: AltaMira Press.

Ewart Evans, George. 1978. "I giorni che abbiamo visto", (1975), in *Storia Orale: vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, a cura di Luisa Passerini, 1-28. Torino: Rosenberg & Sellier.

Finnegan, Ruth, "A note on Oral Tradition and Historical Evidence", (1970), in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 126-134. Walnut Creek, California: AltaMira Press.

Friedlander, Peter. 1996. "Theory, Method, and Oral History", (1975), in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 150-160. Walnut Creek, California: AltaMira Press

Gill Hannah, Drake Todd. 2006. *Going to Carolina del Norte*. Chapel Hill: UNC Press

Gill Hannah. 2010. *Latino Migration Experience in North Carolina*. Chapel Hill: UNC Press.

Goto Butler, Yuko. 2006 (2004). "Bilingualism/Multilingualism and Second Language Acquisition", in *The Handbook of Bilingualism*, a cura di Bhatia Tej K., Ritchie William C., 109-136. Malden: Blackwell Publishing.

Grele, Ronald J. 1996. "Directions for Oral History in the United States", in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 62-84. Walnut Creek, California: AltaMira Press.

Grele, Ronald J. 1991. *Envelops of Sound: The Art of Oral History*. New York: Praeger Publishers.

Guglielminetti, Marziano. 1977. *Memoria e scrittura: l'autobiografia da Dante a Cellini*. Torino: Einaudi.

Hall, Stuart. 2000. "Who needs identity?" in *Identity: a reader*, a cura di du Gay, P.; Evans, J.; Redman, P., 15-30. London: Sage Publications.

Hoffman, Alice. 1996. "Reliability and Validity in Oral History", (1974), in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 87-93. Walnut Creek, California: AltaMira Press.

Idler, José Enrique. 2007. *Officially Hispanic*. Lenham: Lexington Books.

Joyner, Charles. 1996. "Oral History as Communicative Event", (1979), in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 292-297. Walnut Creek, California: AltaMira Press.

Kikimura, Akemi. 1998. "Family life histories", (1986), in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 140-144. London, New York: Routledge.

- Lacorne**, Denis. 1999. *La crisi dell'identità americana*. Roma: Editori Riuniti.
- Lapovsky Kennedy**, Elizabeth. 1998. "Telling tales: oral history and the construction of the pre-Stonewall lesbian history", (1995), in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 344-356. London, New York: Routledge.
- Lejeune**, Philippe. 1980. *Je est un autre*. Parigi: Seuil.
- Lejeune**, Philippe. 1986 (1975). *Il patto autobiografico*. Bologna: Il Mulino.
- Lummis**, Trevor. 1998. "Structure and validity in oral evidence", (1983), in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 273-283. London, New York: Routledge.
- Mace**, Jane. 1998. "Reminiscence as literacy", (1995), in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 393-401. London, New York: Routledge.
- Mariani**, Maria Anna. 2011. *Sull'autobiografia contemporanea: Nathalie Sarraute, Elias Canetti, Alice Murno, Primo Levi*. Roma: Carocci.
- Mintz**, Sidney. 1996. "The Anthropological Interview and the Life History" (1979), in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 298-305. Walnut Creek, California: AltaMira Press.
- Morales**, Ed. 2002. *Living in Spanglish*. New York: ST. Martin's Griffin.
- Morrissey**, Charles T. 1998. "On oral history interviewing", (1970), in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 107-113. London, New York: Routledge.
- Moss**, William. 1996. "Oral History: An Appreciation" (1977), in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 107-120. Walnut Creek, California: AltaMira Press.
- Nevins**, Allan. 1996. "Oral History: How and Why It Was Born", (1966), in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 29-38. Walnut Creek, California: AltaMira Press.
- Okihiro**, Gary Y. 1996. "Oral History and the Writing of Ethnic History", (1981), in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 199-214. Walnut Creek, California: AltaMira Press.
- Omi**, Michael e **Winant**, Howard. 1994. *Racial Formation in the United States from the 1960's to the 1990's*. New York: Routledge.
- Pappalardo**, Ferdinando. 1994. "Introduzione", *Scritture si sè: autobiografismi e autobiografia*, a cura di Ferdinando Pappalardo, 1-2. Napoli: Liguori.

Passerini, Luisa. 1978. "Conoscenza storica e storia orale: Sull'utilità e il danno delle fonti orali per la storia", in *Storia Orale: vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, a cura di Luisa Passerini, vii-xliii. Torino: Rosenberg & Sellier.

Perks, Robert e **Thomson**, Alistair. 1998. "Introduction", *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, ix-xiii. London, New York: Routledge.

Pizzorusso, Arnaldo. 1986. *Ai margini dell'autobiografia: studi francesi*. Bologna: Il Mulino.

Popular Memory Group. 1998. "Popular memory: Theory, politics, method", (1982), in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 75-86. London, New York: Routledge.

Portelli, Alessandro. 1994. "Sky is the Limit", in *Acoma* vol. 1: 8-18. Firenze: Giunti.

Portelli, Alessandro. 1996. "Oral History in Italy" in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 391-416. Walnut Creek, California: AltaMira Press.

Portelli, Alessandro. 2007. *Storie Orali: Racconto, immaginazione, dialogo*. Roma: Donzelli Ed.

Robins, Bruce. 1999. *Feeling Global: Internationalism in Distress*. New York, London: New York University Press.

Samuel, Raphael. 1978. "La storia della gente 'comune'", (1975), in *Storia Orale: vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, a cura di Luisa Passerini, 115-180. Torino: Rosenberg & Sellier.

Samuel, Raphael. 1998. "Perils of the transcript", (1971), in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 389-392. London, New York: Routledge.

Scannavini, Anna. 1994. *Per una poetica del bilinguismo. Lo spagnolo nella letteratura portoricana in inglese*. Roma: Bulzoni.

Schrager, Samuel. 1998. "What is social in oral history?", (1983), in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 284-299. London, New York: Routledge.

Scrivano, Riccardo. 1976. *Biografia e autobiografia: il modello alfieriano*. Roma: Bulzoni.

Shostak, Marjorie. 1998. "What the wind won't take away': The genesis of Nisa - The Life and Words of a !Kung Woman", (1989), in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 402-413. London, New York: Routledge.

Slim, Hugo e **Thompson**, Paul. 1998. "Ways of Listening", (1993), in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 114-125. London, New York: Routledge.

Smith, Sidonie e **Watson**, Julia. 2010. *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sollors, Werner. 1986. *Beyond Ethnicity – Consent and Descent in American Culture*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Starr, Louis. 1996. "Oral History", (1977), in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, a cura di David K. Dunaway, Willa K. Baum, 39-61. Walnut Creek, California: AltaMira Press.

Tassi, Ivan. 2007. *Storie dell'io: aspetti e teorie dell'autobiografia*. Roma, Bari: GLF editori.

Taylor, Lawrence. 1978. "La storia orale nelle scuole", (1976), in *Storia Orale: vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, a cura di Luisa Passerini, 107-112. Torino: Rosenberg & Sellier.

Tedlock, Dennis. 1983. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Thompson, Paul. 1978. "Problemi di metodo nella storia orale", (1972), in *Storia Orale: vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, a cura di Luisa Passerini, 30-68. Torino: Rosenberg & Sellier.

Thompson, Paul. 1998. "The Voice of the Past", (1988), in *The Oral History Reader*, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 21-28. London, New York: Routledge.

Tonkin, Elizabeth. 1978. "Le implicazioni dell'oralità: un punto di vista antropologico", (1975), in *Storia Orale: vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, a cura di Luisa Passerini, 89-98. Torino: Rosenberg & Sellier.

Torpey, John. 2000. *The Invention of Passport*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weedon, Chris. 2004. *Identity and Culture – Narratives of Difference and Belonging*. New York: Open University Press.

Westerman, William. 1998. "Central American refugee testimonies and performed life histories in the Sanctuary movement", (1994), in *The Oral History*

Reader, a cura di Robert Perks, Alistair Thomson, 224-234. London, New York: Routledge.

Siti citati:

(nei casi in cui non è disponibile la data di creazione della pagina, facciamo riferimento implicito alla data del 10/12/16 come ultimo accesso)

Ballotpedia, *ballotpedia.org*, “Presidential election in North Carolina”, https://ballotpedia.org/Presidential_election_in_North_Carolina,_2016

BBC, *bbc.co.uk*, **Obama**, Barack, “Victory Speech” (2008), <http://news.bbc.co.uk>

CNN, *cnn.com*, **Rodriguez**, Cindy, “Which is it, Hispanic or Latino?”, <http://edition.cnn.com/2014/05/03/living/hispanic-latino-identity/>, data di creazione 03/05/2014

CSmonitor.com, **Walker**, Ruth, “The Meltin-pot Metaphor”, <http://www.csmonitor.com/2006/1124/p18s02-hfes.html>, data creazione 24/11/2006

CUNY, *opencuny.org*, “The Latino Population of New York City: 1990-2010”, <http://opencuny.org/nlerap4ne/files/2011/11/The-Latino-Population-of-New-York-City-1990-2010.pdf>

Filosofia.org, **Vasconcelos**, José, “La Raza Cósmica” (1925), <http://www.filosofia.org/aut/001/razacos.htm>

Faculty.uml.edu, **Dubois**, W.E.B., “The Souls of Black Folks”, (1903), http://faculty.uml.edu/sgallagher/WEBDuBois-Souls_of_Black_Folk-1-14.pdf

Migration Policy Institute, *migrationpolicy.org*, <http://www.migrationpolicy.org/data/state-profiles/state/demographics/NC/US/>

New York Times, *nytimes.com*, **Kristof**, Nicholas, “Is Donald Trump a Racist?”, http://www.nytimes.com/2016/07/24/opinion/sunday/is-donald-trump-a-racist.html?_r=0, data creazione 24/07/2016

New Roots Archive, <https://newroots.lib.unc.edu/>

Pew Hispanic Research Center, *pewhispanic.org*, “Demographic Profile of Hispanics in North Carolina”, <http://www.pewhispanic.org/states/state/nc/>

Pew Hispanic Research Center, *pewhispanic.org*, “Estimated illegal immigrant population, by state”,
<http://www.pewhispanic.org/interactives/unauthorized-immigrants/>

Pew Research Center, *pewsocialtrends.org*, “Census Race Categories: a Historical Timeline”, <http://www.pewsocialtrends.org/interactives/multiracial-timeline/>

Pew Research Center, *pewsocialtrends.org*,
“The many dimensions of hispanic racial identity”,
<http://www.pewsocialtrends.org/2015/06/11/chapter-7-the-many-dimensions-of-hispanic-racial-identity/>, data creazione 11/06/2015

Pew Research Center, *pewsocialtrends.org*, “Race and multiracial Americans in the U.S. Census”,
<http://www.pewsocialtrends.org/2015/06/11/chapter-1-race-and-multiracial-americans-in-the-u-s-census/>, data creazione 11/06/2015

Politico, *politico.com*, “2016 North carolina election results”,
<http://www.politico.com/2016-election/results/map/president/north-carolina/>

Teaching American History, *teachingamericanhistory.org*,
<http://teachingamericanhistory.org/library/document/true-americanism-the-forum-magazine/>

University of North Carolina, *migration.unc.edu*, “Apple Global Course Guanajuato”,
<http://migration.unc.edu/programs/guanajuato-connections/apples/>

U.S. History, *u.s.history.com*,
<http://www.u-s-history.com/pages/h1008.html>

Interviste citate:

Interviste dall'archivio *New Roots*:

Adriana Iturbide, interviewed by Nick Johnson, 03 April 2013, R-0665, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Alejandro X, pseud., interviewed by Linda Stephanie Herrera, 02 April 2011, R-0482, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Alma Islas, interviewed by Kayla Schlieve, 18 March 2015, R-0811, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Ana Amaya, interviewed by Nick Johnson, 14 April 2013, R-0655, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Ana Dougherty, interviewed by Terrell Brown, 23 February 2016, R-0853, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Antonio de Jesus Alanis, interviewed by Joel Hage, 08 April 2013, R-0651, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Ariana Curtis, interviewed by Terrell Brown, 26 February 2016, R-0823, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Azul Zapata, interviewed by Elizabeth Byrum, 06 April 2013, R-0680, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Daniel Correa, interviewed by Luis Acosta, 26 February 2015, R-0807, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Elaine Townsend, interviewed by Kayla Schlieve, 31 March 2015, R-0852, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Emilio Guzman, interviewed by Kimiko Nicole LeNeave, 09 April 2014, R-0688, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Emilio Vicente, interviewed by Hannah Gill, 25 June 2014, R-0699, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Erick Sanchez, interviewed by Luis Acosta, 30 March 2015, R-0822, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Felicia Arriaga, interviewed by Janell Smith, 09 April 2014, R-0703, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

German Lozano, interviewed by Joel Hage, 02 April 2013, R-0667, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Irene Cabrera, interviewed by Katie Gutt, 17 April 2015, R-0801, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Isabel Alegría Hernández, interviewed by Molly Acuff, 01 April 2011, R-0467, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Joanne Caye, interviewed by Elizabeth Byrum, 04 April 2013, R-0659, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Karina Gonzalez, interviewed by Kimiko Nicole LeNeave, 13 April 2014, R-0686, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Katelyn Yesenia Robalino, interviewed by Antonio de Jesus Alanis, 10 April 2013, R-0672, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Laida Alarcón (2), interviewed by Raymond Sawyer, 19 April 2013, R-0653, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Laida Alarcón, interviewed by Nick Johnson, 14 April 2013, R-0652, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Laura Halperin, interviewed by Janell Smith, 17 April 2014, R-0704, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Lucia X, pseud., interviewed by Hannah Jessen, 21 April 2014, R-0701, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Maria Salgado, interviewed by Katie Gutt, 02 March 2015, R-0821, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Natalie Borrego, interviewed by Joel Hage, 22 April 2013, R-0658, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Nereida Almeida, interviewed by Nick Johnson, 08 April 2013, R-0654, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Teresa Camacho Cárdenas, interviewed by Chessa Rich, 26 March 2011, R-0457, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Terrell Brown, interviewed by Ana Dougherty, 23 February 2016, R-0814, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Valentina Rivadeneira, interviewed by Hannah Jessen, 02 April 2014, R-0694, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Yanexy Cardona, interviewed by Katherinne Wawrzonek, 01 March 2015, R-0802, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of Carolina at Chapel Hill.

Yesenia Pedro Vicente, interviewed by Joel Hage, 11 April 2013, R-0679, in the Southern Oral History Program Collection #4007, Southern Historical Collection, Wilson Library, University of North Carolina at Chapel Hill.

Interviste dall'Archivio del Center for Puerto Rican Studies, presso l'Hunter College di New York, Collezione "Voices from the Migration":

Francisco Jimenez, Interviewed by Rina Benmayor and Celia Alvarez, 9/4/84, tape 1, side A, Transcript by Alicia Diaz

Gloria Maldonado, Interviewed by Celia Alvarez and Blanca Vasquez, 8/8/84, Tape 1, side B, Transcript by Alicia Diaz

Juanita Arocha Rosado, Interviewed by Ana Juarbe and Susana Garcia, 2/17/84, tape 2, side A, Transcript by Alicia Diaz

Louise Delgado, Interviewed by Rina Benmayor and Blanca Vasquez, 22/2/85, Tape 4, side B, Transcript by Alicia Diaz

Interviste del mio archivio personale, tutte raccolte presso il Fedex Building della University of North Carolina di Chapel Hill:

Felicia Arriaga, interviewed by Micol Drago, 11/11/16

Hannah Gill, interviewed by Micol Drago, 10/11/16

Laura Villa Torres, interviewed by Micol Drago, 05/11/16

Maria Ramirez, interviewed by Micol Drago, 06/11/16

Nick Johnson, interviewed by Micol Drago, 07/11/16