
Antirazzismo cattolico e questione nera nell'Italia del secondo dopoguerra

Matteo Caponi*¹

L'articolo indaga come una crescente attenzione alla questione nera abbia fatto da cornice all'ascesa di una sensibilità antirazzista nel cattolicesimo italiano del secondo dopoguerra. L'analisi mette in discussione il cliché di un innato antirazzismo cattolico, esaminando l'interrazialismo come modello dominante: una terza via che si opponeva sia al razzismo sia all'antirazzismo militante, umanitario ed egualitario. La nozione di antirazzismo faticò a essere recepita dalla cultura cattolica di massa fino agli anni Sessanta. La svolta dipese dall'impatto di tre fenomeni di risonanza mondiale: la decolonizzazione, l'apartheid in Sudafrica e il movimento per i diritti civili negli Stati Uniti. Ironia della sorte, la psicosi anticomunista della Guerra fredda costituì un motore dell'antirazzismo cattolico: occorreva scongiurare che il "risveglio" dei popoli neri avvenisse sotto l'influenza sovietica. Il pontificato di Giovanni XXIII, l'aggiornamento conciliare e la crisi del 1968 posero le basi per un cambio di paradigma; gli orientamenti antirazzisti si intrecciarono a significati progressisti e utopie rivoluzionarie controculturali.

Parole chiave: Cattolicesimo italiano, Antirazzismo, Razzismo antinero, Decolonizzazione, Apartheid, Movimento per i diritti civili (Stati Uniti)

Catholic Anti-Racism and the Black Question in Italy after the Second World War

This article explores how a growing focus on the Black Question framed an anti-racist sensibility in post-WWII Italian Catholicism. The cliché of a natural Catholic anti-racism is herein challenged by investigating interracialism as a mainline pattern: that is a third way opposed to both racism and militant, humanitarian and egalitarian anti-racism. The notion of anti-racism actually struggled to be incorporated within Catholic mass culture until the 1960s. This breakthrough was the result of the impact of three world-wide known

Saggio proposto alla redazione il 10 febbraio 2021, accettato per la pubblicazione il 5 dicembre 2021.

* Università di Genova / Fordham University; matteo.caponi@edu.unige.it. L'articolo ha ricevuto il finanziamento del programma dell'Unione Europea per la ricerca e l'innovazione Horizon 2020 (Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement No. 794780) / This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement No. 794780.

¹ Desidero ringraziare Francesco Cassata, Shelleen Greene, Daniele Menozzi, Maria Paiano, Silvana Patriarca, Maria Chiara Rioli, Guri Schwarz e i membri del Columbia Seminar in Modern Italian Studies (New York) per avere discusso con me il testo nelle sue varie versioni.

phenomena: decolonization, apartheid in South Africa, and the US civil rights movement. Ironically, the Cold War anti-Communist psychosis was a driver of Catholic anti-racism: it was vital for preventing the “awakening” of black peoples occurring under Soviet fascination. The pontificate of John XXIII, the Vatican II *aggiornamento* and the 1968 crisis laid the groundwork for a paradigm shift, as anti-racist attitudes intersected liberal meanings and countercultural revolutionary utopias.

Key words: Italian Catholicism, Anti-Racism, Anti-Black Racism, Decolonization, Apartheid, Civil Rights Movement (United States)

Il peso della tradizione

L'antirazzismo cattolico costituisce un concetto spesso dato per scontato, piuttosto che un oggetto storico da verificare. La centralità acquisita dal paradigma-Shoah nell'immaginario collettivo ha consolidato questo presupposto tacito, cristallizzando una rappresentazione biologista del razzismo ed enfatizzando l'opposizione del cattolicesimo romano, in quanto religione della fratellanza universale, alla “legge del sangue”². Tale persuasione ha assunto, nel campo ecclesiastico, chiari risvolti apologetici. Il primo documento della Santa Sede interamente dedicato al problema del razzismo, datato 3 novembre 1988 e pubblicato nel 1989 dalla Pontificia Commissione “Iustitia et Pax”, non ha esitato a sostenere che la Chiesa aveva storicamente promosso una “resistenza coraggiosa” contro un'ideologia che, compiutasi nel “folle programma” nazista, affondava le radici nel divorzio illuminista tra scienza e fede³.

A supporto di queste affermazioni si citavano alcuni documenti: la *Mit brennender Sorge* del marzo 1937 (l'enciclica contro il neopaganesimo razzista operante nel Reich); la *Instructio de erroribus circa humanam stirpem* emessa nell'aprile 1938 dalla Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università, conosciuta col nome di “Sillabo antirazzista”; l'*Humani generis unitas*, ovvero la cosiddetta “enciclica nascosta” redatta nell'estate 1938 dal gesuita statunitense John LaFarge assieme a Gustav Gundlach e Gustave Desbuquois per condannare il nazionalismo, l'antisemitismo e il razzismo che “separa[va] rigidamente razze superiori, inferiori, autoctone, che presuppone[va] immutabili differenze di sangue”⁴. Il dicastero pontificio sorvolava sul fatto che quell'enciclica non

² Johann Chapoutot, *La legge del sangue. Pensare e agire da nazisti*, Torino, Einaudi, 2016 (ed. originale 2014).

³ Pontificia Commissione “Iustitia et Pax”, *La Chiesa di fronte al razzismo. Per una società più fraterna* [3 novembre 1988], “La Civiltà cattolica” (“Cc”), 1989, vol. I, pp. 462-488 (citazioni a pp. 466-467). Il documento è stato aggiornato nel 2001 ed è disponibile online nella versione inglese: www.humandevlopment.va/en/risorse/archivio/diritti-umani/the-church-and-racism-towards-a-more-fraternal-society.html (ultimo accesso 15 settembre 2021).

⁴ *Humani generis unitas. Testo integrale*, in Georges Passelecq, Bernard Suchecky, *L'enciclica nascosta di Pio XI. Un'occasione mancata della Chiesa cattolica nei confronti dell'antisemitismo*, Milano, Corbaccio, 1997 (ed. originale 1995), p. 235 (§ 126). Cfr. adesso la nuova edizione aggiornata: Iid. (a cura di), *L'encyclique inaboutie de Pie XI. Une occasion manquée de l'Église face à l'antisémitisme*, Paris, La Découverte, 2019².

vide mai la luce; rintracciava inoltre la causa ultima del razzismo, identificato con il suo idealtipo nazionalsocialista, nella secolarizzazione. Tale posizione riflette un modello interpretativo tenace. Una nutrita storiografia, risalente agli studi di George L. Mosse⁵, ha incorporato la tesi di una divaricazione tra il pregiudizio religioso — che non esclude l'assimilazione del diverso — e il razzismo scientifico, incentrato sul determinismo biologico figlio della modernità settecentesca. Fare però della biologia il discrimine e il requisito necessario per l'esistenza del razzismo propriamente detto porta a oscurare l'originale partecipazione del cattolicesimo alla costruzione di un razzismo differenzialista, a torto denominato “nuovo”, fondato principalmente sull'assolutizzazione delle identità culturali, seppure tutt'altro che insensibile ai fattori somatici⁶. Tale apporto è stato presentato, in modo fuorviante, come un tradimento o una contaminazione dei valori cristiani: quasi che il razzismo, estraneo a una religione di per sé antirazzista, fosse stato praticato a costo dell'incoerenza.

Il presente saggio, che intende coprire l'arco cronologico 1945-1968 prendendo a oggetto alcune voci distintive del cattolicesimo italiano, rovescia questa prospettiva⁷. Nonostante vari lavori ricorrano alla qualificazione di “antirazzista” per designare il rifiuto del razzismo da parte della gerarchia ecclesiastica, occorre ricordare che i principali *opinion makers* cattolici, fino agli anni Sessanta del Novecento, evitarono di adottare quell'etichetta come rappresentativa del proprio punto di vista⁸. Durante il fascismo essa fu semmai utilizzata da apparati di governo e polemisti per attaccare ogni larvato dissenso verso le politiche razziali del regime. Anche nell'immediato secondo dopoguerra, il termine “antirazzismo” non riscosse grande successo tra i cattolici. Un'assenza linguistica, questa, che denota la riluttanza a recepire una categoria ritenuta portatrice di una parificazione delle differenze iscritte nello *ius naturae* e fautrice di un egualitarismo che equiparava i popoli civilizzatori ai popoli da civilizzare. Occorre inoltre distinguere tra un'inesistente tradizione antirazzista e l'antischiavismo, parte della cultura ecclesiastica fin dall'Ottocento: eredità che, anche in Italia, non fu però contrapposta al razzismo “anticamita”, ma funzio-

⁵ George L. Mosse, *Toward the Final Solution. A History of European Racism*, New York, Howard Fertig, 1978.

⁶ Pierre-André Taguieff, *The Force of Prejudice. On Racism and its Doubles*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 2001 (ed. originale 1987).

⁷ Trattandosi del primo risultato di una ricerca in corso, l'articolo offre un sondaggio sul cattolicesimo italiano che cerca di tenere insieme una prospettiva più istituzionale (i gesuiti della “Civiltà cattolica”), l'*expertise* missionaria, le sensibilità anticonformiste del cattolicesimo “maritainiano”, e infine i fermenti conciliari e postconciliari. Rinvio ad altra sede un'analisi più sistematica della stampa democristiana e delle fonti prodotte dall'Azione cattolica.

⁸ In una lettera del maggio 1938 Pio XI definì i pronunciamenti della Santa Sede “proposizioni antirazziste”. L'espressione, usata occasionalmente in un documento privato, non è però rappresentativa di un orientamento complessivo. Cfr. Giovanni Sale, *Le leggi razziali in Italia e il Vaticano*, Milano, Jaca Book, 2009, p. 49.

nale alla sua perpetuazione⁹. La tardiva “scoperta” dell’antirazzismo rimanda in altre parole a una prima, cruciale questione: quella del razzismo cattolico¹⁰.

Le fonti citate dalla Commissione “Iustitia et Pax” sono, a tale riguardo, illuminanti. La *Mit brennender Sorge* rigettava la sacralizzazione della razza innalzata a “culto idolatrico” come perversione lontana “dalla vera fede in Dio”, ma dopo avere premesso che la stessa nozione di razza aveva “nell’ordine naturale un posto essenziale e degno di rispetto”. L’errore consisteva nel renderla “suprema norma di tutto”¹¹. Lungi dal costituire una condanna assoluta del razzismo, l’enciclica esprimeva le posizioni maggioritarie su cui si erano attestati gli intellettuali cattolici, i teologi moralisti e la stessa curia vaticana. Tali orientamenti non si limitavano al razzialismo, vale a dire una concezione secondo cui l’umanità è suddivisa in raggruppamenti con oggettive ed ereditabili tendenze psicofisiche. L’insegnamento ecclesiastico si spinse a considerare più che legittimo amare e perfezionare la propria razza d’appartenenza, al punto da evocare — come fece Pio XI in un discorso del 28 luglio 1938, giudicato “violentemente antirazzista” da Galeazzo Ciano¹² — la “vera e giusta e sana pratica di un razzismo rispondente alla dignità e alla realtà umana”, ovvero una *aestimatio stirpis* conciliabile con la retta ragione e l’universalità del cattolicesimo¹³. Un *sano* razzismo, insomma, contrapposto al “razzismo esagerato”¹⁴. L’*Istruzione* dell’aprile 1938, del resto, condannava il razzismo che sottometteva la religione al criterio del sangue e teorizzava una gerarchia immutabile tra le *humanae stirpes*; tuttavia non metteva in discussione la salvaguardia delle singole razze nei limiti dell’ordine morale¹⁵. Anche l’enciclica “nascosta”, che al contrario bollava il razzismo come di per sé “erroneo e nefasto” per la sua “estensione totalitaria” del dato razziale, reso “centrale, esclusivo, semplificato

⁹ Cfr. Lucia Ceci, *Il vessillo e la croce. Colonialismo, missioni cattoliche e islam in Somalia (1903-1924)*, Roma, Carocci, 2006, pp. 27-42 e Mike Pasquier, *Catholicism and Race*, in Paul Harvey, Kathryn Gin Lum (a cura di), *The Oxford Handbook of Religion and Race in American History*, New York, Oxford University Press, 2018, pp. 172-190.

¹⁰ Cfr. John Connelly, *From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933-1965*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2012, pp. 11-63.

¹¹ Pio XI, *Mit brennender Sorge* [14 marzo 1937], in Erminio Lora, Rita Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. V, Bologna, Edb, 1995, p. 1083 (§ 2).

¹² Galeazzo Ciano, *Diario. 1937-1938*, Bologna, Cappelli, 1948, p. 216.

¹³ Cfr. Tommaso Dell’Era, *Chiesa cattolica, razzismo, antisemitismo e fascismo. Le lettere dell’agosto 1938 tra Giovanni Cazzani, vescovo di Cremona, e Roberto Farinacci, gerarca fascista*, in Id. (a cura di), *1938-2018: a ottant’anni dalle leggi razziste antisemite dell’Italia fascista*, sezione monografica di “Giornale di storia”, 2018, n. 28, pp. 1-8; Id., *Razza*, in Adriano Prosperi, Vincenzo Lavenia, John Tedeschi (a cura di), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, vol. III, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 1300-1302; Raffaella Perin, *Insegnare la religione contro il razzismo. Le istruzioni della Santa Sede*, in Luciano Caimi, Giovanni Vian (a cura di), *La religione istruita nella scuola e nella cultura dell’Italia contemporanea*, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 167-189.

¹⁴ *Cronaca contemporanea*, “Cc”, 1938, vol. III, pp. 371-375.

¹⁵ Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, *Instructio de erroribus circa humanam stirpem* [13 aprile 1938], “Divus Thomas”, 1938, p. 623.

a oltranza” al punto da cancellare “tutte le altre nozioni”, ammetteva innegabili differenze tra “razze più o meno perfette, più o meno sviluppate”. La correlazione tra caratteristiche fenotipiche e “qualità spirituali [...] costanti” veniva poi pacificamente accettata, a patto di non trascurarne i condizionamenti ambientali. Puntualizzazioni, queste, che finivano per avallare la liceità di una segregazione non coercitivamente imposta dalla legge, bensì consigliata “da un sentimento fraterno e dalla prudenza”, come nel caso dei matrimoni interrazziali¹⁶.

In Italia la mixofobia cattolica non scomparve con la fine del clericofascismo al potere¹⁷. Ne furono interpreti, dopo il 1945, medici come Luigi Gedda¹⁸ e “imprenditori della carità” come don Carlo Gnocchi. Proprio l’intenso attivismo di don Gnocchi sul terreno dell’assistenza ai “mulattini” — i *brown babies* nati in larga parte dall’unione tra donne italiane e soldati afroamericani — evidenzia la continuità di un razzismo cattolico compassionevole e moralista che, a differenza di quello scientifico geddiano, si distanziava dalla logica afrofobica propria del biologismo, ma in ogni caso guardava al meticciato come problema, auspicando una soluzione segregazionista presentata come favorevole all’interesse degli stessi bambini birazziali. Il progetto, coltivato dallo stesso sacerdote lombardo, di far emigrare i cosiddetti “figli della guerra” in Brasile, allo scopo di garantirne l’integrazione sociale inconcepibile sul suolo italiano, è estremamente rivelatore di un pervicace tabù anti-assimilazionista, ma anche di una *forma mentis* che non può essere ricondotta alla pura riproposizione del razzismo coloniale fascista¹⁹.

Una seconda questione concerne la necessità di porre il rapporto tra Chiesa cattolica e antirazzismo in termini non generici. Anziché intendere quest’ultimo come un sentimento di indignazione morale senza tempo, occorre guardarlo come un prodotto culturale, e culturalmente plurale, determinato storicamente. Furono gli anni Trenta del Novecento a segnare l’apparizione del termine — *antiracisme* — insieme alla nascita di associazioni e movimenti d’opinione contraddistinti da una piattaforma di militanza contro il *racisme*: neologismo anch’esso, ma di qualche decennio precedente, divenuto di uso comune con l’avvento del nazionalsocialismo, tanto da assurgere a sinonimo dell’estremismo *völkisch*. Per dirla con Pierre-André Taguieff, questo evento linguistico eb-

¹⁶ *Humani generis unitas*, cit., pp. 229-238 (§§ 11-130). Cfr. David W. Southern, *But Think of the Kids: Catholic Interracialists and the Great American Taboo of Race Mixing*, “U.S. Catholic Historian”, 1998, n. 3, pp. 67-93.

¹⁷ Sulle cui posizioni in materia di “ibridi unioni” cfr. Lucia Ceci, *Il papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e guerra d’Etiopia*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 160-169.

¹⁸ Francesco Cassata, *Molti, sani e forti. L’eugenetica in Italia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, pp. 351-358.

¹⁹ Silvana Patriarca, *Il colore della Repubblica. “Figli della guerra” e razzismo nell’Italia postfascista*, Torino, Einaudi, 2021, pp. 71-92. Sulle ricadute simboliche delle unioni interrazziali, condensate nello stereotipo della “segnoirina” come icona di immoralità, degenerazione razziale e offesa all’onore nazionale, cfr. Chiara Fantozzi, *L’onore violato: stupri, prostituzione e occupazione alleata (Livorno, 1944-47)*, “Passato e presente”, 2016, n. 99, pp. 87-111.

be importanti implicazioni semantiche. Da allora la parola “razzismo” cominciò a indicare una fede politica e un programma d’azione basati sull’odio verso determinate razze²⁰. Anche lo specifico approccio cattolico all’antirazzismo che va sotto il nome di “interrazzialismo”²¹ si strutturò, specialmente in Europa, su una *reductio ad Hitlerum* che da un lato assegnava al razzismo un’accezione restrittiva, dall’altro permetteva, entro i confini di quella definizione, di rivendicare un’irriducibile alterità. Ciò non toglie che l’interrazzialismo cattolico sia stato altresì concepito come un’ideologia alternativa, per non dire antagonista, all’antirazzismo militante di ispirazione laica e liberal-democratica, che si appellava al patrimonio universale dei diritti umani²². In senso stretto, parlare di antirazzismo cattolico prima degli anni Sessanta può sembrare anacronistico; eppure, anche in assenza della parola e del concetto, il contributo dei cattolici alle molteplici “forme di pensiero e/o pratiche che cercano di contrastare, sradicare e/o mitigare il razzismo”²³, nello specifico antinero, non può essere ignorato.

Nel dicembre 1937 “La Civiltà cattolica” fissò il perimetro all’interno del quale la Chiesa italiana si sarebbe mossa negli anni successivi. Recensendo simpateticamente *Interracial Justice* di LaFarge, manifesto del movimento interrazzista, Mario Barbera osservò che l’idea di “razza”, volgarmente abbinata all’esistenza di razze pure o “assolutamente superiori”, costituiva un mito: lo attestavano le innumerevoli varianti della popolazione “negra”. Vi erano invece gruppi “con differenze e varietà morfologiche, psicologiche, linguistiche e culturali, superiori in alcuni sugli altri, ma sempre accidentali e relative agli ambienti e alle circostanze ereditarie e storiche di ciascun gruppo”. La conclusione era che tra bianchi e neri non sussisteva una “differenza sostanziale di diritti e doveri umani”, con “razze naturalmente destinate a dominare, e altre destinate a servire”. Tuttavia, dinanzi a “gruppi etnici, che si svolgono a civiltà, più o meno variamente e rapidamente”, si davano in via transitoria provvedimenti “più appropriati a questi che a quelli”. Il problema politico delle “relazioni tra le varie stirpi” non andava quindi risolto né con la “supremazia delle une sulle altre” né con il “livellamento” delle disparità, ma con un “armonizza-

²⁰ P.-A. Taguieff, *The Force of Prejudice*, cit., pp. 82-85.

²¹ Cfr. David W. Southern, *John LaFarge and the Limits of Catholic Interracialism, 1911-1963*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1996 e Karen J. Johnson, *One in Christ. Chicago Catholics and the Quest for Interracial Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2018. Per una lettura coeva cfr. Louis T. Achille, *The Catholic Approach to Interracialism in France*, “The American Catholic Sociological Review”, 1942, n. 3, pp. 22-27.

²² Emmanuel Debono, *Aux origines de l’antiracisme. La Lica, 1927-1940*, Paris, Cnrs Éditions, 2012. Di “vague humanitarian schemes” parla John LaFarge, *Interracial Justice. A Study of the Catholic Doctrine of Race Relations*, New York, America Press, 1937, p. 7. Sulle “variazioni dell’antirazzismo cristiano” tra universalismo e differenzialismo cfr. Pierre-André Taguieff, *Les fins de l’antiracisme. Essai*, Paris, Éditions Michalon, 1995, pp. 83-122.

²³ Secondo la definizione “minima” data da Alastair Bonnett, *Anti-Racism*, London-New York, Routledge, 2000, pp. 3-4.

mento” e un “adattamento”, dal quale conseguiva “la giustizia tra le razze”. Facendo proprio il traguardo della “sconfitta del pregiudizio razziale”, “La Civiltà cattolica” delineò insomma l’interrazzialismo come terza via tra razzismo (“tedesco”) e antirazzismo. Tale dottrina relativizzava, senza negare, le gerarchie razziali tra bianchi e neri, le cui condizioni di arretratezza rendevano “praticamente impossibile e neanche vantaggiosa agli stessi Negri l’abolizione totale della segregazione”²⁴. Già qualche anno prima Barbera si era detto d’accordo nel tollerare la “separazione tra le razze” come male minore, in attesa di eliminarla “senza turbamenti e disordini”. La lotta per le “giuste rivendicazioni della razza Negra” non rappresentava quindi un valore incondizionato, ma rispondeva all’obiettivo sovraordinato dell’evangelizzazione e della salvaguardia dell’ordine costituito. Istituti come le *segregated churches* avevano il merito di elevare le comunità nere ai valori dell’Occidente cristiano, altrimenti loro preclusi²⁵.

Dopo il 1945: il “problema negro” negli Stati Uniti e in Sudafrica

La sconfitta del nazifascismo non determinò per i cattolici alcuna discontinuità nel mancato utilizzo del termine e della categoria di antirazzismo. Dopo il 1945 la condanna del razzismo venne riaffermata nei limiti tracciati negli anni Trenta, pur con un significativo mutamento: il venir meno di una sua declinazione accettabile. Ne è un esempio il *Dizionario di teologia morale* pubblicato nel 1954 sotto la direzione di Francesco Roberti, segretario della Congregazione del Concilio, e la curatela di Pietro Palazzini, professore del Pontificio Ateneo Lateranense e futuro prefetto della Congregazione per le cause dei santi. In quest’opera divulgativa le due voci *Razza* e *Razzismo* — scritte rispettivamente da un docente di Clinica delle malattie nervose e mentali alla Sapienza, Carlo Rizzo, e da un sacerdote con alle spalle vari incarichi nelle istituzioni vaticane e nell’Azione cattolica italiana, mons. Giuseppe Monti — ribadivano elementi di lungo corso²⁶.

Il primo di questi era che le razze umane esistevano come complessi omogenei per morfologia, qualità ereditarie e “caratteristiche somato-psichiche”. Altrettanto “certo” era il dato delle “differenze di natura psichica fra le razze”, benché tali disuguaglianze non giustificassero il dominio dell’una sulle altre. Un secondo aspetto riguardava la definizione riduzionistica di razzismo, fenomeno di cui si sosteneva adesso la non-scientificità e l’antitesi, senza riserve, alla morale cattolica. Riprendendo le tesi di Barbera, Monti spiegava che vi era-

²⁴ Mario Barbera, *Giustizia tra le “razze”*, “Cc”, 1937, vol. IV, pp. 531-543.

²⁵ [Mario Barbera], *I negri e la Chiesa Cattolica negli Stati Uniti*, “Cc”, 1932, vol. III, pp. 332-333 e p. 342.

²⁶ Cfr. le voci di [Carlo] Riz.[zo], *Razza* e [Giuseppe] Mon.[ti], *Razzismo*, in Francesco Roberti, Pietro Palazzini (a cura di), *Dizionario di teologia morale*, Roma, Studium, 1954, pp. 1131-1133.

no “gruppi etnici con qualità somatiche, psicologiche, culturali superiori ad altri gruppi, ma si tratta[va] di differenze accidentali [...] e non permanenti”. Il sacerdote addebitava al “razzismo nazista” la negazione di tali verità. L’identificazione del razzismo con l’esperienza nazionalsocialista e le sue pretese imitazioni (il fascismo post-1938 e l’apartheid nell’Unione Sudafricana) venne condivisa anche dall’*Enciclopedia cattolica*²⁷.

A una prima analisi dei discorsi di Pio XII, si riscontrano tre sole occorrenze testuali del lemma “razzismo”, a cui va aggiunto un quarto *locus* non testuale ma indicizzato sotto quell’etichetta dai compilatori della silloge pacelliana (si tratta di un importante discorso del 1958, su cui torneremo). In due casi il termine è impiegato in relazione ai totalitarismi del passato, al fine di riconoscere i meriti dell’episcopato olandese nella difesa della morale cattolica “contre les erreurs du néopaganisme et du racisme, contre les excès de la vengeance et de la haine”²⁸, o per suggerire un’analogia tra il nazionalismo statolatrico e la modernità giuridica liberal-democratica indifferente verso i diritti naturali²⁹. La terza occorrenza da segnalare riguarda un discorso del novembre 1945, rivolto a una delegazione di profughi ebrei superstiti dei lager. In quel caso Pacelli stabilì una connessione specifica tra quelle “erronee e intolleranti dottrine” — da annoverare “fra i più deplorabili e disonorevoli travimenti del pensiero e del sentimento umano” — e la Shoah, ellitticamente evocata allo scopo di esaltare i “veri seguaci” della Chiesa cattolica che seppero sollevarsi “al di sopra di tutti gli angusti e arbitrari limiti creati dall’egoismo umano e dalle passioni razziste”³⁰. Sempre in un’ottica riduttiva, qualche anno più tardi, l’odio razziale venne richiamato tra le atrocità delle guerre mondiali e dei regimi totalitari, attraverso la denuncia dei massacri avvenuti “par haine de race” e degli “horreurs” e “cruautés des camps de concentration”³¹.

Un’allusione al pregiudizio antinero figura invece nel chirografo di Pio XII ad Harry Truman *We have just* del 26 agosto 1947, con il quale la Santa Sede sposò la causa statunitense nella Guerra fredda contro l’Unione Sovietica. Utilizzando un argomento destinato a fare scuola, il pontefice osservò come la lotta per la libertà dei popoli richiedesse la correzione, da parte dei paesi che pre-

²⁷ Paolo Biscaretti di Ruffia, *Razzismo*, in *Enciclopedia cattolica*, vol. X, Città del Vaticano, Ente per l’Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1953, coll. 590-592.

²⁸ Pio XII, *Christifidelibus datus ob Conventum Marialem e tota Hollandia trajecti ad Mosam coadunatis* [5 settembre 1947], “Acta apostolicae sedis” (“Aas”), 1947, n. 12, pp. 456-458.

²⁹ Pio XII, *Discorso di S.S. Pio XII ai giornalisti cattolici di tutto il mondo sui compiti della stampa cattolica* [17 febbraio 1950], “Cc”, 1950, vol. I, p. 478.

³⁰ Pio XII, *Confortatrici parole in risposta all’omaggio riconoscente di ebrei profughi* [29 novembre 1945], in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. VII, Milano, Vita e Pensiero, 1946, p. 293. Cfr. anche Renato Moro, *L’elaborazione cattolica della Shoah in Italia*, in Saul Meghnagi (a cura di), *Memoria della Shoah. Dopo i “testimoni”*, Roma, Donzelli, 2007, p. 17.

³¹ Pio XII, *Iis qui interfuerunt VI Conventui internazionali de Jure poenali* [3 ottobre 1953], “Aas”, 1953, n. 15, p. 733.

tendevano di difendere la civiltà cristiana e in primo luogo degli Stati Uniti, delle non poche “aberrazioni” del sistema democratico, pena il consegnare al nemico comunista una formidabile arma di contropropaganda. Tra queste strutture rientravano le “ingiustizie razziali” (*racial injustices*)³². Solo in un’occasione, tuttavia, il pontefice fece riferimento esplicito alla “linea del colore”. In un intervento del settembre 1958, incentrato sulle questioni eugeniche sollevate dai portatori di malattie ereditarie, Pacelli accennò alla questione delle “stirpi umane” (*races humaines*) e al pericolo di esagerare il “fattore razziale”: tendenza questa contro la quale egli rivendicava la strenua e originaria opposizione della Chiesa, “sia che si trattasse di pratiche di genocidio sia che si trattasse di ‘colour-bar’”³³. In realtà l’insegnamento ecclesiastico aveva riservato alla questione nera un’attenzione marginale. Eppure, proprio quell’accenno episodico fornì all’episcopato americano la spinta per pubblicare, nel novembre dello stesso anno, la prima lettera pastorale contro le leggi Jim Crow, intitolata *Discrimination and the Christian Conscience*³⁴. Il documento, che descriveva la scelta segregazionista come inconciliabile “con il concetto cristiano della natura e dei diritti dell’uomo”, arrivava per ultimo rispetto ad analoghi pronunciamenti delle principali denominazioni cristiane. Sulla stampa cattolica italiana ebbe una risonanza pressoché nulla; ne pubblicò una traduzione senza commenti “Il Gallo”, rivista genovese appartenente all’area “aperturista”³⁵.

Nell’immediato dopoguerra la Chiesa italiana non si discostò, nella sostanza, dalle posizioni differenzialiste — contrarie a un antirazzismo universalista — condensate da don Jacopo Banchi in un volumetto uscito a inizio 1944, nell’ambito della collana dell’Istituto cattolico di attività sociali, ideata per illustrare i principi della ricostruzione post-bellica. Il volume avvalorava la presenza di razze inclini a “dirigere lo sviluppo della civiltà per speciale missione avuta dalla Provvidenza”: tra queste deteneva il primato la “razza bianca”. A lato della considerazione che una parte della popolazione mondiale si trovava “tuttora immersa nella barbarie primitiva” o si era “arrestata sulla soglia della civiltà”, il sacerdote escludeva che i popoli “ritardatari” appartenessero “ad un tipo inferiore fatalmente destinato a rimanere sempre tale”. Essi scontavano condizioni materiali e intellettuali sfavorevoli, ma “messi in un altro ambiente, o questo mutato, coltivata la loro mente, abbracciata la religione cristiana”, era-

³² Pio XII, *Chirographus Ad Excimum Virum Harry S. Truman, Foederatarum Civitatum Americae Septentrionalis Praesidem: ob humanissimas litteras Summo Pontifici missas* [26 agosto 1947], “Aas”, 1947, n. 11, p. 381.

³³ Pio XII, *Alla “Società internazionale della trasfusione del sangue”* [5 settembre 1958], in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XX, Milano, Vita e Pensiero, 1959, p. 306, su cui cfr. F. Cassata, *Molti, sani e forti*, cit., p. 315.

³⁴ Bryan N. Massingale, *Racial Justice and the Catholic Church*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2010, pp. 50-55.

³⁵ *La coscienza cristiana davanti alla segregazione. Dichiarazione collettiva dell’Episcopato degli Stati Uniti*, “Il Gallo”, 1959, n. 152, pp. 4-5.

no destinati a progredire³⁶. Africani e afroamericani, percepiti *extra Ecclesiam*, erano riscattabili alla civiltà attraverso la conversione e l'educazione cristiana³⁷. Nel 1947 la rivista dei comboniani "La Nigrizia" offrì un tipico esempio di questa prospettiva: compito dell'"apostolato negro" era salvare i popoli dell'Africa dall'anarchia sociale, strappandoli dall'"errore" e dall'"ombra di morte" che incombeva sul loro stato di infedeli o pagani³⁸. Al di là del versante teologico-morale, importante fu poi il retaggio di un discorso nazionale e coloniale teso a smentire l'immagine dell'*italiano negro* e, specialmente sotto il fascismo, demolire l'"ipotesi camitica" circa le origini dei popoli mediterranei³⁹.

Fino alla metà degli anni Cinquanta, gli appelli sulla desolante "condizione dei negri" che non fossero puramente finalizzati alla loro redenzione religiosa e morale, ovvero a una finalità conversionista, trovarono scarsa eco nella stampa cattolica. La "questione negra" negli Stati Uniti fu affrontata su "La Civiltà cattolica" da padre Fiorello Cavalli, che ripercorse una "lunga storia di crudeltà, di ingiustizie e di disprezzo" non interrotta dall'abolizione della schiavitù. Oltre all'"arroganza dei Bianchi, armata del terroristico strumento" del linciaggio e favorita dall'impunità, il gesuita metteva sotto accusa la "brutalità della Polizia". Il mercato del lavoro, l'esercito, la scuola, l'assistenza sanitaria, i servizi pubblici e il suffragio costituivano ulteriori ambiti di "un antico odio di razza che offende[va] la persona umana e ne calpesta[va] i diritti". In modo sorprendente, considerate le passate cautele della rivista, Cavalli attaccava lo stesso principio "segregazione, ma eguaglianza". Nessuna sottigliezza dialettica poteva nascondere, dietro questo slogan, l'"amara verità: una legge, che vieta a una parte di cittadini di associarsi con altri cittadini nel corso della vita quotidiana, crea uno stato di vera disuguaglianza, ponendo una folla di paria davanti a una casta privilegiata". In tal modo le misure segregazioniste approfondivano il pregiudizio⁴⁰.

Il *j'accuse* di Cavalli rappresentava una voce inusuale nel cattolicesimo italiano dell'epoca. Il suo ragionamento, infatti, capovolgeva il cliché dell'inferio-

³⁶ Jacopo Banchi, *Principi dell'ordine sociale cristiano*, Roma, Ave, 1944, pp. 106-109.

³⁷ Cfr. Alejandro Mario Dieguez, *Governo della Chiesa e vigilanza sulle Chiese nelle plenarie della Congregazione concistoriale. Proposte degli eminentissimi Padri e decisioni del Santo Padre*, in Laura Pettinaroli (a cura di), *Le gouvernement pontifical sous Pie XI: pratiques romaines et gestion de l'universel*, Rome, École française de Rome, 2013, pp. 594-595.

³⁸ S.[tefano] Santandrea, *L'avvenire dell'Africa sarà di Cristo o di Satana?*, "La Nigrizia", 1947, n. 1, pp. 3-4. Sul paradigma eurocentrico, poi superato dalla prospettiva dello "sviluppo", cfr. Mauro Forno, *La cultura degli altri. Il mondo delle missioni e la decolonizzazione*, Roma, Carocci, 2017.

³⁹ Cfr. Francesco Cassata, *"La Difesa della razza". Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Torino, Einaudi, 2008 e, in un'ottica di più lungo periodo, Gaia Giuliani, Cristina Lombardi-Diop, *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Firenze, Le Monnier, 2013.

⁴⁰ F.[iorello] Cavalli, *Condizioni dei negri negli Stati Uniti d'America*, "Cc", 1948, vol. I, pp. 371-386.

rità nera, incolpando la discriminazione razziale di esserne la causa anziché l'effetto. È tuttavia opportuno contestualizzare tale intervento⁴¹. La contestazione del razzismo antinero si situava infatti in una polemica più vasta contro l'America Wasp e a difesa dei diritti delle minoranze, *in primis* la cattolica. Lo dimostrano gli articoli di padre Carlo Giachetti, poi confluiti nell'opuscolo *La cortina di ferro occidentale*, dedicati al “principio della superiorità nordica nelle restrizioni legali all'immigrazione negli Stati Uniti”, al rapporto Laughlin, all'*Immigration and Nationality Act* del 1952 — che rilanciava un rigido sistema di quote annuali di immigrazione straniera per nazionalità e, di fatto, preferenza etnica — e ai teorici del razzismo scientifico statunitense, che pretendevano per i futuri immigranti una “struttura ereditaria [...] razzialmente compatibile con gli ideali americani”, ovvero la prevalenza degli anglosassoni rispetto ai “tipi fisicamente più deboli e mentalmente deficienti delle razze inferiori abitanti nel bacino del Mediterraneo, nei Balcani, nei ghetti polacchi”⁴². Vi era inoltre una motivazione geopolitica: il razzismo ai danni degli afroamericani, figurando come una smentita dell'*American creed*, screditava l'immagine degli Stati Uniti nella lotta globale con il comunismo sovietico⁴³.

La denuncia di Giachetti eludeva le corresponsabilità della Chiesa. Non mancarono, tuttavia, letture di segno diverso. Una di queste fu il reportage che il gesuita Raffaele Pirro della Fordham University firmò per “Cronache sociali” nel maggio 1951. L'organo del gruppo dossettiano inquadrò il “problema dei negri” in una più esplicita presa di distanza dal capitalismo d'oltreoceano, sottolineando quanto fosse “davvero poco edificante vedere l'America in guerra per il trionfo degli ideali democratici nel mondo, commettere in casa propria così enormi ingiustizie”. L'antirazzismo si poneva, anche in questo caso, come variabile dipendente di un altro discorso, relativo alla critica dell'unilateralismo atlantista. L'aspetto più rilevante, tuttavia, risiedeva nell'ammissione che gli stessi cattolici non erano “del tutto immacolati”. Fiducioso nelle giovani generazioni, intenzionate a fare i conti con il “più grosso peccato sociale della nazione americana”, Pirro evidenziava le contraddizioni interne alla Chiesa. Da una parte si ergeva chi, come il gesuita Albert S. Foley, si scagliava dalle pagine di “Integrity” — organo del personalismo statunitense — contro le istituzioni ecclesiastiche dell'Alabama, sorde alla desegregazione. Dall'altra vi era chi,

⁴¹ Giorgio Rumi, *Un antiamericanismo di “La Civiltà Cattolica”?*, in Piero Craveri, Gaetano Quagliariello (a cura di), *L'antiamericanismo in Italia e in Europa nel secondo dopoguerra*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 315-317.

⁴² C.[arlo] Giachetti, *Il principio della superiorità nordica nelle restrizioni legali all'immigrazione negli Stati Uniti*, “Cc”, 1958, vol. III, p. 153. Cfr. Id., *La cortina di ferro occidentale. Il principio fondamentale della vigente legislazione statunitense sull'immigrazione. Legge McCarran*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1955.

⁴³ Sull'effetto della Guerra fredda nel creare un clima favorevole alla desegregazione cfr. Mary L. Dudziak, *Cold War Civil Rights. Race and the Image of American Democracy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000.

come il gruppo di LaFarge, svolgeva un'encomiabile attività senza "troppo rumore", sotto la bandiera "di una democrazia americana che ai più smaliziati cattolici moderni significa[va] poco o niente"⁴⁴.

Il problema del razzismo antinero acquisì maggiore peso nel discorso cattolico italiano a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta, come si evince dal sempre più marcato interesse verso il caso sudafricano. Per quanto la mobilitazione anti-apartheid assumesse una valenza globale a partire dagli anni Sessanta⁴⁵, l'opinione pubblica cattolica si attivò già in concomitanza della *Campaign for Mission Schools and Seminaries*, promossa dai vescovi sudafricani nel 1955. La raccolta di fondi intendeva compensare l'abolizione dei sussidi governativi alle scuole private non segregate, stabilita dal *Bantu Education Act* (1953). "L'Osservatore romano" la presentò come un atto di resistenza a una politica che ripercorreva i passi della persecuzione nazista contro gli istituti cattolici⁴⁶.

A dieci anni dall'ufficiale introduzione dell'apartheid, in coincidenza con la nomina a primo ministro di Hendrik Frensch Verwoerd, "La Civiltà cattolica" pose sotto scrutinio quell'"ingiusta politica razziale", a causa della quale le "popolazioni negre" vedevano non soltanto tramontare le "legittime aspirazioni verso una giusta, sia pur graduale integrazione", ma profilarsi persino ulteriori restrizioni che ne calpestavano "i più elementari diritti"⁴⁷. La denuncia apparentemente senza esitazioni del razzismo Afrikaner, di cui si constataba la doppia derivazione hitlerista e calvinista, manifestava tuttavia alcune ambiguità. Innanzitutto, la rivista addossava alla Nederduitse Gereformeerde Kerk una giustificazione ideologica dell'apartheid rigettata dai cattolici e dagli anglicani. Questa semplificazione è riscontrabile anche nella recensione all'edizione italiana del volume di Trevor Huddleston *Naught for Your Comfort*, pubblicata da Feltrinelli nel 1958⁴⁸. Pur apprezzando le requisitorie "non senza fondamento" del pastore anglicano e attivista anti-apartheid, se ne disapprovavano le drastiche conclusioni, laddove egli asseriva la connivenza della Chiesa. Esse venivano liquidate come funzionali all'indirizzo "filomarxista" della casa editrice⁴⁹.

L'ottica ecclesiocentrica fece sì che l'antirazzismo della "Civiltà cattolica" si esplicasse soprattutto nel rifiuto dell'apartheid in materia matrimoniale ed edu-

⁴⁴ Raffaele Pirro, *I cattolici in America*, "Cronache sociali", 1951, n. 9, pp. 1586-1589.

⁴⁵ Cfr. Håkan Thörn, *Anti-Apartheid and the Emergence of a Global Civil Society*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006.

⁴⁶ Robert Bentley Anderson, 'To Save a Soul'. *Catholic Mission Schools, Apartheid, and the 1953 Bantu Education Act*, "Journal of Religious History", 2020, n. 2, pp. 149-167.

⁴⁷ *Cronaca contemporanea*, "Cc", 1958, vol. III, pp. 109-111.

⁴⁸ Trevor Huddleston, *Segregazione. La barriera del colore nel Sud Africa*, Milano, Feltrinelli, 1958 (ed. originale 1956). Su questo schematismo cfr. adesso Brian Stanley, *Christianity in the Twentieth Century. A World History*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2018, pp. 245-255.

⁴⁹ *Bibliografia*, "Cc", 1958, vol. IV, pp. 425-426.

cativa. Il *Prohibition of Mixed Marriages Act* (1949), l'*Immorality Amendment Act* (1950), il *Group Areas Act* (1950) e infine il *Bantu Education Act* apparvero ai gesuiti italiani come guidati da una precisa *ratio*: colpire il “diritto dell'uomo di avvicinarsi a Dio”. La legislazione razzista veniva dunque rifiutata nella misura in cui violava la *libertas Ecclesiae* e i diritti della persona soggetta alla legge naturale, così come interpretata dall'autorità ecclesiastica, e non i diritti umani e le libertà individuali così come protetti dalla Dichiarazione Onu del 1948. La rivista sposò l'orientamento fatto proprio dalla Southern African Catholic Bishops' Conference (Sacbc) con lo *Statement on Apartheid* del luglio 1957, pubblicandone la prima traduzione italiana. In quel pronunciamento i vescovi sudafricani definivano “bestemmia” la teoria di uno “sviluppo separato [...] subordinato alla supremazia bianca”; aggiungevano però che condannare il “principio dell'apartheid come intrinsecamente cattivo” non comportava, nella pratica, stabilire una “perfetta uguaglianza”. Nulla, infatti, era più “evidente delle profonde differenze tra i gruppi” che abitavano il dominion britannico, ragione per cui risultava impossibile “un'integrazione immediata e totale”, e ancor meno l'accesso di tutti ai diritti politici⁵⁰. Tale preoccupazione era già emersa nello *Statement on Race Relations* pubblicato dalla Sacbc nel 1952 e passato sotto silenzio nella stampa cattolica italiana. Il documento era stato utilizzato da Yves Congar nel suo opuscolo per la collana Unesco “The Race Question and Modern Thought”, allo scopo di accampare una riserva morale dinanzi alla totale delegittimazione di trattamenti differenziali tra bianchi e neri, nell'Unione sudafricana così come negli Stati Uniti⁵¹. La stessa “Civiltà cattolica” aveva deplorato “una discriminazione razziale non giustificata da necessità contingenti, [...] ma assunta come linea programmatica”, dando a intendere che non fosse il concetto di “sviluppo separato” in sé a essere sbagliato, quanto la sua traduzione nell'apartheid, deliberatamente finalizzata a mantenere i neri in uno stato di oppressione⁵².

Se non era contrario alla legge naturale che uno Stato tenesse conto del diverso stadio di sviluppo di ciascun gruppo razziale, appariva “irragionevole” condannare “indistintamente tutta la legislazione sudafricana” e disconoscere il servizio reso dai bianchi ai “gruppi meno progrediti della popolazione”. L'episcopato sudafricano smentiva così i fautori della “pienezza dei diritti civili”, intravedendo in una loro incondizionata estensione l'anticamera del “dissolvimento della società”. Anziché invocare la ribellione delle coscienze, i gesuiti italiani si associarono al timore afrofobico che la frettolosa “soppressione

⁵⁰ *Cronaca contemporanea*, “Cc”, 1958, vol. I, pp. 332-336. Sulla distinzione tra diritti dell'uomo e diritti della persona rinvio a Daniele Menozzi, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 2012.

⁵¹ Yves M.-J. Congar, *L'Église catholique devant la question raciale*, Paris, Unesco, 1953, p. 20 e pp. 43-59.

⁵² G.[iovanni] Caprile, *Gerarchia e fedeli per la conquista dell'Africa a Cristo*, “Cc”, 1954, vol. I, p. 276.

di ogni diversità” avesse gravi conseguenze per il “bene comune”⁵³. Allo stesso tempo, lamentarono la cecità dei suprematisti bianchi, che si illudevano di “fare dell’anticomunismo” e invece, adottando soluzioni prive di “umana solidarietà”, preparavano “al comunismo un terreno ideale”⁵⁴.

Il ruolo della stampa missionaria

L’ascesa della questione nera nella cultura cattolica italiana di massa avvenne in concomitanza con due fattori di risonanza mondiale: da un lato l’avanzare della decolonizzazione, dall’altro l’accelerazione del movimento statunitense dei diritti civili dopo la sentenza della Corte suprema *Brown vs. Board of Education of Topeka* (1954), che definì incostituzionale la segregazione razziale nelle scuole, e il lungo boicottaggio degli autobus a Montgomery (Alabama), organizzato dalla comunità afroamericana dopo l’arresto di Rosa Parks per protestare contro la segregazione nei trasporti pubblici (1955-1956)⁵⁵. La conferenza di Bandung, in particolare, sollecitò una riflessione più articolata. La stampa missionaria — destinata a un bacino di pubblico che nel 1958 corrispondeva a una tiratura di 800.000 copie mensili⁵⁶ — è indicativa di questa tendenza, ben incarnata dal volume *Il risveglio dei popoli di colore*, pubblicato nel 1956 da Piero Gheddo: libro che nel giro di due anni conobbe due edizioni italiane e due traduzioni⁵⁷.

Sacerdote del Pontificio istituto missioni estere (Pime), nonché direttore dal 1959 al 1994 della sua rivista mensile “Le Missioni cattoliche” (ridenominata nel 1969 “Mondo e missione”), Gheddo è stato un personaggio di indubbio rilievo nell’industria culturale cattolica⁵⁸. *Il risveglio dei popoli di colore* pren-

⁵³ *Cronaca contemporanea*, “Cc”, 1958, vol. I, pp. 335-336.

⁵⁴ *Cronaca contemporanea*, “Cc”, 1958, vol. IV, pp. 453-454.

⁵⁵ Cfr. Jan C. Jansen, Jürgen Osterhammel, *Decolonization. A Short History*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2017; Mark A. Noll, *God and Race in American Politics. A Short History*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008, pp. 102-135; Thomas C. Holt, *The Movement. The African American Struggle for Civil Rights*, New York, Oxford University Press, 2021.

⁵⁶ M. Forno, *La cultura degli altri*, cit., p. 26.

⁵⁷ Piero Gheddo, *Il risveglio dei popoli di colore. Una nuova epoca nella storia della Chiesa*, Bologna-Milano-Parma-Torino, Editrice Missionaria Italiana, 1956 (2^a ed. it. 1957; trad. francese *Le réveil des peuples de couleur*, Paris, Les Éditions du Centurion, 1957; trad. tedesca *Die farbigen Völker erwachen*, Frankfurt, Hrabanus-Maurus-Verlag, 1958). Per alcuni cenni di contesto cfr. Massimo De Giuseppe, *Orizzonti missionari, coloniali, terzomondisti*, in Alberto Melloni (a cura di), *Cristiani d’Italia. Chiese, Società, Stato. 1861-2011*, vol. II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011, pp. 941-959.

⁵⁸ Giornalista *globetrotter* prolificissimo, cofondatore dell’Editrice Missionaria Italiana e di Mani Tese, perito del decreto conciliare *Ad gentes* (1965) ed estensore della *Redemptoris missio* (1990), Gheddo ha trascorso gli ultimi anni della sua vita a fustigare i cattolici *no global*, additandone l’errore di sostituire l’annuncio cristiano con una visione secolarizzata di sviluppo. Cfr.

deva spunto dalla nascita del terzomondismo per argomentare una tesi semplice ed efficace. La porzione d'umanità non appartenente alla "razza bianca" si era unita sotto le insegne dell'anticolonialismo per compiere "la più colossale evoluzione" che la storia avesse mai conosciuto. Questo moto collettivo costituiva una reazione comprensibile al razzismo dei colonizzatori, autoproclamatisi "portatori di civiltà a popoli considerati barbari e incivili": convinzione "ingenua, sommaria e spesso errata", il cui effetto era stato di intralciare, anziché favorire, la maturazione morale e sociale dei colonizzati. Tuttavia un simile ardore travalicava in un antioccidentalismo intenzionato a spazzare via qualsiasi influsso culturale dell'uomo bianco, tra cui "quella fonte di ogni vera civiltà: la religione di Cristo" senza la quale i popoli "di colore" venivano lasciati "in balia del materialismo e dell'indifferentismo"⁵⁹. Gheddo paventava una minaccia senza precedenti, ossia l'emergere sulla scena mondiale di un miliardo e mezzo di uomini "a metà strada tra mondo libero e mondo comunista":

solo l'avvenire potrà dirci se essi si evolveranno secondo lo spirito democratico dell'Occidente, oppure se il dinamismo guerriero e propagandistico di Mosca riuscirà ad attrarli nella sua orbita. Nell'avverarsi di questa seconda paurosa ipotesi, la civiltà occidentale non potrà più a lungo resistere alla pressione che la "potenza del numero" eserciterà con sempre maggior vigore sulle sue linee difensive⁶⁰.

L'eventualità che la questione nera trovasse sbocco nel "marxismo rivoluzionario" e nella rivolta contro l'Occidente cristiano doveva sollecitare i cattolici a mobilitarsi, per non lasciare all'Urss il monopolio sull'emancipazione dei "popoli di colore". Per una delle ironie della storia, la psicosi anticomunista della Guerra fredda si confermò una delle principali molle dell'antirazzismo cattolico. "Le Missioni cattoliche" cavalcò ampiamente lo spettro evocato da LaFarge già nel 1932 — "Diventeranno comunisti i Negri?"⁶¹ — invitando a esorcizzarlo non attraverso la repressione, ma riconoscendo "le giuste rivendicazioni degli africani", così da moderarne il montante "sentimento nazionalistico e antirazzistico" — sono parole di Gheddo — che l'enciclica *Fidei donum* di Pio XII riteneva fomentato dal marxismo ateo per "seminare la ribellione nei cuori"⁶².

Il concetto di antirazzismo veniva qui impiegato per deplorare l'ostilità dei neri nei confronti dei bianchi. Ciò non impediva alla rivista di battersi con-

Piero Gheddo, *Pime. 150 anni di missione 1850-2000*, Bologna, Emi, 2000 e Id., Roberto Berretta, *Davide e Golia. I cattolici e la sfida della globalizzazione*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2001.

⁵⁹ P. Gheddo, *Il risveglio dei popoli di colore*, cit., pp. XII-XIII e pp. 34-37.

⁶⁰ P. Gheddo, *Il risveglio dei popoli di colore*, cit., risvolto di copertina.

⁶¹ John LaFarge, *Diventeranno comunisti i Negri?*, "L'Osservatore romano", 5 giugno 1932, p. 64 (già pubblicato in *Will the Negro Turn Communist?*, "America", 1932, vol. XLVII, pp. 133-135).

⁶² Cfr. Piero Gheddo, *Il comunismo in Africa*, "Le Missioni cattoliche" ("Mc"), 1957, n. 7-8, pp. 159-166 e Pio XII, *Fidei donum* [21 aprile 1957], in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. VI, Bologna, Edb, 1995, pp. 1138-1139.

tro gli “anticristiani sviluppi” dell’apartheid⁶³. Gheddo richiamò polemicamente la formazione di Daniel François Malan come pastore della Chiesa riformata olandese (“Le Missioni cattoliche” avrebbe articolato il giudizio sulla *Nederduitse Gereformeerde Kerk* soltanto nella temperie ecumenica del Vaticano II), per poi puntare il dito contro le responsabilità del governo di Pretoria nell’aver gettato il Sudafrica sull’orlo della guerra civile, facendo sì che “masse di negri” cadessero “facile preda di ogni estremismo”. Allo stesso tempo, il sacerdote non tralasciò le “ragioni dei bianchi”, vittime anch’essi di “questo stato di cose”. Dinanzi alla predominanza numerica di neri e *coloured*, vi era infatti il problema reale di come garantire, in un eventuale regime di parificazione giuridica, “la continuazione della civiltà e del progresso”. Citando la dichiarazione della Sacbc del 1952, Gheddo ammoniva i lettori che il problema della coabitazione tra razze diverse e l’“attuale inferiorità” dei “non-europei” non erano invenzioni del nazionalismo boero: la maggior parte di questi ultimi era effettivamente impreparata a partecipare alla “vita sociale e politica dei bianchi”, cui spettava però un “totale cambiamento di mentalità”. Gli “uomini di colore” andavano considerati “non come esseri eternamente inferiori da tenere in disparte, ma come fratelli e figli della stessa patria da aiutare e guidare sulla via della civiltà”. La soluzione cattolica consisteva nell’“integrazione, non certo immediata e indiscriminata”, come volevano i presunti “estremisti”, bensì “graduale, perseguita con un preciso programma di elevazione dei negri, in modo da giungere, in un futuro più o meno prossimo, a una reale parità di diritti fra i bianchi e gli uomini di colore”. Nel frattempo, un “dislivello” rimaneva “inevitabile”⁶⁴.

L’“azione antirazzista”, stavolta soggettivamente rivendicata, si nutriva quindi di una serie di antinomie: si contrapponeva al razzismo, ma non a un’idea tipologica di razza; rivendicava l’uguaglianza sostanziale tra i gruppi umani, ma ammetteva l’evidenza di un ritardo culturale delle “razze di colore”; predicava l’integrazione in nome della fratellanza cristiana, ma prospettava l’equiparazione giuridica dei neri come differibile; si caratterizzava infine come risposta al pregiudizio anticattolico, di cui il pregiudizio razziale era un epifenomeno. Dalla metà degli anni Cinquanta la propaganda del Nasionale Party cominciò infatti ad accostare il *Roomse Gevaar* (il pericolo di Roma) allo *Swart Gevaar* (il pericolo nero) e al *Rooi Gevaar* (il pericolo rosso); fu questa radicalizzazione a propiziare la crescita di una più marcata propensione antirazzista nella stampa missionaria. Ciò avvenne anche sotto l’influenza di una letteratura ad ampia diffusione commerciale, non riconducibile ai circuiti confessionali, come il bestseller di Alan Paton *Cry, the Beloved Country*. Il romanzo, pubbliciz-

⁶³ *Dalle missioni*, “Mc”, 1957, n. 4 [aprile], pp. 77-78.

⁶⁴ Piero Gheddo, *La questione razziale nel Sudafrica*, “Mc”, 1958, n. 2, pp. 45-52. Anni dopo la rivista precisò che prima del 1947-1948 “diversi ministri e rappresentanti della Chiesa Riformata Olandese” avevano pubblicamente condannato la *colour bar* (Bernardo Bernardi, *La questione razziale nel Sud Africa*, “Mc”, 1964, n. 12, p. 548).

zato da Gheddo, veicolava il messaggio che il maggiore problema del Sudafrica consistesse nella degradazione morale dei “bantu”, conseguenza di una modernità razzista che aveva spezzato i legami della società tribale. Rimaneva perciò un Occidente non oppressivo, ma benefattore, quello cristiano. In virtù di questo sottotesto rassicurante, il libro sensibilizzò alla questione nera un ampio pubblico, cattolici inclusi⁶⁵. Ma si pensi anche a un classico della letteratura per l'infanzia, *Orzowei*, scritto da Alberto Manzi, all'epoca collaboratore del giornalino per ragazzi della Gioventù italiana d'azione cattolica “Il Vittorioso”: un romanzo che, pur descrivendo bantu e boscimani come primitivi, non giudicava i boeri moralmente superiori e giocava anzi sul rovesciamento, sul rimescolamento e sulla relativizzazione delle identità razziali, inneggiando al valore della diversità⁶⁶.

Il concetto di “integrazione”, anziché quello più estensivo di antirazzismo, fu impiegato anche a proposito degli Stati Uniti, dove un “pregiudizio razziale, anticristiano, antidemocratico, antiscientifico” teneva in vita “la ingiusta e quanto mai complicata muraglia detta ‘color bar’”. In un servizio del 1957 Mauro Mezzadonna commentò il lento processo di desegregazione, reso possibile dalla mutata giurisprudenza della Corte suprema e dal “fattore internazionale” evidenziato dal vicepresidente Richard Nixon: “non possiamo parlare di uguaglianza ai popoli d’Africa e d’Asia e attuare la disuguaglianza negli Stati Uniti”. Oltre ai Catholic Interracial Councils, l'autore elogiava la moderata National Association for the Advancement of Colored People e, a dispetto della pregiudiziale antiprottestante, il “giovane pastore battista Martin Luther King”, “uomo del giorno” per aver condotto al successo il boicottaggio di Montgomery con il metodo della nonviolenza e della resistenza passiva di Gandhi: un leader “alieno da ogni estremismo”, di cui si pubblicava la foto⁶⁷. Si prendevano così le distanze da quel radicalismo anti-assimilazionista, identificabile solo in minima parte con il marxismo, che attingeva al panafricanismo, al nazionalismo nero e al separatismo⁶⁸.

Non a caso, la rivista non rinunciò a esporre le “ragioni dei bianchi” nemmeno in occasione della crisi di Little Rock del 1957, quando, citando il giornale diocesano locale, ricordò ai lettori che molte obiezioni all'integrazione pro-

⁶⁵ Alan Paton, *Piangi, terra amata*, Milano, Bompiani, 1950 (ed. or. 1948).

⁶⁶ Alberto Manzi, *Orzowei*, Firenze, Vallecchi, 1955.

⁶⁷ Mauro Mezzadonna, *I negri negli Stati Uniti*, “Mc”, 1957, n. 5, pp. 107-114. La frase di Nixon è tratta dal *report* a Eisenhower del 22 aprile 1957. Cfr. Thomas Borstelmann, *The Cold War and the Color Line. American Race Relations in the Global Arena*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003, p. 109.

⁶⁸ Oltre al classico lavoro di Cedric J. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hills, NC, University of North Carolina Press, 2000² (1^a ed. 1983), cfr. George M. Fredrickson, *Black Liberation. A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa*, New York, Oxford University Press, 1995 e Robin D.G. Kelley, *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Boston, Beacon Press, 2002.

venivano dalla “paura non ingiustificata delle mescolanze delle razze attraverso facili matrimoni misti”. La cancellazione delle leggi Jim Crow — emblematicamente rappresentata dallo scontro tra il governatore dell’Arkansas, deciso a impedire l’ingresso di nove studenti afroamericani nella Little Rock Central High School, e il governo federale, risoluto nell’applicare la sentenza della Corte suprema sulla desegregazione — venne inquadrata in una scala di priorità: trasformare i segregazionisti in “veri cristiani”, prima di farne degli “integrazionisti”. Oltre a non accettare l’antirazzismo come valore intrinseco (ma solo se “cattolicizzato”), questo approccio esulava dalla presa d’atto del comportamento effettivo delle istituzioni ecclesiastiche, che nella stragrande maggior parte dei casi non promossero la desegregazione, bensì vi si adeguarono, spesso riluttanti, dopo che l’iniziativa federale la rese improcrastinabile⁶⁹.

Emblematica delle contraddizioni interne al discorso ecclesiastico fu la riflessione che “Le Missioni cattoliche” portò avanti sulla *négritude*, in un misto di curiosità, timori e aspettative. La rivista citò uno dei suoi massimi ideologi, il futuro presidente del Senegal indipendente Léopold Sédar Senghor, per evocare la missione dell’Africa nera nel risvegliare la coscienza di un’Europa che aveva tradito il cristianesimo per la “fede nel progresso e nel denaro”. In questa cornice la valorizzazione dell’alterità “negra”, specie nelle forme espresse dalle élites intellettuali, acquisiva una positiva funzione di contrasto al marxismo, dato che le “nazioni che si atteggiava[va]no a paladine della civiltà occidentale e della libertà” apparivano anch’esse corrotte “da un materialismo pratico non meno deleterio dell’ateismo”⁷⁰. Particolare attenzione fu dedicata ai due *Congrès des écrivains et artistes noirs* promossi da “Présence africaine”, rivista portavoce del panafricanismo francofono, e dal suo fondatore Alioune Diop, rappresentante di una “*négritude* cattolica”⁷¹.

Agli occhi di Gheddo la prima “Bandung della cultura nera”, svoltasi alla Sorbona nel settembre 1956 alla presenza di Senghor, Richard Wright, Aimé Césaire e Frantz Fanon, evidenziava il bisogno del *monde noir* di riabilitare un intero patrimonio di “concezioni di vita”, senza cadere in “un esasperato anti-colonialismo e anti-occidentalismo”. Nella cultura della “nuova Africa” il cristianesimo occupava infatti “un ruolo di primaria importanza”, come dimostrava la folta presenza di personalità cattoliche e protestanti⁷². Rivelatore era il riferimento all’opera del missionario belga Placide Tempels, il cui volume *La philosophie bantou* aveva inaugurato nel 1949 la collana di “Présence africaine”, sfidando il topos della “mente primitiva” dei popoli africani. La sua anali-

⁶⁹ Cfr. Mark Newman, *Desegregating Dixie. The Catholic Church in the South and Desegregation, 1945-1992*, Jackson, MS, University Press of Mississippi, 2018.

⁷⁰ Angelo Lazzarotto, *Africa continente in crisi*, “Mc”, 1956, n. 6, pp. 122-125.

⁷¹ Cfr. Elizabeth A. Foster, *African Catholic. Decolonization and the Transformation of the Church*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2019.

⁷² Piero Gheddo, *La “Bandung” della cultura nera*, “Mc”, 1957, n. 5, pp. 115-116.

si convergeva con il “razzionalismo romantico” che, in antitesi alla denigrazione negrofobica, attribuiva al “carattere negro” una serie di virtù idealizzate, tra cui la naturale religiosità, lo spiritualismo e la primitiva innocenza⁷³.

Nonostante Gheddo facesse balenare il rischio che la *négritude* degenerasse “in un complesso di inferiorità e anche di odio, di rancore”, configurando un “razzismo a rovescio” più forte e più dannoso, forse, del razzismo giustamente denunciato”, da neodirettore delle “Missioni cattoliche” espresse una dichiarata simpatia, se non addirittura una fascinazione, verso il “nazionalismo culturale” delle élites nere, intravedendo in esso un umanesimo incentrato su un istinto trascendente e su una dimensione comunitaria, alieni dall’edonismo individualistico proprio dell’Occidente secolarizzato⁷⁴. Anche altre riviste missionarie, come “Nigrizia” e “Fede e civiltà” dei saveriani, ravvisarono il nucleo dell’“unità negra” in una *Weltanschauung* antimaterialista e xenofila, chiamata ad agire da fattore di “palingenesi cristiana” e di “promozione umana”. Non di rado fu scomodato il repertorio condiscendente del “buon selvaggio” verso il quale l’uomo europeo, “sgomento” di fronte a un progresso per tanti aspetti nocivo, non poteva che provare un’“intima, inconfessata solidarietà”⁷⁵. Si accentuò insomma, non soltanto in Gheddo, la speranza ottimistica che la lotta di liberazione nera costituisse una risorsa, più che una minaccia, per il futuro del cattolicesimo a livello globale. Perfino l’organo per eccellenza dell’Italia moderata, il “Corriere della Sera”, espresse tramite il vaticanista Silvio Negro un cauto sostegno verso chi rivendicava la “negritudine” non più come maledizione, ma come ragione di fierezza, pur respingendo lo schematismo che ieri dava ai bianchi colonizzatori la “patente di portatori di civiltà” e oggi li metteva “sul banco degli accusati senza possibilità di attenuanti”⁷⁶.

L’udienza accordata da Giovanni XXIII ai delegati del secondo convegno degli scrittori e degli artisti neri, tenutosi a Roma nell’aprile 1959, rafforzò questo apprezzamento. L’intervento pontificio, in cui Roncalli affermò l’impossibilità di identificare la Chiesa con qualsiasi cultura transeunte, nemmeno con quella “occidentale alla quale, tuttavia, la sua storia è strettamente collegata”⁷⁷,

⁷³ Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1988, pp. 135-145. Sulla categoria di *romantic racialism* cfr. George M. Fredrickson, *The Black Image in the White Mind. The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914*, Hanover, NH, Wesleyan University Press, 1987² (1^a ed. 1971), pp. 97-129.

⁷⁴ Piero Gheddo, *Presenza cristiana al II Congresso degli scrittori e artisti neri* e p.[iero] gh.[eddo], *Note e commenti*, “Mc”, 1959, n. 5, pp. 131 e 137.

⁷⁵ Cfr. per esempio V.[ittorino] C.[allisto] Vanzin, *Le culture negro-africane*, “Fede e civiltà”, 1959, n. 5, pp. 204-210 e Andrea D’Anna, *Ho conosciuto il “buon selvaggio”*, “Nigrizia”, 1963, n. 9, pp. 22-27.

⁷⁶ Silvio Negro, *Si sentono orgogliosi della “cultura nera”*, “Corriere della Sera”, 25 marzo 1959, p. 3.

⁷⁷ Passaggio ripreso dall’enciclica *Princeps pastorum* del successivo novembre: *L’alto Discorso del Santo Padre agli Scrittori e Artisti Neri*, “Il Quotidiano”, 2 aprile 1959, p. 5. Cfr. *Allocu-*

fu fondamentale nel posizionare la rivista del Pime dalla parte di chi contestava lo “spirito di superiorità, sommamente fastidioso e ingiusto, col quale [...] ci rivolgiamo spesso ai neri”⁷⁸. Di lì a poco, l’etnologo dell’Urbaniana Vinigi Lorenzo Grottanelli sostenne l’inadeguatezza del termine “primitivi” per designare le “comunità razzialmente non europidi” viventi “ai margini di quel mondo moderno che, con generalizzato eufemismo, sogliamo chiamare ‘civile’ per antonomasia”. Quell’aggettivo spregiativo andava abbandonato come “etimologicamente inesatto, concettualmente equivoco” e “inservibile ai fini di qualsiasi classificazione scientifica”⁷⁹.

L’orgoglio razziale nero, fondato su “reali differenze antropologiche”, appariva pienamente giustificato, dato che per troppo tempo i bianchi avevano “considerato il nero un essere ‘primitivo’, senza civiltà, senza cultura, senza personalità”. A questa mentalità la rivista rispose con un’apertura di credito non soltanto nei confronti del socialismo cristiano di Senghor, ma anche di esperienze passate come quella dell’Universal Negro Improvement Association, sul cui populismo anti-integrazionista e cultore della purezza razziale africana si soprassedeva, menzionando la fede cattolica di Marcus Garvey. La condanna del razzismo diventava così un terreno condiviso tra la Chiesa e i nazionalismi neri, a condizione di evitare il “falso nazionalismo” che comportava una preclusione verso i valori occidentali, necessari per sviluppare “una civiltà rimasta troppo immobile per secoli” (si trattava, citando Senghor, di *assimiler sans être assimilé*)⁸⁰. Nel concetto di “sano nazionalismo” rientrava inoltre la raffigurazione del carattere nero come incompatibile con il laicismo — merce d’esportazione europea — per il suo “senso innato di Dio”⁸¹.

Questa “nerofilia” suscitò reazioni di segno opposto. Nel 1958, recensendo il volume di Gheddo, “Présence africaine” aveva accusato il sacerdote di “considérer l’éveil des peuples de couleur comme le plus grand danger du XX^e siècle”⁸². Gheddo aveva ribattuto a queste “corbellerie” ribadendo che il pericolo non risiedeva nel risveglio dei popoli neri, di per sé “ottima cosa”, ma nel “fanatico anti-colonialismo” e nel “nazionalismo esasperato” che conducevano quel movimento “in braccio al comunismo” e relegavano il cristianesimo

tio iis qui interfuerunt Conventui II “des Ecrivains et Artistes Noirs”, Romam indicto a “Société Africaine de Culture”, “Aas”, 1959, n. 5, pp. 259-260.

⁷⁸ p.[iero] gh.[eddo], *Note e commenti*, cit., p. 137.

⁷⁹ [Vinigi L. Grottanelli], *Popoli “primitivi”?*, “Mc”, 1959, n. 8-9, pp. 195-197.

⁸⁰ Piero Gheddo, *I nazionalismi africani e la Chiesa*, “Mc”, 1959, n. 11, pp. 284-294. Sulla distinzione tra “vero” (“sano”) e “falso” (“esasperato”) nazionalismo, messa a punto dinanzi ai fascismi, cfr. Daniele Menozzi, *Cattolicesimo, patria e nazione tra le due guerre mondiali*, in Tommaso Caliò, Roberto Rusconi (a cura di), *San Francesco d’Italia. Santità e identità nazionale*, Roma, Viella, 2011, pp. 19-43.

⁸¹ Piero Gheddo, *Africa nera speranza della Chiesa*, “Mc”, 1961, n. 3, p. 110.

⁸² *Présence africaine, Peut-on dresser le Vatican contre les peuples de couleur?*, “Présence africaine”, 1957, n. 16, pp. 5-6.

a “religione straniera”⁸³. D’altro canto una lettera di un “vecchio “coloniale” d’Africa (un termine oggi assai aborrito)!” pubblicata nel 1960, è un indicatore delle resistenze che l’opposizione al razzismo antinero suscitò nella platea cattolica. Scrivendo alla vigilia della fine dell’amministrazione fiduciaria in Somalia, il lettore mise in dubbio che i “negri” fossero “maturi per governarsi da soli”. Gli fu risposto che tutti i popoli, compreso l’italiano, erano passati da esperienze “di errori e di dittatura”; adesso, però, era giunto il momento di avere “fiducia nei negri”, fermo restando che gli italiani non dovevano vergognarsi del proprio colonialismo, “senza dubbio uno dei più illuminati e generosi”⁸⁴.

La valorizzazione antirazzista delle differenze ebbe l’effetto di riproporre, in chiave benevola, un essenzialismo che raggiunse l’apice nella raffigurazione mitizzata del Brasile come “nuova terra promessa”. La ricezione acritica del lusotropicalismo, che presentava il colonialismo portoghese come laboratorio di una pacifica convivenza multirazziale, si accompagnò all’esaltazione dello “spirito latino e cattolico” che aveva impedito l’emergere dei pericolosi “antagonismi” sviluppatosi nell’Unione Sudafricana e negli Stati Uniti. In Brasile si univano armoniosamente qualità che altrove rimanevano “distinte nei vari gruppi etnici”. Si assisteva così alla “nascita di un nuovo tipo umano”, con “le caratteristiche di tutti i popoli della terra”: “la precisione dei tedeschi, la cocciutaggine dei giapponesi, la gioia di vivere dei negri, la grazia e la sensibilità dei latini, la furbizia degli arabi, l’intelligenza e la duttilità degli slavi e il cuore semplice degli indios”. Mediata dal punto di vista dell’episcopato lusitano, questa utopia evidenziava tutti i limiti dell’ideologia interrazzista. La pretesa di un “affratellamento delle razze e delle culture” prescindeva dalla tutela dei diritti civili e politici, accompagnandosi inoltre alla constatazione che il nuovo “tipo umano”, miscuglio di “razze più arretrate” e “quelle progredite”, era dotato di “grande cuore”, ma carente della “forza di volontà” e della “prontezza d’intuizione” proprie dei “popoli più avanzati”⁸⁵.

L’avvio degli anni Sessanta fece registrare una rapida evoluzione. Lo attesta lo spazio riservato, nella stampa cattolica, alla lettera pastorale collettiva della Sacbc pubblicata nel febbraio 1960. Il documento precedette di poco il massacro di Sharpeville — *township* sudafricana dove il 21 marzo 1960 la polizia uccise sessantanove manifestanti, segnando l’inizio di una *escalation* nella repressione dei diritti dei non-bianchi, nonché dell’isolamento internazionale del Sudafrica — e la prima risoluzione del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite contro le politiche dell’apartheid. La lettera rifiutava non solo il razzismo, ma la stessa tipizzazione razziale (“Si vuole parlare di diverse razze, ma in verità gli uomini non formano che una sola razza umana”). Pur ritenendo “un

⁸³ p.[iero] gh.[eddo], *Il Vaticano contro i popoli di colore?*, “Mc”, 1958, n. 2, pp. 43-44.

⁸⁴ *La parola ai lettori*, “Mc”, 1960, n. 5, p. 161.

⁸⁵ Cfr. Carlo Acquani, *Brasile. La nuova terra promessa*, “Mc”, 1960, n. 12, pp. 381-383.

male impedire a quelli che hanno una cultura superiore di svolgere attualmente un ruolo decisivo in seno al Governo”, il testo era sintomatico di una transizione destinata a coinvolgere il mondo cattolico⁸⁶.

Il tornante degli anni Sessanta

Tra i fattori di cambiamento vi fu sicuramente la cesura apportata dal pontificato di Giovanni XIII e dalla stagione conciliare. Per la *Pacem in terris* (1963) le “discriminazioni razziali non trova[va]no più alcuna giustificazione, almeno sul piano della ragione e della dottrina”. La costituzione conciliare *Gaudium et spes* (1965) ribadì che “ogni genere di discriminazione nei diritti fondamentali della persona” (*iuribus personae fundamentalibus*), basato anche sulla “razza”, andava “superato ed eliminato, come contrario al disegno di Dio”. Il decreto *Ad gentes* (1965) esortò i fedeli a “evitare ogni forma di razzismo e di nazionalismo esagerato” (*alienae tamen stirpis contemptum*: il razzismo veniva censurato nella sua accezione di odio razziale). La *Populorum progressio* di Paolo VI (1967), infine, indicò nel “razzismo” e nel “nazionalismo” (senza aggettivi) due ostacoli da eliminare per creare “un mondo più giusto e più strutturato secondo una solidarietà universale”. Il testo condannava il razzismo inteso come amore per la propria stirpe (*studium suae cuiusque stirpis*) quando “in spregio dei diritti imprescrittibili della persona umana individui e famiglie si vedono ingiustamente sottoposti a un regime d’eccezione”; solo la versione latina (*contemptis hominum iuribus*) ancorava l’azione di contrasto al razzismo al rispetto dei diritti umani internazionalmente tutelati, e non dei diritti della persona⁸⁷. Un pallido riflesso di questo aggiornamento è evidente nella nuova edizione del 1967 del *Dizionario di teologia morale* di Roberti e Palazzini, le cui voci *Razza* e *Razzismo* furono modificate lievemente, pur lasciandone intatto l’impianto razzialista, ricordando che contro le “enormità” del razzismo scientifico si era “pronunziato energicamente” il Vaticano II⁸⁸.

Al netto di oscillazioni e ambiguità, l’input maturato nel magistero ecclesiastico al termine degli anni Sessanta fu chiaro: delegittimare qualsiasi forma di discriminazione razziale, accantonando i distinguo del passato. Tale indirizzo conferì al tema del razzismo una presenza non più episodica nel panorama

⁸⁶ Cfr. *Grave conflitto razziale nel Sud Africa* e *I Vescovi del Sud Africa sul razzismo*, “Mc”, 1960, n. 5 [maggio], pp. 1698-170; *La Chiesa e il razzismo in Sud Africa*, “Il Popolo”, 9 marzo 1960, p. 8; *Cronaca contemporanea*, “Cc”, 1960, vol. II, pp. 109-111.

⁸⁷ I documenti citati sono reperibili *ad vocem* su www.vatican.va/content/john-xxiii/it.html; www.vatican.va/content/paul-vi/it.html; www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_it.htm (ultimo accesso 15 settembre 2021).

⁸⁸ Francesco Roberti, Pietro Palazzini (a cura di), *Dizionario di teologia morale*, vol. II, Roma, Studium, 1968⁴, pp. 1386-1388.

ecclesiale, incoraggiando un'acculturazione antirazzista. Determinanti furono inoltre l'ascesa del terzomondismo e l'emergere del neatlantismo, con il quale la Dc fanfaniana mirò a riformulare il ruolo dell'Italia come sostenitrice delle aspirazioni dei "popoli nuovi", posti al di fuori dei due blocchi della Guerra fredda. Si alludeva con ciò alla vocazione storica di un paese che, lasciandosi alle spalle la parentesi fascista e coloniale, si faceva promotore di un neo-universalismo, basato sulla cooperazione internazionale e sul sostegno ai paesi "in via di sviluppo"⁸⁹. Questo aggiornato mito italianista individuò nel razzismo antinero un ostacolo a una convivenza mondiale solidale, equa e pacifica. Ne scaturì una mobilitazione civile inedita, che si esprime anche nelle prime manifestazioni di protesta contro l'apartheid, il razzismo e il colonialismo, come quella tenutasi a Milano il 2 aprile 1960, della quale "Le Missioni cattoliche" pubblicò una foto qualche anno dopo⁹⁰.

All'interno di questa spinta cosmopolita spiccano le iniziative promosse da Giorgio La Pira nella veste di sindaco di Firenze, in particolare i Colloqui del Mediterraneo (1958-1964), ideati per fare del capoluogo toscano un ponte tra Occidente cristiano e paesi in via di decolonizzazione. Questa visione, incentrata sulla cooperazione tra "civiltà teologali" portatrici di un messaggio di trascendenza e dignità della persona umana, si legò all'idea della missione provvidenziale della "negritudine"⁹¹. Già nel 1959 l'esponente democristiano aveva indirizzato un messaggio d'amicizia agli scrittori e artisti radunatisi a Roma, salutando nel "risveglio del mondo negro" una "primavera della storia" che avrebbe arrecato a tutto il mondo un "valido contributo", nella consapevolezza dell'insufficienza dei popoli bianchi nel guidare il progresso planetario⁹². Nel maggio 1961, nel discorso di apertura del terzo convegno dedicato a *L'idea del Mediterraneo e l'Africa Nera*, La Pira tornò a esaltare il compito storico del continente subsahariano: integrare con elementi di "giovinezza religiosa, spirituale, culturale, sociale, economica e politica" la stanca "civiltà odierna", collaborando alla realizzazione della "città futura della pace, della giustizia, e della bellezza". In questa nuova sintesi, in cui la "poesia" e la "qualità" della cultura nera avrebbero compensato la "pesantezza e la quantità" della modernità bianca e occidentale, l'oppressione razziale non poteva più trovare posto. Non a ca-

⁸⁹ Cfr. Luciano Tosi, *Il Terzo Mondo*, in Marco Impagliazzo (a cura di), *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, Milano, Guerini e Associati, 2004, pp. 481-517 e Jacopo Cellini, *Universalism and Liberation. Italian Catholic Culture and the Idea of International Community (1963-1978)*, Leuven, Leuven University Press, 2017.

⁹⁰ B. Bernardi, *La questione razziale nel Sud Africa*, cit., p. 548.

⁹¹ Cfr. Pietro Domenico Giovannoni, *Dalla "civiltà cristiana" alle "civiltà teologali". Note su Giorgio la Pira e la genesi dei Colloqui mediterranei*, in Alessandro Cortesi, Aldo Tarquini (a cura di), *Europa e Mediterraneo. Politica, economia e religioni*, Firenze, Nerbini, 2008, pp. 161-186.

⁹² *Contributo della cultura negra per l'unità e la pace fra i popoli*, "L'Avvenire d'Italia" ("Ad'I"), 27 marzo 1959, p. 5.

so, il 31 maggio 1961 — a conclusione del convegno e in coincidenza con la proclamazione della Repubblica sudafricana come Stato indipendente al di fuori del Commonwealth — La Pira inviò ai capi di Stato africani ed extraeuropei, e in copia al segretario generale delle Nazioni Unite Dag Hammarskjöld e a Verwoerd, un telegramma di protesta contro la “costituzione razzista Sudafricana”, accusata di violare il “principio cristiano et umano fraternità et eguaglianza fra tutti gli uomini et popoli”. Occorre sottolineare il retroterra mitografico di questo messaggio, desumibile da una lettera inviata alle rappresentanze diplomatiche italiane, nella quale La Pira rivendicava il ruolo storico di Firenze nell’aver resistito “fermamente — e a prezzo di tanto dolore — alla dottrina e alla prassi politica razziale fascista e nazista”, circostanza che spiegava l’attuale petizione: il tempo delle discriminazioni, pagato a caro prezzo con la Seconda guerra mondiale, era “finito per sempre”⁹³.

Significativa è inoltre la vicenda del massacro di Kindu del novembre 1961, nel quale tredici aviatori italiani persero la vita per mano di miliziani dell’Armée Nationale Congolaise. Nel mondo cattolico vi fu chi prese spunto dal tragico evento per riaffermare lo stereotipo della barbarie nera; “La Civiltà cattolica”, così come il capogruppo Dc alla Camera dei Deputati Luigi Gui, addossarono la responsabilità dell’eccidio alla “forsennata campagna di odio razziale contro i bianchi”, alimentata dal comunismo allo scopo di distruggere “tutto ciò che è occidentale” e insieme a esso il cristianesimo. Le reazioni cattoliche, tuttavia, si attestarono nella loro maggioranza su una linea diversa, tesa a condannare le parole anticristiane di disprezzo per la “razza negra” di cui si erano resi interpreti molti credenti, alcuni con responsabilità di governo. Giornali di punta come “L’Avvenire d’Italia”, insieme agli ambienti giovanili dell’Azione cattolica, si schierarono al fianco delle minoranze razzialmente oppresse, manifestando sdegno per gli atti razzisti commessi dai militanti missini ai danni di studenti neri dimoranti in Italia e sottolineando l’ipocrisia di chi, sotto l’ombrello dell’anticomunismo, difendeva i guasti del colonialismo europeo, fondato sullo sfruttamento economico⁹⁴.

Tali posizioni prendevano di mira il “razzismo degli altri”, situato ai margini dell’arco costituzionale (i neofascisti), al di fuori dei confini nazionali (senza alcun profondo ripensamento del razzismo coloniale italiano) e al di fuori della Chiesa cattolica⁹⁵. Malgrado questi limiti, rispecchiavano il mutamento di cli-

⁹³ Cfr. Marco Pietro Giovannoni, *Il grande lago di Tiberiade. Lettere di Giorgio La Pira per la pace nel Mediterraneo. 1954-1977*, Firenze, Polistampa, 2006, pp. 155-156 e la documentazione contenuta in Archivio Fondazione La Pira, Corrispondenza varia, sez. 1, busta 11, fasc. 3.

⁹⁴ Matteo Caponi, “*Con eterna voce al mondo intero ammoniscono fraternità*”: i “*martiri di Kindu*” e il culto dei soldati caduti per la pace, in Maria Paiano (a cura di), *Pietà e guerre del Novecento / Piety and Wars in the Twentieth Century*, sezione monografica di “Archivio italiano per la storia della pietà”, 2019, pp. 191-223.

⁹⁵ Sul contesto generale di questo discorso nell’Italia repubblicana cfr. adesso Silvana Patriarca, Valeria Deplano (a cura di), *Nation, ‘race’, and racisms in twentieth-century Italy*, sezione

ma che, nel 1959-1960, rese il razzismo un tema scottante nel dibattito pubblico, a seguito dell'ondata di episodi antisemiti che, a partire dalla Germania, si era estesa a tutta Europa, Italia compresa, dove ne furono i principali artefici i gruppi del movimentismo neofascista⁹⁶. Lo choc prodotto dalla ricomparsa delle svastiche sui muri, sui monumenti e sulle sinagoghe determinò un salto di interesse verso quel tema, per quanto frutto più dell'impatto emotivo e del clamore mediatico che di un autentico ripensamento critico⁹⁷. Ancora una volta, il fenomeno del razzismo antinero fu dibattuto attraverso le lenti deformanti di un passato nazista da sempre avversato. È nella logica del “cattivo tedesco” (e del “bravo italiano”)⁹⁸ che Federico Alessandrini, ex direttore del “Quotidiano” e futuro vicedirettore dell’“Osservatore romano”, denunciò su “Studi cattolici” l’“impossibile razzismo” che riportava in auge il “culto di sinistri idoli infranti” e implicava il “ripudio del cristianesimo”. Negli anni Trenta Alessandrini aveva ricoperto un ruolo di spicco nella polemica giornalistica che “L’Avvenire d’Italia” aveva intrapreso contro le “aberrazioni razziste del nazionalsocialismo” e il carattere anti-cristiano del mito della razza ariana, manifestando insieme la convinzione che l’Italia fascista fosse altra cosa⁹⁹. Anni dopo, ritenendo ancora che le origini del “razzismo vero e proprio” andassero ricercate in Lutero, sulla scorta di una genealogia che passava da Fichte fino ad arrivare al nazionalsocialismo e al nazionalismo boero rimuovendo il *côté* cattolico, Alessandrini rintracciava nel protestantesimo il tratto qualificante di un razzismo “sistematico”, “estraneo alla mentalità italiana, e alle sue tradizioni universalistiche”. Maggiore indulgenza veniva accordata al razzismo “istintivo” che albergava in molti nordamericani: “quale sarebbe il nostro comportamento se avessimo tra noi qualche milione di negri?”¹⁰⁰.

Il processo ad Adolf Eichmann rafforzò nei cattolici la persuasione che il “problema razziale” rappresentasse “il più grave dei problemi sociali”¹⁰¹, rendendo frequente l'accostamento tra i campi di sterminio e le forme di disci-

monografica di “Modern Italy”, 2018, n. 4 e Silvana Patriarca, “*Gli italiani non sono razzisti*”: costruzioni dell’italianità tra gli anni Cinquanta e il 1968, in Gaia Giuliani (a cura di), *Il colore della nazione*, Firenze, Le Monnier, 2015, pp. 32-45.

⁹⁶ Paola Bertilotti, *Anatomie d’une crise. Les épisodes antisémites de l’hiver 1959-1960 en Italie*, in Ead., Beatrice Primerano (a cura di), *L’antisémitisme en Italie dans le second XX^e siècle*, numero monografico di “Laboratoire italien”, 2011, <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/576> (ultimo accesso 15 settembre 2021).

⁹⁷ *Razzismo e pregiudizio barbarie che ritorna: la responsabilità è anche nostra*, “Gioventù”, 31 gennaio 1960, p. 4.

⁹⁸ Filippo Focardi, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

⁹⁹ Renato Moro, *Il mito dell’Italia cattolica. Nazione, religione e cattolicesimo negli anni del fascismo*, Roma, Studium, 2020, pp. 204-314 e 400-403 (citazione a p. 204).

¹⁰⁰ Federico Alessandrini, *L’impossibile razzismo*, “Studi cattolici”, 1960, n. 3, pp. 21-27.

¹⁰¹ Così in un articolo su “Studium” del 1962. Cfr. R. Moro, *L’elaborazione cattolica della Shoah in Italia*, cit., pp. 27-28.

minazione e persecuzione perpetrate nei confronti dei neri. Una dimostrazione dell'intreccio tra questi due piani è la produzione del domenicano Reginaldo Santilli, animatore presso il convento di Santa Maria Novella di "Vita sociale", rivista fondata nel 1944 negli ambienti cristiano-sociali. Fin dagli anni Trenta il religioso aveva indirizzato i propri studi alla denuncia della nuova ideologia razzista salita al potere nella Germania nazista, leggendola come l'esito ultimo del moderno immanentismo; a quel tema, affrontato in una serie di articoli pubblicati sulla rivista domenicana "Il Rosario", poi raccolti in opuscolo, aveva consacrato la tesi di teologia, discussa a porte chiuse all'Angelicum nel marzo 1939 e rimasta inedita per non incorrere nella censura¹⁰². Negli anni Cinquanta Santilli aveva scritto saltuariamente di razzismo su "Vita sociale", in sintonia con altri redattori che avevano ravvisato nel "superamento delle divisioni di razza" un traguardo prioritario per la pace mondiale: nella "collaborazione cristiana fra i popoli" non poteva trovare alcun posto il "diverso trattamento fatto a intere popolazioni, colpevoli di avere un diverso colore della pelle o una civiltà inferiore solo per l'interessata inerzia di popoli, cosiddetti 'civili'"¹⁰³. Pur definendo "scandalosa" la discriminazione che colpiva in gran parte la "popolazione operaia di colore", il frate predicatore ripropose senza sostanziali modifiche le tesi formulate prima della Seconda guerra mondiale, dirette a confutare il razzismo tedesco da una prospettiva razzialista. Negli anni del Concilio, sulla scorta di un insegnamento percepito come ancora valido, Santilli ripropose l'idea di "gradi maggiori o minori di civiltà, attinti dalle stesse razze in condizioni ambientali diverse". Da questa impostazione conservatrice il religioso trasse però la conclusione che la supremazia del modello occidentale fosse giunta al termine. Si trattava di cedere "il posto ai popoli di fresche energie vitali"¹⁰⁴: appello, quest'ultimo, rilanciato nel "clima ecumenico del Vaticano II", tramite l'adesione alla Dichiarazione Onu sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale del 20 novembre 1963, orizzonte d'impegno che univa cattolici e non cattolici¹⁰⁵.

Quello stesso anno Santilli dedicò a *Il razzismo* un capitolo del suo volume *Il potere politico*, in cui riprese quasi letteralmente gli scritti degli anni Trenta e Cinquanta, a supporto di una posizione "chiara e inequivocabile" contro la segregazione razziale in Sudafrica e negli Stati Uniti (misure "indegne non solo sul piano religioso ma anche umano")¹⁰⁶. Nel 1966 pubblicò finalmente *Stu-*

¹⁰² Cfr. Francesco Dei, *Contesto fiorentino: gli ebrei secondo fascisti e cattolici (1929-40)*, in Maria Chiara Rioli (a cura di), *Ritornare a Israele. Giorgio La Pira, gli ebrei, la Terra Santa*, Pisa, Edizioni della Normale, 2016, pp. 50-52.

¹⁰³ Spartaco Lucarini, *Per una collaborazione cristiana fra i popoli*, "Vita sociale" ("Vs"), 1953, n. 1, p. 21.

¹⁰⁴ Giancarlo Ferrari [Reginaldo Santilli], *Alle origini del razzismo moderno*, "Vs", 1965, n. 3, pp. 147-179 e ivi, n. 4-5, pp. 247-252.

¹⁰⁵ *Contro ogni discriminazione razziale*, "Vs", 1964, n. 6, pp. 324-329.

¹⁰⁶ Reginaldo Santilli, *Il potere politico*, Firenze, Edizioni di "Vita sociale", 1963, pp. 269-281 (citazioni a p. 279).

di e ricerche sul razzismo, una rielaborazione della tesi del 1939 su *Lo Stato hitleriano* e degli articoli del dopoguerra, corredata da un apparato documentario che giungeva fino alla Shoah e alla svolta conciliare. Il libro si chiudeva significativamente con una sezione intitolata *La lezione di Auschwitz*, incentrata sulla visita del presidente della Repubblica Saragat dell'ottobre 1965. Santilli rendeva così di “pubblica ragione” un lavoro rimasto fino ad allora “silenzioso”, mosso dal “risorgente razzismo in diverse parti del mondo”. Nei progetti del domenicano il libro avrebbe dovuto costituire la premessa logica di altri due, “uno sul razzismo del Nord-America e l'altro sul razzismo del Sud-Africa”. La trilogia però, concepita come un monito affinché non si ripetessero le “pazzesche aberrazioni” del passato, non vide mai la luce, fermandosi al primo volume¹⁰⁷.

Gli esempi menzionati di La Pira, Alessandrini e Santilli suggeriscono un percorso secondo cui, al tornante degli anni Sessanta, l'anti-antisemitismo diventò un ingrediente fondamentale dell'antirazzismo cattolico. Si tratta di un esito tutt'altro che ovvio, per due ragioni. In primo luogo, l'elaborazione ecclesiastica dell'immediato dopoguerra aveva rigettato, come del resto negli anni Trenta, un antisemitismo fondato sulle moderne teorie razziste; tuttavia non si era spinta a ritenerlo intrinsecamente razzista, come per esempio aveva fatto, oltreoceano, Johannes Oesterreicher (giungendo peraltro a negare il concetto di razza)¹⁰⁸. Non a caso, ancora nel 1948, l'*Enciclopedia cattolica* aveva ammesso un “lecito” antisemitismo “nel campo delle idee, volto alla vigile tutela del patrimonio religioso-morale e sociale della cristianità”, “escludendo ogni odio per le persone”¹⁰⁹. In secondo luogo, le istanze ecclesiali miranti a sradicare l'ostilità antiebraica si erano principalmente espresse — in Italia con una risonanza contenuta — all'interno di una riconsiderazione religiosa del patrimonio spirituale dell'ebraismo, nelle sue relazioni di “amicizia” con la tradizione cristiana, come via di superamento dello stereotipo della “giudaica perfidia”¹¹⁰. Il tema della razza era comunque rimasto in secondo piano. Tale riflessione si era concentrata sulla nozione teologica di “popolo d'Israele” più che sugli ebrei in quanto perseguitati razziali, anche se in La Pira, in effetti, l'orizzonte filosemita dell'unità cristiano-ebraica, non esente da aspettative messianiche di ti-

¹⁰⁷ Reginaldo Santilli, *Studi e ricerche sul razzismo. Parte I. Da Lessing al III Reich*, Firenze, Edizioni di Vita sociale, 1966, p. 3.

¹⁰⁸ J. Connelly, *From Enemy to Brother*, cit., pp. 94-146.

¹⁰⁹ Elena Mazzini, *Presence of Antisemitism in the Catholic World. The Case of the “Enciclopedia Cattolica” (1948-1954)*, in Laura Brazzo, Guri Schwarz (a cura di), *Jews in Europe after the Shoah. Studies and Research Perspectives*, sezione monografica di “Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of the Fondazione Cdec”, 2010, n. 1, Doi: 10.48248/issn.2037-741X/725.

¹¹⁰ Cfr. Elena Mazzini, *Cristiani ed Ebrei dopo la Shoah. Momenti e protagonisti dell'Amicizia ebraico-cristiana di Firenze (1945-1965)*, “Annali di Storia di Firenze”, 2013, pp. 361-390 e Daniele Menozzi, “Giudaica perfidia”. *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Bologna, Il Mulino, 2014.

po conversionistico, si era legato in modo peculiare al mito di una nuova civiltà cristiana che intrecciava antifascismo, pacifismo e sostegno decoloniale alla causa dei popoli neri.

L'idea di un "antisémitisme sauvage qui a mené à Auschwitz, le plus grand crime de toute l'histoire humaine", ur-razzismo contro cui i credenti stessi erano chiamati a pronunciarsi, era presente nel già citato lavoro di Congar per l'Unesco; in esso il teologo francese aveva ambiguamente letto l'antisemitismo moderno e secolarizzato come "pregiudizio razziale" estraneo all'"antisemitismo religioso" del passato, rivendicando il dovere di purificare la "questione ebraica" — che pure poneva problemi oggettivi — dall'erronea "discrimination d'un homme fondée sur le fait qu'il est juif", anche alla luce delle "incroyables souffrances d'Israël" che avevano reso impossibile "résoudre avec justice et vérité, même des questions politiques et sociologiques réelles"¹¹¹. D'altra parte, l'esempio statunitense di una mobilitazione cattolica che collegava contrasto all'antisemitismo, antirazzismo e diritti umani aveva avuto un'eco limitata nel dibattito europeo e soprattutto italiano¹¹².

A segnare dunque una svolta anche nella cultura cattolica di massa, ancor più dell'aggiornamento magisteriale prodotto dal Vaticano II, fu l'emergere, a partire dagli anni Sessanta, di una memoria globale e "multidirezionale" della Shoah: una memoria che impresse nell'immaginario collettivo e nel discorso pubblico un'impronta antirazzista tracciata dalle suggestioni del modello genocidario della persecuzione antiebraica, instaurando nessi di significato con fenomeni apparentemente distanti quali la decolonizzazione e la segregazione/discriminazione degli afroamericani¹¹³. Al di là della sua sofferta elaborazione e ricezione, infatti, la dichiarazione *Nostra Aetate* non categorizzò esplicitamente l'antisemitismo come razzismo, limitandosi ad affermare in termini vaghi che la Chiesa "eseca, come contraria alla volontà di Cristo, qualsiasi discriminazione tra gli uomini e persecuzione perpetrata per motivi di razza e di colore, di condizione sociale o di religione" e intendendo essenzialmente gli ebrei come popolo dell'"Antica alleanza". Il brano proposto da Oesterreicher e ripreso in alcune versioni del decreto *De Iudaeis* durante i lavori preparatori del Concilio — che tematizzava l'antisemitismo come forma più diabolica di razzismo, a sua volta definito gravissimo pericolo della contemporaneità che contraddiceva la fede cristiana — non compare nella dichiarazione del 1965¹¹⁴. Soltanto *La*

¹¹¹ Y.M.-J. Congar, *L'Église catholique devant la question raciale*, cit., pp. 19, 26 e 55. Cfr. Étienne Fouilloux, *Yves Congar 1904-1995. Une vie*, Paris, Salvator, 2020, pp. 108-111.

¹¹² Cfr. Daniele Lorenzini, *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia (1936-1951)*, Brescia, Morcelliana, 2012, pp. 25-81.

¹¹³ Michael Rothberg, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2009.

¹¹⁴ Mauro Velati, *Dialogo e rinnovamento. Verballi e testi del Segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del concilio Vaticano II (1960-1962)*, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 501, 641 e 735. Il fondatore dell'Institute of Judaeo-Christian Studies (Seton Hall University)

Chiesa di fronte al razzismo del 1988 avrebbe costituito una discontinuità in termini di linguaggio e prospettiva, inserendo l'antisemitismo tra le "manifestazioni di diffidenza razziale sistematica" e descrivendolo come "la forma più tragica di ideologia razzista nel nostro secolo con gli orrori dell'olocausto", con l'effetto di spostare l'attenzione dei credenti dalla riconciliazione (religiosa) ebraico-cristiana all'impegno antirazzista¹¹⁵.

Tornando agli anni Sessanta, ancor più importante del revival antinazista — e solo limitatamente antifascista — fu la ricaduta mediatica del movimento statunitense dei diritti civili, la cui esplosione conquistò le pagine della stampa d'opinione di area democristiana e della stampa diocesana e religiosa in genere¹¹⁶. A calamitare l'attenzione fu in particolare la figura carismatica di Martin Luther King. Su "Nigrizia" del gennaio 1960 comparve una sua intervista originale per la penna di Giuseppe Tusiani, poeta italoamericano e professore al College of Mount Saint Vincent (Bronx). Studioso degli *spirituals*, Tusiani avrebbe di lì a poco descritto l'itinerario della poesia afroamericana da una religiosità passiva, che cantava la sofferenza nella prospettiva del premio ultraterreno, a un cristianesimo militante, che animava la protesta contro i ghetti¹¹⁷. L'intervista si concentrava sul metodo del boicottaggio di Montgomery, raccontato dal pastore battista in *Stride Toward Freedom*¹¹⁸. Al leader della Southern Christian Leadership Conference (Sclc) veniva attribuita "quasi un'aureola di eroismo e di straordinaria bontà", che ne faceva l'alfiere di una resistenza "accompagnata dalla preghiera e schiva di violenza". Il racconto veicolava l'immagine di un esodo verso la "terra promessa dell'integrazione" e dell'"amore fraterno in America e su tutta la terra", condotto senza traumatiche lacerazioni e dopo avere "disacerbato l'animo negro per poter combattere con serenità, senza astio"¹¹⁹.

La March on Washington for Jobs and Freedom del 28 agosto 1963 consacrò il movimento per i diritti civili nell'alveo del cattolicesimo conciliare, familiarizzando il pubblico italiano con la categoria di antirazzismo. Di "imponente manifestazione antirazzista" parlò per l'appunto "L'Avvenire d'Italia", riportando non soltanto l'opinione del cattolico John Fitzgerald Kennedy (in un'otti-

aveva sviluppato questa riflessione fin dagli anni Trenta, sintetizzandola in John M. Oesterreicher, *Racisme, antisémitisme, antichristianisme. Documents et critique*, Paris, Éditions du Cerf, 1940.

¹¹⁵ Pontificia Commissione "Iustitia et Pax", *La Chiesa di fronte al razzismo*, cit., p. 472.

¹¹⁶ Guido Crainz, *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 123-127.

¹¹⁷ Giuseppe Tusiani (a cura di), *Influenza cristiana nella poesia negro-americana*, Bologna, Nigrizia, 1971.

¹¹⁸ Martin Luther King, *Stride Toward Freedom. The Montgomery Story*, New York, Harper & Row, 1958 (trad. it. *Marcia verso la libertà*, Palermo, Andò, 1968).

¹¹⁹ Giuseppe Tusiani, *La non-violenza del dott. King*, "Nigrizia", 1960, n. 1, pp. 23-24. Cfr. la lettera di Martin Luther King a Joseph Tusiani, 8 agosto 1959, in Clayborne Carson e al. (a cura di), *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, vol. V, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2005, pp. 257-259.

ca che enfatizzava il suo supporto alla marcia ben al di là delle sue reali intenzioni), ma anche il comunicato di Radio Vaticana che schierava “tutta l’autorità morale dei principi del Cristianesimo e del magistero della Chiesa” a fianco dei manifestanti che marciavano per i diritti civili e “per il superamento di ogni concezione e di ogni formula razzista nei rapporti tra gli uomini”¹²⁰. “Le Missioni cattoliche” sostennero il “movimento integrazionista” richiamando, con una palese forzatura, “i principi antirazzisti sempre propugnati” dalla gerarchia ecclesiastica. Il campo semantico dell’antirazzismo veniva così a sovrapporsi a quello dell’“integrazione razziale”, identificandosi con il superamento del regime vigente *de facto* o *de iure* negli Stati Uniti e in Sudafrica: un “separatismo” anticristiano che, come affermato dai vescovi americani nello Statement on Racial Harmony di pochi giorni antecedente la “marcia antisegregazionista” di Washington (23 agosto 1963), non poteva trovare più accoglienza tra i credenti, nemmeno come male minore¹²¹. Il sostegno al movimento per i diritti civili fu ribadito in occasione del Civil Rights Act del 1964, un “evento storico” che poneva fine all’“apatia della popolazione bianca verso l’ingiusto segregazionismo”¹²² e che anticipò di qualche mese altri due episodi destinati a rendere King — “uomo dell’anno” 1963 secondo “Time” — una figura popolare anche tra i cattolici italiani: l’udienza concessagli da Paolo VI il 18 settembre e soprattutto il premio Nobel per la pace, del quale fu insignito il successivo 14 ottobre¹²³.

Antirazzismo e Sessantotto cattolico

Furono però la crisi del Sessantotto e soprattutto l’assassinio del pastore afroamericano a catalizzare una forte adesione emotiva attorno al sogno di uguaglianza razziale, di cui King divenne il martire per eccellenza¹²⁴. Se il direttore dell’“Osservatore romano” Raimondo Manzini ne celebrò il sacrificio “più che militante, religioso”, lo stesso Paolo VI, durante la messa per la Domenica delle Palme, associò il racconto della Passione di Gesù alla commemorazione del “predicatore cristiano della promozione umana e civile della sua gente

¹²⁰ Cfr. *Pacifica marcia su Washington di oltre duecentomila negri*, “Ad’I”, 29 agosto 1963, p. 1; *Coerente atteggiamento dei cattolici americani*, ivi, p. 1; *Dopo l’imponente manifestazione antirazzista. Parole di elogio di Kennedy per i duecentomila dimostranti*, “Ad’I”, 30 agosto 1963, p. 1.

¹²¹ Cfr. *Inasprimento della questione razziale negli Stati Uniti*, “Mc”, 1963, n. 8-9, pp. 346-347 e *Razzismo e separatismo negli Usa*, ivi, 1963, n. 11, pp. 469-471.

¹²² *Approvata negli Stati Uniti la legge sui diritti civili*, “Mc”, 1964, n. 8-9, pp. 360-361.

¹²³ *Il protestante negro King chiede l’appoggio di Paolo VI*, “Corriere della Sera”, 19 settembre 1964, p. 7.

¹²⁴ Cfr. Amoreno Martellini, *All’ombra delle altrui rivoluzioni. Parole e icone del Sessantotto*, Torino, Bruno Mondadori, 2012.

negra”, formulando l’augurio che il suo sangue sparso, “spiritualmente prezioso”, ispirasse non odio e vendetta, ma un proposito di riconciliazione che, oltre a sanare le “ingiuste discriminazioni”, scongiurasse l’impiego di “mezzi violenti” da parte delle comunità nere¹²⁵. Su “L’Avvenire d’Italia” Gaetano Nanetti sottolineò che il sogno di King — “realizzare con metodi pacifici l’integrazione razziale” — era stato osteggiato anche dagli “estremisti” capeggiati dai “vari Carmichael”, fautori del ricorso alla forza per abbattere la “società bianca” e stabilire il “potere negro”¹²⁶. L’antirazzismo integrazionista, interrazziale, nonviolento e *colour blind* del reverendo King venne così apertamente contrapposto al programma del Black Power, foriero di scontri razziali, come la vera e propria “guerriglia” che da anni incendiava i ghetti e che adesso rischiava di saldarsi alla contestazione giovanile. Del Black Power “Nigrizia” sottolineò il carattere autolesionistico, concludendo che, in conseguenza di quella parola d’ordine, “molti cattolici non parla[va]no più di “poveri neri”, ma di “neri selvaggi, di vandali, anarchici e criminali”¹²⁷.

Spettò ancora una volta a “Le Missioni cattoliche” offrire una sintesi rappresentativa del nuovo sentire ecclesiastico. In un numero a più mani pubblicato all’indomani dell’omicidio di King, intitolato *Il razzismo cancro sociale del nostro tempo*, padre Gheddo si allineò, con qualche anno di ritardo, alla campagna antirazzista dell’Unesco, prendendo in prestito le parole di un famoso fascicolo dell’“Unesco Courier” dell’ottobre 1960¹²⁸. In questa cornice la celebrazione del “messaggio d’amore” di Martin Luther King risultò funzionale ad attaccare il “contro-razzismo” dei Black Muslims e dei Black Nationalists di Malcom X — speculare al suprematismo bianco — e a bocciare l’evoluzione dello Student Nonviolent Coordinating Committee verso la “cieca violenza” rivoluzionaria, il sostegno alla lotta armata antimperialista e l’internazionalismo marxista. Allo stesso tempo Gheddo ammetteva l’insufficienza di un programma basato esclusivamente sui diritti civili, incapace cioè di incidere sulle disparità economico-sociali che, mantenendo buona parte degli afroamericani in una condizione di indigenza, perpetuavano un razzismo sostanziale a dispetto della parità giuridica. Una lettura questa, peraltro, assai riduttiva, poiché ignorava la dimensione radicale di una protesta che, nelle stesse intenzioni di King, comprendeva la mobilitazione per i diritti sociali e la lotta alla povertà¹²⁹. Per la prima volta, risentendo forse del clima conte-

¹²⁵ R.[aimondo] M.[anzini], *Delitto*, “L’Osservatore romano”, 6 aprile 1968, p. 1; *Paolo VI invita le schiere giovanili tutti i cristiani e l’intera famiglia umana a rivivere il pacifico trionfo e attuare gli insegnamenti del Figlio di Dio*, ivi, 8-9 aprile 1968, p. 1.

¹²⁶ Gaetano Nanetti, *Un delitto del razzismo*, “Ad’I”, 6 aprile 1968, p. 1.

¹²⁷ Zelindo M. Marigo, *Il potere nero*, “Nigrizia”, 1968, n. 2, pp. 22-23.

¹²⁸ Anthony Q. Hazard Jr., *Postwar Anti-Racism. The United States, Unesco, and “Race,” 1945-1968*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 113-122.

¹²⁹ Come osservato anche dalla recente biografia di Paolo Naso, *Martin Luther King. Una storia americana*, Roma-Bari, Laterza, 2021.

statario, il missionario estese alla Chiesa cattolica, “con tutte le lodevoli eccezioni”, l'accusa di scarso impegno “nel difendere i principi integrazionisti e la dignità umana di una razza umiliata”, constatandone la lontananza dalla testimonianza cristiana di King. Tali considerazioni si accompagnavano sulla rivista a una sterzata quasi improvvisa dal concetto di razza, adesso screditato come la “frittata” pseudoscientifica di cui parlava Ashley Montagu: “la ‘razza’ non esiste”, sentenziò Ernesto Toaldo, affermando di intendere con essa il “gruppo etnico” e riconducendo le discriminazioni razziali, sulla scorta della Dichiarazione Unesco del 1967, al “desiderio di perpetuare un ordine economico e politico ingiusto”¹³⁰.

Gli attori del dissenso postconciliare e della contestazione cattolica furono assai attivi nella costruzione mitografica di King come icona rivoluzionaria e apostolo della liberazione razziale. La prima traduzione integrale della celebre *Letter from Birmingham Jail* dell'aprile 1963 — con la quale il leader della Sclc, a fronte delle cautele delle autorità ecclesiastiche locali, rivendicava il dovere di ribellarsi alle leggi razziste, appellandosi alla coscienza cristiana e alla disobbedienza civile — venne pubblicata nel 1965 dalla piccola casa editrice La Locusta (Vicenza), vicina a figure come Primo Mazzolari e David Maria Turoldo, assieme alla traduzione delle *Letters to a White Liberal* del trappista statunitense Thomas Merton, con il titolo *La rivoluzione negra* (attribuito dallo stesso Merton e mutuato dall'edizione francese del 1964). Un montaggio, questo, che esprimeva una chiara scelta editoriale, ovvero presentare la “lotta dei negri”, guidata da King, come un’“ora provvidenziale” di conversione della Chiesa, chiamata ad affrancarsi dalla tirannia del consumismo e del militarismo: in altre parole, a vivere il Vangelo demolendo la società del benessere (il cosiddetto “mondo libero”) in nome dei poveri e degli oppressi¹³¹. Il contrasto al razzismo antinero veniva così sussunto in una prospettiva generale di rinnovamento, alimentata dal Vaticano II e dalla controcultura degli anni Sessanta, tesa a superare la cristianità borghese e ad affermare la voce profetica della coscienza al di sopra delle imposizioni anacronistiche di autorità politiche e religiose.

Non a caso padre Ernesto Balducci, coinvolto in prima persona nella difesa dell'obiezione di coscienza, individuò nell'antirazzismo del reverendo King l'esempio di un “nuovo umanesimo”, coltivato da credenti e non credenti, che aveva come bussola “un'obbedienza più alta, che non rifiuta le istituzioni, ma le

¹³⁰ Piero Gheddo, Luigi Carrea, Ernesto Toaldo, *Il razzismo cancro sociale del nostro tempo*, “Mc”, 1968, n. 5, pp. 280-311 (in particolare Ernesto Toaldo, *Come nasce il razzismo? Cause storiche e sociali*, ivi, p. 301).

¹³¹ Martin Luther King, Thomas Merton, *La rivoluzione negra*, Vicenza, La Locusta, 1965, p. 87. La lettera di King sarebbe stata ripubblicata a sé stante a ridosso della sua morte (due edizioni tra aprile e maggio 1968), preceduta dal pezzo di Enzo Biagi *Il Gandhi negro*, originariamente comparso su “La Stampa”, 6 aprile 1968, p. 3, come prefazione. Cfr. Martin Luther King, *Lettera dal carcere*, Vicenza, La Locusta, 1968.

restituisce alla loro naturale funzione di strumento”. Nel 1965 lo scolopio firmò l'introduzione a una raccolta di scritti di Merton, intitolata *Fede e violenza*, contenente un saggio su *Religione e razza negli Stati Uniti*; su “La Civiltà cattolica” padre Domenico Mondrone lo recensì positivamente, concordando con l'autore sul fatto che la lotta antirazzista negli Stati Uniti rappresentasse un'opportunità per riacquistare la “fedeltà alla verità cristiana”¹³². Due anni dopo Balducci curò la traduzione della raccolta di discorsi di King *Strenght to Love (La forza di amare)*, facendo della questione nera l'emblema delle sfide che attendevano la Chiesa del post-Concilio: aprirsi al mondo, superare gli “antichi conformismi” e porre al centro la responsabilità della coscienza individuale “di fronte alle speranze degli umili”. Quelle orazioni, agli occhi del sacerdote, incarnavano la nuova spiritualità della *Gaudium et spes* e della fratellanza tra i popoli. Il successo del volume — due edizioni in appena due settimane, tra maggio e giugno del 1967 — fu motivato anche dal suo costituire una raccolta di sermoni religiosi ed esortazioni morali collegati a un'immagine ecumenica e ottimistica del pastore premio Nobel per la pace, fissata nell'*I have a dream* del 1963¹³³. Balducci peraltro, in interventi successivi, avrebbe preso le distanze da quella tendenza, a suo dire tipica della Chiesa battista cui King apparteneva, che portava “a superare il conflitto oggettivo delle situazioni, con la pura esortazione religiosa o col puro giudizio moralistico”¹³⁴. Anche in questo caso, si trattava di una semplificazione. Basti pensare al famoso discorso tenuto da King alla Riverside Church di New York nell'aprile 1967 e tradotto da La Locusta nel 1968, in cui l'opposizione alla guerra in Vietnam era stata articolata nella ferma denuncia delle spese militari che sottraevano risorse in materia di assistenza sociale¹³⁵.

Significativo, a questo riguardo, fu il dibattito ospitato da “Testimonianze”. Dopo l'attentato di Memphis la rivista dello scolopio, pur riaffermando il valore evangelico della nonviolenza, evitò di schierarsi contro l'“ala rivoluzionaria del movimento negro” che aveva attaccato duramente King. Per quanto quest'ultimo avesse intensificato, dopo il 1964, la critica alla “società americana, andando ben al di là del magnifico “sogno” di un'America pacificamente convertita ai valori dell'amore e della fratellanza” e invitando i neri a obiettare all'arruolamento per il Vietnam, restava il fatto che il suo metodo moderato

¹³² Thomas Merton, *Fede e violenza*, Brescia, Morcelliana, 1965, su cui cfr. *Rassegna bibliografica*, “Cc”, 1966, vol. III, pp. 169-170. Il saggio era originariamente apparso in francese su “Frères du monde” (1964) e poi in inglese, col titolo *Religion and Race in the United States*, su “New Blackfriars” (1965).

¹³³ Ernesto Balducci, *Presentazione*, in Martin Luther King, *La forza di amare*, Torino, Sei, 1967, pp. 9-14.

¹³⁴ Nicola Badaloni, Ernesto Balducci, *L'emancipazione dei popoli dopo la testimonianza di Martin Luther King*, Firenze, Lef, 1970, p. 7.

¹³⁵ Martin Luther King, *Oltre il Vietnam. In appendice: “Il dovere della rivoluzione” di Hervé Chaigne O.F.M.*, Vicenza, La Locusta, 1968.

favoriva “le vie di accesso — di integrazione” al sistema, anziché “contestarne la radicale ingiustizia”. La priorità, insomma, consisteva non nel coltivare una cultura e un’azione antirazzista, ma nel ribellarsi a un equilibrio politico che viveva “della violenza, del terrore nucleare e della divisione del mondo intero in ‘bianchi’ e in ‘negri’”¹³⁶.

Sempre nella stessa logica, la battaglia di King e la resistenza vietnamita poterono essere affiancati come due aspetti della stessa lotta. Varie voci del cattolicesimo progressista condivisero questa impostazione. Su “Il Gallo” il poeta varazzino Silvio Craviotto rintracciò i mandanti dell’omicidio in coloro che “solennizzano il Natale/ con tacchini farciti/ e identificano il Messaggio di Nazareth/ con le strutture tutelate da manganelli,/ da bombe lacrimogene e al napalm”. Contro lo spirito di dominio che pervadeva la società neocapitalista, e che faceva rivivere il Cristo crocifisso nelle atrocità commesse in Vietnam e in America Latina, nelle discriminazioni razziali e nell’emarginazione sociale, si poteva abbracciare la nonviolenza, sull’esempio di King, oppure, in un contesto “irrimediabile”, opporsi “come Camilo Torres con la violenza armata alla violenza costituita in legge e in costume”¹³⁷. Di lì a poco anche Balducci avrebbe accomunato King, Che Guevara e Torres come testimoni profetici della resistenza al “mondo dell’opulenza” e interpreti di una rivoluzione globale, perseguita preferibilmente con gli strumenti nonviolenti e in subordine con la “violenza attiva”¹³⁸. Di diverso avviso fu Giuseppe Dossetti, che in un’omelia tenuta a Monteveglio affrontò il tema dell’opposizione al razzismo antinero sulla scia della sua condanna dei bombardamenti in Vietnam, specificando che l’omicidio di King non era un mero “delitto del razzismo”. Esso chiamava in causa le corresponsabilità dei cristiani verso un sistema intrinsecamente violento, nel quale il *Discorso della Montagna* (Mt 5-7) aveva lasciato posto ai “*distinguo* [...] sulla legittima difesa sulla guerra giusta ecc.”. Nonostante la diversa conclusione a cui giungeva il padre costituente — la lotta per un diritto non poteva avvenire che attraverso la resistenza spirituale e la fede dei pacifici, spogliata da qualsiasi pretesa di potere e disposta al martirio —, anch’egli inseriva l’antirazzismo in un discorso di secondo livello, che ne dettava i significati e ne riduceva inevitabilmente la portata¹³⁹.

In conclusione, l’antirazzismo entrò a far parte dell’universo simbolico e mentale di settori consistenti del mondo cattolico italiano, sensibili alla svolta conciliare e, nelle loro frange più radicali, alla controcultura giovanile. Ciò accadde, però, a costo di privare la questione nera, e il razzismo a esso correlato, di una valenza autonoma, intrecciando istanze di aggiornamento ecclesiale, aspettative utopiche e gusti indotti dai meccanismi di mercato, che facevano

¹³⁶ Cfr. Testimonianze, *Editoriale*, “Testimonianze”, 1968, n. 102, pp. 97-102.

¹³⁷ *In morte di Martin Luther King*, “Il Gallo”, 1968, n. 5, p. 10.

¹³⁸ N. Badaloni, E. Balducci, *L’emancipazione dei popoli*, cit., pp. 11-12.

¹³⁹ *Dal Vietnam a Luther King*, “Ad’I”, 10 aprile 1968, p. 3.

delle icone rivoluzionarie un oggetto di consumo. Tale saldatura è evidente nello sviluppo di pedagogie e liturgie antirazziste che delinearono, nel campo dei “cattolici disobbedienti”, una fede politica contestataria e dialogante col marxismo. Un caso tipico è la parrocchia, poi comunità di base, dell'Isolotto a Firenze, salita alla ribalta delle cronache per il suo scontro frontale con l'arcivescovo Ermenegildo Florit. Com'è noto il gruppo di laici raccolti attorno a don Enzo Mazzi impostò una pastorale militante incentrata sulla scelta di campo a favore dei popoli politicamente ed economicamente oppressi, complice la “Chiesa ricca”. Il sostegno alla causa dei “negri d'America”, parte di questa lotta di liberazione che coinvolgeva la classe operaia e i paesi del Terzo Mondo, venne proclamato in più occasioni, a partire dalla lettera-manifesto indirizzata per la Pasqua 1967 a Paolo VI. La veglia su “Le discriminazioni razziali”, organizzata dai giovani della parrocchia il 6 maggio dello stesso anno, assunse l'antirazzismo come presupposto centrale della pace. Quella meditazione vide un'alternanza di passi della Bibbia, pezzi musicali, “effetti mimici”, poesie (Langston Hughes) e “letture di brani scelti” assai eclettiche: la *Lettera dal carcere di Birmingham* di King; discorsi di Carmichael e John F. Kennedy; la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo; il libro-inchiesta *Apartheid* di Angelo Del Boca (Bompiani, 1962); citazioni dal *Diario di Anna Frank*, divenuto di tendenza a un decennio dalla traduzione italiana del 1954 e avviato a essere un riferimento per l'industria culturale, decisiva nel trasformare la Shoah in un fenomeno *pop* slegato dalla specificità storica del genocidio ebraico e nell'alimentare un antirazzismo “sentimentale” e “a buon mercato”¹⁴⁰. Il Venerdì Santo del 1968 si tenne invece un “assemblea di solidarietà con i negri d'America”, volta a polemizzare con l'atteggiamento ipocrita di chi difendeva la società neo-capitalista dei consumi, responsabile ultima dell'assassinio di King. Anche in questo caso i parrocchiani si alternarono nel leggere brani tratti da *La forza d'amare*, Malcolm X e Carmichael, insieme a citazioni del sacerdote italoamericano James Groppi (l'organizzatore dei Milwaukee Commandos, gruppi armati finalizzati a rispondere alla violenza istituzionalizzata della polizia e agli attentati dei suprematisti bianchi)¹⁴¹. Nel marzo 1969, infine, la comunità di base accolse un esule sudafricano membro dell'African National Congress, de-

¹⁴⁰ Per riprendere una nota espressione di Hannah Arendt. Cfr. il dattiloscritto “Le discriminazioni razziali”, in Archivio storico della Comunità dell'Isolotto, *Comunità dell'Isolotto – Firenze*, Periodo parrocchiale, Veglie (1964-1968), unità 539, Emp 0651. Sull'uso decontestualizzato di Anne Frank cfr. Alex Sagan, *An Optimistic Icon. Anne Frank's Canonization in Postwar Culture*, “German Politics & Society”, 1995, n. 3, pp. 95-107.

¹⁴¹ Cfr. il dattiloscritto “Venerdì Santo 1968. Assemblea di solidarietà con i negri d'America”, in Archivio storico della Comunità dell'Isolotto, *Comunità dell'Isolotto – Firenze*, Periodo parrocchiale, Veglie (1964-1968), unità 542, Emp 0654 e Comunità dell'Isolotto, *Isolotto 1954-1969*, Roma-Bari, Laterza, 1969, pp. 139-142. Su padre Groppi cfr. Jackie DiSalvo, *Father James E. Groppi (1930-1985). The Militant Humility of a Civil Rights Activist*, in Philip V. Cannistraro, Gerald Meyer (a cura di), *The Lost World of Italian American Radicalism*, Westport, CT, Praeger, 2003, pp. 229-243.

nunciando la correttezza della gerarchia ecclesiastica nel crimine dell'apartheid¹⁴². Lo stesso più famoso testo dell'Isolotto, il catechismo *Incontro a Gesù* condannato dalla curia diocesana per il suo interpretare la salvezza cristiana “soltanto in senso sociologico, come riscatto dall'oppressione e dallo sfruttamento”¹⁴³, ripeteva una lettura del razzismo antinero subordinata agli schemi marxisti, classisti e antimperialisti, che riconducevano il cuore del messaggio cristiano alla militanza al fianco dei poveri oppressi per addivenire alla liquidazione del colonialismo, alla libertà dei “paesi sottosviluppati” e all'abbattimento delle barriere razziali. Tra i “testi sacri” dell'Isolotto figuravano una serie di volumi incentrati sul tema dell'emancipazione dei diseredati e sulla lotta degli afroamericani come metafora della lotta di tutti gli oppressi del mondo: oltre ai libri sul “prete guerrigliero” Torres, l'autobiografia di Malcom X pubblicata da Einaudi nel 1968, la più volte citata *La forza di amare* di King, *Le rivoluzioni nell'Africa nera* di Giampaolo Calchi Novati (Dall'Oglio, 1967) e *Crisi in bianco e nero* di Charles E. Silberman (Einaudi, 1965), per la sua tesi del razzismo come “prodotto di un dato sistema economico”. A questi titoli si aggiungeva il contributo di Léon Poliakov su Auschwitz, tradotto nel 1968¹⁴⁴. Significativamente, lo sviluppo di un mercato culturale italiano dell'antirazzismo, persino nella sua produzione e fruizione di parte cattolica, riservò scarsissima attenzione al Black Catholic Movement statunitense, che ebbe manifestazioni di varia radicalità e intrattenne vivaci rapporti con il Black Power¹⁴⁵.

L'antirazzismo dei contestatori cattolici mette a nudo un nesso importante. La rivolta contro la civiltà dei consumi si nutriva della forza di un immaginario sociale — quello degli anni Sessanta — contraddistinto da una previsione di crescente benessere, dal mito del progresso e dalla tensione solidaristica ed egualitaria connessa all'età d'oro del *welfare state*. L'opposizione al razzismo antinero maturata nel cattolicesimo italiano, nella sua declinazione “fraternalista” moderata o rivoluzionaria-antimperialista, era figlia di tale sensibilità, che ebbe un riscontro nella modernizzazione ecclesiale di quegli anni. Il primo — e unico — intervento di LaFarge pubblicato a inizio 1961 su “La Civiltà cattolica” coglie il senso di questa idea-forza, collocata nel paradigma ottimistico delle *race relations*: il *New Negro*, sempre meno identificabile con gli stereoti-

¹⁴² Christian De Vito, *Mondo operaio e cristianesimo di base. L'esperienza dell'Isolotto*, Roma, Ediesse, 2011, p. 89.

¹⁴³ Notificazione dell'arcivescovo di Firenze Emenegildo Florit, 28 novembre 1968, in *La vicenda dell'“Isolotto”*, “Aggiornamenti sociali”, 1969, n. 1, pp. 80-82.

¹⁴⁴ Comunità dell'Isolotto, *Incontro a Gesù. Guida per la iniziazione dei ragazzi al Mistero di Gesù*, Firenze, Lef, 1969, pp. 79-84.

¹⁴⁵ Matthew J. Cressler, *Authentically Black and Truly Catholic. The Rise of Black Catholicism in the Great Migration*, New York, New York University Press, 2017. Vale la pena ricordare, inoltre, la nomina di Harold Robert Perry a vescovo ausiliario di New Orleans (1965): primo vescovo afroamericano nel Novecento e secondo in tutta la storia degli Stati Uniti, la sua elevazione episcopale rappresentò la consacrazione dell'*interracial apostolate*.

più originati dall'era della schiavitù, era il segno di un cambiamento inarrestabile della "mentalità comune". L'inevitabile affermazione della "causa vincente" della "giustizia interrazziale" appianava le "tendenze centripete" a vantaggio di quelle "centrifughe". Tra le prime figuravano le *Black churches*, ma anche i "movimenti di un carattere molto più discutibile, che fomenta[va]no un razzismo antibianco" e un "fanatico nazionalismo negro". Tra le seconde vi erano quelle aspirazioni che spingevano gli afroamericani a concorrere alla comunità civica e politica, al di fuori dei ghetti e a pari titolo dei bianchi, con l'obiettivo di migliorare i rapporti razziali e la convivenza sociale¹⁴⁶.

Questa armonica visione "idealista"¹⁴⁷, per quanto rifiutata — più nei mezzi che negli obiettivi di fondo — dall'utopia conflittuale della "Sinistra cattolica" italiana, spiega, almeno in parte, l'appropriazione da parte ecclesiale di un generico antirazzismo, ma aiuta anche a comprenderne la debolezza in termini di riflessione intellettuale e incidenza collettiva, in una parola la volatilità, a fronte dei mutamenti intercorsi nella società. Sotto i pontificati di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, peraltro, la possibilità di dare una più solida base culturale a questa sensibilità si è scontrata con il forte ridimensionamento della Teologia nera e delle altre teologie contestuali, in nome di un arroccamento anti-multiculturalista e "anti-relativista". Allo stesso tempo si è imposto come dominante, anche nella Chiesa, un linguaggio dei diritti umani reinventato su scala internazionale in una veste emotiva e depoliticizzata, connotata dall'indignazione morale e da un umanitarismo "post-razziale". Proprio a partire dagli anni Ottanta, l'antirazzismo ha acquistato un'inedita popolarità, traducendosi per la prima volta non soltanto in attivismo di massa, ma anche e soprattutto in discorso *mainstream*, depurato degli elementi contro-culturali a vantaggio di una sua incipiente istituzionalizzazione¹⁴⁸.

Stilando un bilancio provvisorio, si può ipotizzare che il deficit del cattolicesimo italiano nel comprendere il razzismo antinero come variabile indipendente da altri fenomeni, nonché come parte integrante del passato nazionale anziché fenomeno esogeno, abbia reso evanescenti i diversi "antirazzismi cattolici" apparsi nel tempo, in quanto subalterni a sistemi di significato estrinseci (il proselitismo missionario, l'anticomunismo, l'universalismo antiocci-

¹⁴⁶ Giovanni LaFarge, *Nuova consapevolezza del negro americano*, "Cc", 1961, vol. I, pp. 253-267.

¹⁴⁷ Nell'accezione messa a fuoco da Eduardo Bonilla-Silva, *White Supremacy and Racism in the Post-Civil Rights Era*, Boulder, CO, Lynne Rienner, 2001, pp. 21-58.

¹⁴⁸ Cfr. Jan Eckel, Samuel Moyn (a cura di), *The Breakthrough. Human Rights in the 1970s*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 2014 e Alana Lentin, *Racism and Anti-Racism in Europe*, London, Pluto Press, 2004. Sull'apporto della Chiesa cattolica a questa reinvenzione cfr. Alessandro Santagata, *Santa Sede, diritti umani e perestrojka nella pubblicistica cattolica europea (1985-1989)*, "Studi storici", 2020, n. 3, pp. 741-775 e Sarah Shortall, Daniel Steinmetz-Jenkins, *Christianity and Human Rights Reconsidered*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2020.

dentalista, l'aggiornamento conciliare, il classismo e, infine, l'“ultima utopia” dei diritti umani). Senza dubbio ciò ha pesato sull'impreparazione della cultura cattolica nell'affrontare le sfide che, soprattutto a partire dagli anni Novanta, l'ascesa del neorazzismo differenzialista — la “scoperta del razzismo” in terra italiana, dopo aver guardato per decenni al “razzismo degli altri” — ha posto al paese e alla Chiesa stessa, sotto la spinta dell'immigrazione straniera e, contestualmente, dell'irresistibile ascesa dell'immaginario neoliberista¹⁴⁹. Un immaginario che ha eroso l'universo valoriale del *welfarism* assieme ai sogni di progresso, rivoluzione e palingenesi sociale, nei quali una parte degli stessi cattolici aveva intravisto una leva di giustizia razziale o, in modo forse più ingenuo e meno militante, riposto la speranza di un confortante futuro di fratellanza senza razze.

¹⁴⁹ Tony Judt, *Postwar. A History of Europe Since 1945*, New York, Penguin, 2005, pp. 535 ss.