

ÁCOMA

NUOVA SERIE
ANNO 2018
N. 14

RIVISTA INTERNAZIONALE DI STUDI NORDAMERICANI

Fondata da Bruno Cartosio e Alessandro Portelli

Ácoma. Rivista semestrale di studi nordamericani.
Fondata nel 1994 da Bruno Cartosio e Alessandro Portelli.

Pubblicazione semestrale. Primavera-Estate 2018.

Comitato scientifico: Vito Amoruso, Marisa Bulgheroni, Marianne Debouzy, Jane Desmond, Virginia Dominguez, Ferdinando Fasce, Ronald Grele, Heinz Ickstadt, Djelal Kadir, George Lipsitz, Mario Maffi, Donald E. Pease, Werner Sollors.

Direttori: Donatella Izzo, Giorgio Mariani, Stefano Rosso.

Comitato di redazione: Erminio Corti, Sonia Di Loreto, Fiorenzo Iuliano, Carlo Martinez, Cinzia Scarpino, Cinzia Schiavini, Fabrizio Tonello.

Direttore responsabile: Ermanno Guarneri

Segreterie di redazione:

Bergamo: "Ácoma", Università degli Studi di Bergamo, Piazza Rosate 2, 24129 Bergamo – fax 035/2052789
Roma: "Ácoma", Dipartimento di Studi Europei, Americani e Interculturali, Università "Sapienza" di Roma, Via della Circonvallazione Tiburtina, 4, 00185 Roma – fax 06/44249216

E-mail: acoma@unibg.it

Sito web: www.acoma.it

Per ottenere i numeri arretrati scrivere ad acoma@unibg.it

"Ácoma" è una rivista *peer-reviewed*. Oltre agli articoli commissionati dal comitato di redazione, la rivista pubblica anche articoli non sollecitati. Tutti i manoscritti inviati alla redazione saranno sottoposti a valutazione anonima da parte di due o più *reviewers*. Gli autori sono pregati di rendere non riconoscibili gli eventuali riferimenti a proprie opere, in testo o in nota. I pareri dei *reviewers* saranno inviati all'autore entro quattro mesi dalla ricezione del manoscritto. Per ragioni tecniche, qualsiasi contributo non inviato all'indirizzo redazione@acoma.it verrà cestinato.

"Ácoma" is a peer-reviewed journal. It publishes unsolicited articles in addition to those commissioned by the editorial board. All submissions are subject to double-blind refereeing by two or more reviewers. Self-identifying citations or references in the article text and notes should be avoided. The reviewers' reports will be transmitted to the author within 120 days from the date of submission. Articles submitted for publication must be sent as an e-mail attachment to redazione@acoma.it. Submissions by any other means will not be considered.

ISSN: 2421-423X.

Realizzazione editoriale: Michela Donatelli.

Copertina: Rajiv Fernandez / Lil' Icon - www.lil-icon.com.

Si ringraziano Giovanna Covi e Alan Weltzien per la collaborazione a questo numero.

SOMMARIO

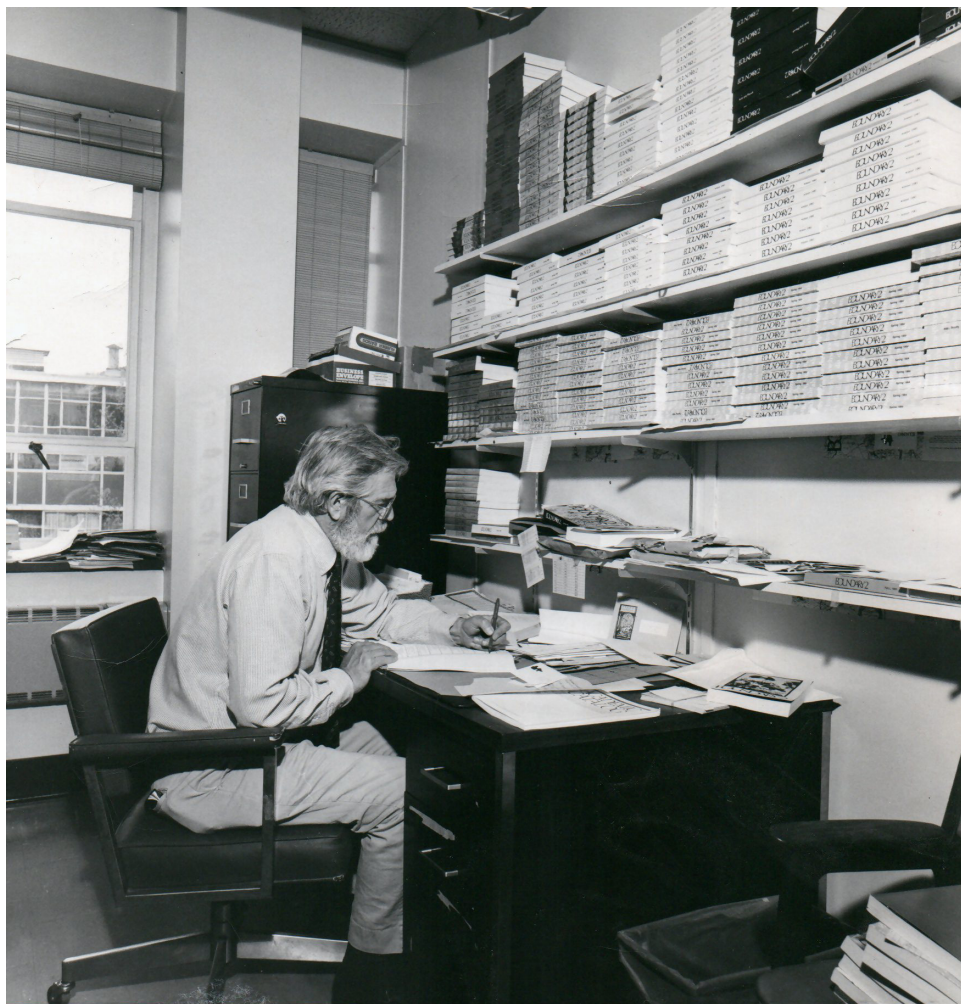
ARABI E MUSULMANI D'AMERICA. CULTURE, POETICHE E POLITICHE DELLA (NUOVA) MINORANZA

A cura di Andrea Carosso e Cinzia Schiavini

- L'altro razzializzato. Arabi e musulmani negli Stati Uniti prima e dopo l'11 settembre 7
Andrea Carosso
- Parliamo di razza. Musulmani e arabi nell'immaginario americano 20
Moustafa Bayoumi
- Prima musulmani, poi arabi 38
Nadine Suleiman Naber
- La scrittura etnica americana e la sfida della tradizione 63
Khaled Mattawa
- Memorie contese, identità frammentarie. La letteratura della diaspora libanese negli Stati Uniti 75
Alessia Carnevale
- Scompigliare le carte della letteratura arabo-americana: un'analisi di *gender* e di *genre* 91
Lisa Marchi
-

<i>Lively Scenes of Love and Combat: il teatro Arab e Muslim-American nel ventunesimo secolo</i> <i>Cinzia Schiavini</i>	111
Il Medio Oriente incontra l’Orientalismo <i>Brian T. Edwards</i>	128
TESTO A FRONTE Poesie di Khaled Mattawa	144
SAGGI La nazionalizzazione della politica statunitense: verso le elezioni di medio termine del 2018 <i>Marco Morini</i>	156
FRANCO MORETTI SU WESTERN E NOIR Introduzione <i>Giorgio Mariani</i>	164
Giorno e notte. Sull’antitesi tra western e film noir <i>Franco Moretti</i>	166
Tra giorno e notte, tra bianco e nero <i>Sara Antonelli</i>	181
Tra giorno e notte / western e noir: alcune sfumature tra i generi <i>Cinzia Scarpino</i>	186
Sfida all’ultima ipocrisia: un confronto tra western e noir <i>Ugo Rubeo</i>	189
<i>Not Such an Easy Piece</i> . In margine a “Giorno e notte” di Franco Moretti <i>Stefano Rosso</i>	192
ENGLISH SUMMARIES	196

*Questo numero è dedicato alla memoria di William V. Spanos,
americanista radicale (1924-2017)*



(foto per gentile concessione di Susan Strehle)

L'altro razzializzato. Arabi e musulmani negli Stati Uniti prima e dopo l'11 settembre

*Andrea Carosso**

Vi parlo oggi innanzitutto e con orgoglio da musulmana. La mia comunità ha radici molto profonde in questo paese ed è ora che iniziamo a mostrare che anche noi ne facciamo parte, care sorelle e cari fratelli. Questa è anche la nostra patria. E così come la storia dei neri è storia americana, allo stesso modo l'Islam è storia americana.
(Linda Sarsour, Discorso alla Women's March on Washington, 21.1.2017)

È il paradosso della democrazia americana: che nel paese la cui storia "eccezionale" è frutto della straordinaria, e straordinariamente complicata, convivenza di molteplici etnie, l'avvio del ventesimo secolo abbia visto, su vari fronti, l'escrberarsi delle contraddizioni di quel progetto multiculturale. Il presidente Barack Obama, primo afro-americano eletto alla Casa Bianca dopo oltre due secoli di incontrastato predominio bianco, vedeva svanire la sua visione di una America "post-razziale" nel risorgere della violenza della polizia sugli afro-americani in una sequenza di episodi eclatanti che hanno incendiato le strade del paese: Michael Brown a Ferguson, Missouri; Eric Garner a New York; Tamir Rice a Cleveland e Freddie Gray a Baltimora, solo per citare alcuni dei casi più noti del quinquennio 2011-2015. L'elezione di Donald Trump, poi, a sua volta catalizzatrice di spinte xenofobe e simbolica reazione nativista alla rottura storica del suo predecessore, segnava la restaurazione di quei valori del suprematismo bianco¹ che oltre cent'anni prima avevano fatto scrivere a W.E.B. DuBois che il problema dell'America è "il problema della linea del colore".²

Il successo di Trump è coinciso con l'affermarsi di quella che i commentatori hanno definito una nuova "politica della paura",³ reincarnazione di un paradigma ben collaudato dai tempi della Guerra fredda, in cui l'identità nazionale si definiva intorno all'opposizione compatta a un nemico esterno o interno percepito. Se durante la Guerra fredda quel nemico erano il comunismo e altre forme di mancata conformità a un presunto intento nazionale, nella versione odierna quel paradigma si è focalizzato sulla demonizzazione di un Altro razzializzato – straniero, migrante, musulmano – simbolico capro espiatorio della perdita di un mito nazionale unificatore, in una fase storica che Brian Edwards ha definito "dopo il Secolo Americano".⁴

Nel nuovo contesto politico, culturale e sociale emerso dagli attacchi dell'11 settembre 2001, la figura del terrorista islamico ha sostituito il sovietico quale nemico pubblico numero uno, in un nuovo paradigma della paura spesso focalizzato sulla costruzione sociale del rapporto di *tutti* gli arabi e i musulmani con quegli attacchi terroristici,⁵ in forza di una logica transitiva per la quale ogni arabo e musulmano negli Stati Uniti diventava un potenziale pericolo alla sicurezza nazio-

nale. E così come la Guerra fredda aveva prodotto una sua cultura ben distinta, così dalla Guerra al terrore sono scaturiti mutamenti politici, giuridici, militari e culturali le cui conseguenze si sono concentrate innanzitutto sulle comunità arabe e musulmane⁶ – minoranze sino a poco prima sostanzialmente “invisibili” nel tessuto multiculturale e ora elevate a “minoranza controversa” (*problem minority*) il cui diritto alla partecipazione alla comunità della nazione veniva seriamente messo in questione. È questo il senso del discorso di Linda Sarsour – nota attivista arabo-americana – citato in epigrafe, pronunciato in concomitanza e in opposizione all’insediamento di Donald Trump alla Casa Bianca: a quindici anni dall’inizio della Guerra al terrore, Sarsour rivendicava le radici profonde della minoranza arabo/musulmana nella storia americana, affermando, non senza toni provocatori, che l’Islam “è” la storia degli Stati Uniti, allo stesso modo in cui la storia di un’altra minoranza – quella afro-americana – è storia americana.

Arabi e musulmani in America

Per quanto nella percezione occidentale (e non solo statunitense) arabi e musulmani vengano comunemente confusi in un calderone indifferenziato, è bene premettere che si tratta di comunità storicamente e culturalmente distinte. Gli arabo-americani rappresentano un complesso culturale plurale, per la maggioranza di religione cristiana (con componenti musulmane, giudaiche e laiche), proveniente da una vasta area che si estende dal Medio Oriente al Nord-Africa e unito primariamente da una lingua comune. I musulmani in America, d’altro canto, sono solo per il 14 per cento di origine araba: un terzo di essi proviene dall’Asia meridionale e da altre zone dell’Asia diverse dal Medio Oriente e ben il 20 per cento di essi (ma talune stime parlano addirittura di un terzo) è costituito da afro-americani.⁷ Anche le storie dei due gruppi sono differenti: se la presenza di comunità arabe negli Stati Uniti è registrata a partire da oltre un secolo fa, la presenza musulmana nel paese inizia a essere rilevante a partire dagli anni Settanta del Novecento – un’immigrazione sostanzialmente recente, in prevalenza maschile e ben al di sotto dell’età media nazionale.⁸ Arabi e musulmani in America risiedono nella maggior parte degli stati dell’unione, con concentrazioni particolarmente significative a New York, in California, in Texas e in Michigan. Dearborn, *suburb* di Detroit e quartier generale della Ford, è il centro della vita arabo-americana negli Stati Uniti: su centomila abitanti, il trenta per cento sono arabi, record che le è valso vari appellativi, tra i quali “il Medio Oriente del Midwest”, “Piccolo Libano” e il meno lusinghiero “Dearbornistan”.⁹

Più difficile è invece determinare l’entità numerica di queste due minoranze, dal momento che i dati ufficiali – cioè quelli basati sul censimento, che non li classifica come etnia o razza separata, né distingue la popolazione su base religiosa – non forniscono indizi di rilievo.¹⁰ Si ipotizza tuttavia che vi siano tre milioni di arabofoni (e loro discendenti, alcuni dei quali ormai alla sesta generazione) negli Stati Uniti, circa l’uno per cento della popolazione totale.¹¹ Ancora più approssimativi sono i dati relativi alla presenza di musulmani, stimati tra i due e gli oltre dieci milioni di individui.¹² Secondo il Pew Research Center, che conduce indagini

periodiche su questa minoranza, vi sono oggi oltre tre milioni di musulmani negli Stati Uniti (l'uno per cento circa della popolazione), con un incremento del 20 per cento rispetto dalle rilevazioni del 2011.¹³

È un luogo comune degli studi sulle comunità arabe e musulmane negli Stati Uniti – studi che si sono moltiplicati in questi ultimi quindici anni – osservare la loro trasformazione, nella percezione collettiva, da invisibile “minoranza modello” a ipervisibile “minoranza controversa”,¹⁴ frutto di una perversa spirale ideologica in cui si sono intrecciati razzismo, xenofobia, pregiudizi orientalisti e religiosi. Lo snodo di quella nuova normalità per arabi e musulmani americani sono certamente gli eventi dell'11 settembre 2001 e le loro immediate ripercussioni politiche e militari interne e internazionali. Ma se da un lato è vero che la risoluzione-lampo dal Congresso denominata “Authorization to Use Military Force” segnava l'avvio di una “Guerra al terrore” aperta, perpetua e globale, da combattersi tanto contro gli “stati canaglia” (*rogue states*) all'estero che contro il cosiddetto “terrorismo interno” (*homegrown terrorism*) degli arabi-musulmani radicalizzati, dall'altro gli studiosi convergono nell'affermare che la colpevolizzazione dell'Altro medio orientale negli Stati Uniti ha radici più profonde e risale perlomeno al risorgere del nazionalismo arabo degli anni Sessanta del Novecento. Molti concordano nell'individuare la Guerra arabo-israeliana del 1967 come spartiacque per la comunità araba in America, nelle parole di Michael Suleiman “sgomenta e delusa di fronte all'appoggio unilaterale a Israele da parte dei media americani”, ricompattatasi alla ricerca di un senso di identità e in un attivismo pan-etnico¹⁵ che li ha posti ben presto al centro di discorsi e politiche di marginalizzazione.¹⁶

Se una parte degli studiosi e commentatori ha parlato di “marginalizzazione politica” in riferimento alla esclusione dalla vita pubblica di arabi e musulmani negli Stati Uniti a partire dalla seconda metà del Novecento, altri hanno visto in questi esiti una vera e propria forma di razzismo, reiterazione di analoghe modalità di emarginazione delle minoranze avvenute in altri snodi della storia americana – dal divieto all'immigrazione degli asiatici per buona parte del ventesimo secolo, all'internamento in massa dei giapponesi durante la Seconda guerra mondiale, alla criminalizzazione dei migranti *latinos* in tempi più recenti. Secondo Nadine Naber, queste dinamiche rientrano in un disegno di “razzializzazione di gruppi di immigrati specifici quali diversi e inferiori ai bianchi”, sulla base di “logiche culturaliste e nazionaliste secondo cui questi sono intrinsecamente inassimilabili e, di conseguenza, costituiscono una minaccia per la sicurezza nazionale”.¹⁷ È in questo contesto che va compresa la reazione anti-araba e musulmana dell'America dopo l'11 settembre 2001, momento in cui i discorsi predominanti su razza ed etnicità hanno consolidato una razzializzazione della categoria – generica e altamente imprecisa – dell' “arabo/mediorientale/musulmano” quale sinonimo di “Altro” non bianco. Da quel momento storico, in Occidente si è visto il convergere di svariate tendenze a individuare il fondamentalismo religioso come un'emanazione dell'Islam e, allo stesso tempo, a vedere l'intero Islam come sinonimo di fondamentalismo, con la conseguente razzializzazione generalizzata dei musulmani in un “idioma neo-razzista che trova radici in un essenzialismo culturale e nella nozione convenzionalmente eurocentrica del ‘popolo senza storia’”.¹⁸

La drammaturgia della razza

Il tema della razza è fondante per la storia americana e al contempo contraddittorio nel caso del rapporto fra il mondo arabo e il contesto statunitense. Secondo John Tehranian, autore del fondamentale *Whitewashed: America's Invisible Middle Eastern Minority* (2009), le radici eterogenee dell'immigrazione da cui è conseguita la diversificata composizione etnica hanno determinato la costruzione del progetto nazionale americano "intorno a una egemonia bianca (*whiteness*) decisivo nella definizione dei diritti tanto individuali quanto dei vari gruppi etnici e quale agente di razionalizzazione delle gerarchie sociali prevalenti".¹⁹ Al momento della loro fondazione, l'appartenenza alla razza bianca era negli Stati Uniti il requisito necessario per il godimento dei diritti di cittadinanza, quella condizione giuridica fondamentale che Hannah Arendt ha definito "il diritto ad avere diritti".²⁰ Il Naturalization Act del 1790 concedeva la cittadinanza a tutti gli stranieri "liberi e di razza bianca", fissando un prerequisito razziale per il godimento di quel diritto rimasto in vigore (con la sola estensione a "persone nate in Africa o di origine africana" concessa dopo la Guerra civile) per oltre un secolo e mezzo. Analogamente, sin dal suo primo svolgimento nel 1790, il censimento classifica la popolazione secondo categorie razziali, per quanto queste siano mutate nel tempo.²¹

L'immigrazione di massa a partire dalla seconda metà dell'Ottocento complicò la regolamentazione del diritto di cittadinanza, soprattutto per quanto riguardava gli extra-europei, percepiti in vario modo come appartenenti a gruppi etnici altri o "intermedi": giapponesi, cinesi e vari altri gruppi asiatici – nonché i nativi americani – erano esclusi *de jure*, perché né bianchi né neri, dal diritto di cittadinanza, aprendo un vastissimo spazio grigio di discrezionalità da parte dei tribunali chiamati a stabilire l'ammissibilità o meno dei vari soggetti della naturalizzazione. Erano quindi l'opportunità politica del momento e le condizioni generali e particolari che aprivano o meno per molti immigrati la porta al sogno americano. A inizio Novecento, in un clima di crescente sentimento nativista alimentato dalla straordinaria immigrazione dall'Europa e dall'affluenza dei primi gruppi significativi di immigrati non europei (messicani, caraibici, hawaiani, asiatici, nativi dell'Alaska e delle isole del Pacifico), l'emergere del cosiddetto "razzismo scientifico" e dell'eugenetica contribuirono a razionalizzare la distinzione, già ampiamente circolante nel secolo precedente, tra "razze" superiori (i "Nordici" dell'Europa nord-occidentale) e inferiori (gli immigrati provenienti dall'Europa meridionale e orientale).²²

È in questo clima politico-culturale che i primi flussi significativi di migranti arabi giunsero negli Stati Uniti a partire dalla fine dell'Ottocento. Si trattava principalmente di cristiani ortodossi provenienti dalla regione del Monte Libano (oggi parte del Libano), al tempo regione indipendente della provincia ottomana della Grande Siria. Secondo la letteratura, erano in maggioranza uomini, di estrazione contadina e artigiana, con poca istruzione, molti dei quali una volta in America diventarono venditori ambulanti (*pack peddlers*) – occupazione che per alcuni portò a una rapida ascesa socio-economica. I pochissimi musulmani che parteciparono a questa prima immigrazione erano migranti agricoli provenienti da altre zone della

Grande Siria. In confronto ai milioni di immigrati europei, gli arabi costituivano un gruppo sparuto, che raggiungeva a malapena le duecentomila unità nel 1920. Per tutti questi primi immigrati, il piano era di rimanere in America per due o tre anni per poi fare ritorno nelle terre di origine con il denaro accumulato.²³

Sin dagli inizi, gli immigrati arabi negli Stati Uniti vennero visti come un "enigma" e trattati con un misto di curiosità e derisione.²⁴ In un primo momento classificati come "turchi asiatici", vennero successivamente denominati ufficialmente "siriani" – appellativo di cui loro stessi si appropriarono (il termine "arabo" emerse solo dopo la Seconda guerra mondiale) – parallelamente a una varietà di nomignoli denigratori che li associavano arbitrariamente ad altri gruppi etnici meglio identificabili: *nigger* (con gli afroamericani), *dago* (con gli italiani) e *sheeny* (con gli ebrei).²⁵ Adottato a partire dal 1899, l'appellativo "siriani" era servito in un primo tempo a distinguerli da altri immigrati turchi e ad annoverarli tra i "caucasici" – cioè bianchi e quindi ammessi alla naturalizzazione. Ma, a seguito di varie spinte nativiste del primo Novecento, il censimento del 1910 classificava come "asiatici" tanto siriani e palestinesi quanto turchi, armeni e altri gruppi mediorientali, decretando esplicitamente quella condizione di liminalità nel *melting pot* americano per i "siriani", che sin dall'inizio della migrazione si ritrovarono ingabbiati in uno spazio intermedio e contestato di "ermeneutica del colore bianco".²⁶

Nel già citato *Whitewashed*, Tehranian argomenta che lo statuto razziale di arabi e musulmani negli USA è da sempre stato determinato da quello che egli definisce un processo di "razzializzazione selettiva", per cui alle categorie pseudo-scientifiche della razza si sono spesso preferite valutazioni sulla "performatività" razziale di quei soggetti. Tehranian sottolinea come, storicamente, la collocazione razziale dei mediorientali in America sia sempre dipesa dalla loro propensione ad assimilarsi al resto della società, cioè alla loro disponibilità a sottomettersi alla "drammaturgia razziale" che la maggioranza bianca imponeva. Tehranian mostra come sino alla riforma degli ordinamenti in materia di immigrazione del 1952, nei tribunali di ogni ordine e grado – Corte Suprema federale compresa – la questione dirimente nei casi di richiesta di cittadinanza da parte di immigrati mediorientali fosse la loro appartenenza o meno alla razza bianca – appartenenza che veniva invariabilmente stabilita attraverso quella che Tehranian chiama una "lente di performatività".²⁷ Sotto processo cioè era non tanto l'identità razziale del medio-orientale, quanto piuttosto il suo potenziale ad assimilarsi nella cultura americana *mainstream*.

Questa "drammaturgia razziale" incorporava una vasta gamma di fattori, inclusi quelli culturali, linguistici e, non ultimo, religiosi. E dal momento che la cultura islamica era vista come diametralmente opposta alla cultura dell'Europa occidentale, e di conseguenza percepita come intrinsecamente non bianca, i tribunali erano, secondo Tehranian, molto più propensi a concedere la naturalizzazione a quegli immigrati dalla Grande Siria che sottolineavano il loro retaggio cristiano. A questa cultura, scrive Tehranian, gli stessi immigrati dal Medio Oriente ben presto si adeguarono, sviluppando strategie per affermare la propria appartenenza alla razza bianca: occidentalizzando il loro aspetto, abbandonando pratiche religiose e altri elementi della cultura d'origine che li alienavano dal *melting pot* assimilazio-

nista – mettendo in atto insomma quello che Tehranian definisce un “occultamento strategico” (*strategic covering*) della loro identità mediorientale, non dissimile dalle strategie di *passing* razziale messe in atto da generazioni di afro-americani per affrancarsi dalla segregazione e godere delle opportunità che la società americana riservava ai bianchi.²⁸

A informare il dibattito legale sull’acceptabilità degli arabi nel *melting pot* statunitense fu dunque una complessa visione Orientalista che, nelle parole di Edward Said, perpetuava “l’idea dell’identità europea radicata in una superiorità rispetto agli altri popoli e alle altre culture”.²⁹ Secondo quella visione, l’Occidente è “razionale, progredito, umano, superiore”, mentre l’Oriente è “irrazionale, arretrato, disumano e inferiore”.³⁰ Nella rappresentazione Orientalista, il mondo islamico è da sempre una “minaccia” per l’Occidente e per la Cristianità. Secondo la poetessa e studiosa Lisa Suhair Majaj, in America quella visione è fondata sulle stesse distinzioni binarie tra civilizzato/pagano che hanno caratterizzato la mitologia della conquista europea del nuovo mondo (soprattutto quella puritana), che per gli immigrati arabi hanno prodotto una mai risolta condizione di liminalità in cui sono stati definiti, a seconda del momento storico, “bianchi” o “non bianchi”, e dunque all’interno o all’esterno della comunità nazionale.³¹

Da “minoranza invisibile” a “minoranza problematica”

L’Immigration and Nationality Act del 1965 aprì a nuovi scenari per l’immigrazione extraeuropea in America, gettando le basi per profonde trasformazioni sociali, etniche e religiose per gli Stati Uniti del secondo Novecento. In particolare, nell’abrogare il sistema delle quote che sino a quel momento aveva privilegiato l’immigrazione dall’Europa, la legge del 1965 dischiuse le porte a flussi migratori cospicui dall’Asia meridionale che incrementarono la componente musulmana nel mosaico etnico – premessa di una trasformazione dell’identità americana, sino a quel momento fondata sul predominio bianco, “ancora più decisiva – secondo Moustafa Bayoumi – di quella che seguì la fine della schiavitù e della segregazione”.³² Si trattava questa volta perlopiù di migranti bene in sintonia con i bisogni del capitalismo americano e con gli imperativi geopolitici della Guerra fredda: individui di più elevato livello culturale, desiderosi di assimilarsi con la middle class bianca americana e affrancarsi come “minoranza modello” dalla marginalità alla quale erano relegate le altre minoranze – neri e *latinos* soprattutto.³³ Ma la promessa aveva un prezzo: invisibilità collettiva e perdita di identità, che li rese ben presto cittadini di seconda classe all’interno dei parametri emergenti dal multiculturalismo: mimetizzarsi nell’*American Way of Life* era non altro che una “performance” razziale sempre a rischio di disvelamento non appena qualcuno si fosse azzardato a richiamarsi a principi identitari di qualche tipo.

Quel disvelamento iniziò a partire dagli anni Settanta, quando le neoformate associazioni arabo-americane (ad esempio la Arab-American University Graduates o la Organization of Arab Students) iniziarono a contestare la politica israeliana in Medio Oriente e a focalizzare l’attenzione pubblica sulla questione palestinese. La risposta istituzionale non si fece attendere: nel 1972, l’amministrazione Nixon

lanciò una serie di iniziative note come Operation Boulder, che autorizzavano l'FBI e la CIA a sorvegliare ed esercitare pressioni su quegli attivisti. Negli anni Ottanta, in coincidenza con la rivoluzione iraniana e la ripresa del conflitto mediorientale, l'Orientalismo sempre latente ebbe un nuovo sussulto, con l'avviarsi di un dibattito serrato sul ruolo della religione nella vita pubblica americana e sulla "assimilabilità" dei musulmani al modello americano.³⁴ Nel maggio 1986, un documento del governo intitolato "Stranieri terroristi e indesiderabili: un piano alternativo" autorizzava l'arresto senza prove e la deportazione "anche sulla base di prove segrete" di individui stranieri (*selected aliens*) provenienti da otto paesi mediorientali sospettati di "appoggiare il terrorismo". L'Islam in America era diventato, nella parole di Said, sinonimo di "leader religiosi con la barba e folli attentatori suicidi, irriducibili mullah iraniani, fondamentalisti fanatici, sequestratori e folle di rabbiosi uomini con il turbante inneggianti all'odio per gli USA, 'il grande demonio'".³⁵ Nel decennio successivo, una nuova legge, la Antiterrorism and Effective Death Penalty Act, introdusse la dottrina del "sostegno materiale" al terrorismo, rendendo possibile l'incriminazione soprattutto di arabi e musulmani per reati ideologici:³⁶ fu questa la premessa fondante del paradigma della Guerra al terrore.

Alla fine della Guerra fredda, dunque, l'immagine di arabi e musulmani in America quale "minoranza modello" e "minoranza invisibile" entra in crisi. Soprattutto per i musulmani (ma la distinzione con gli arabi è sempre stata culturalmente assai labile in Occidente) diventa sempre più complicato sfuggire al sospetto di radicalismo e terrorismo. I media e il cinema di quegli anni riflettono il mutato atteggiamento: confrontando decine di film hollywoodiani sul Medio Oriente negli anni venti con altrettanti film prodotti negli anni Sessanta, Laurence Michalak ha rilevato come i primi si focalizzino su rappresentazioni romanticizzate del Medio Oriente, sottolineando il fascino esotico dei suoi popoli, mentre i secondi evidenzino una tendenza ad associare la regione alla violenza di ogni tipo (tortura, prostituzione, riciclaggio di denaro, raggiri).³⁷ Michalak rileva come negli anni Settanta si assista tanto all'emergere di immagini di sceicchi che cercano di sabotare l'economia americana facendo leva sul petrolio,³⁸ quanto alla nascita vera e propria dell'immagine dell'arabo terrorista, a cominciare dal film *Black Sunday* (1977), incentrato su una organizzazione terroristica palestinese, guidata da una donna, che tenta di fare esplodere una bomba a Miami durante il Superbowl, con l'intento di assassinare il presidente americano (il piano fallisce). Negli anni Ottanta e Novanta le immagini dell'arabo terrorista si moltiplicano, in film quali *True Lies* (1994), *Attacco al potere* (*The Siege*, 1998), *Ritorno al futuro* (*Back to the Future*, 1985), *Soldato Jane* (*GI Jane*, 1988)³⁹ e, soprattutto, *Regole d'onore* (*Rules of Engagement*, 2000), campione di incassi, nella cui scena centrale i Marines sterminano una folla di yemeniti in protesta davanti all'ambasciata USA – scena regolarmente accolta dal pubblico in sala con applausi e grida liberatorie. Quella sequenza valse al film la menzione di "film più spudoratamente razzista mai prodotto da una *major* hollywoodiana"⁴⁰ da parte del Comitato contro la discriminazione degli arabi-americani. In uno studio pubblicato in quegli anni sull' "immagine degli arabi" in America, Ronald Stockton ha analizzato, oltre alle rappresentazioni cinemato-

grafiche e mediatiche, i modi in cui arabi e musulmani venivano rappresentati nel discorso politico, concludendo che “le immagini degli arabi non vanno viste come rappresentazioni isolate”, ma al contrario – in continuità con gli stereotipi razziali su ebrei e neri già circolanti nella cultura americana.⁴¹ Nello stesso anno in cui usciva il lavoro di Stockton, il 1994, Nabeel Abraham – noto intellettuale arabo-americano – sottolineava il “proliferare del razzismo anti-arabo nelle istituzioni politiche e culturali del paese”.⁴²

Culturalismo e riformismo

È nel contesto che ho cercato di tracciare che va compreso il cosiddetto *backlash*, il “contraccollo” subito dalle minoranze arabe e musulmane negli Stati Uniti sulla scia degli attacchi dell’11 settembre 2001 – eventi che hanno costituito non tanto un punto di partenza, ma piuttosto un momento di svolta e d’intensificazione di una visione già pregiudiziale dell’Altro arabo e musulmano da lungo tempo sedimentata nella cultura del paese.⁴³ Gli esiti sono stati molteplici: innanzitutto il riattivarsi – questa volta a danno di un nuovo gruppo minoritario – di pratiche già note di esclusione basate sull’apparenza razziale: nei primi sei mesi successivi agli attacchi, gli atti violenti (omicidi, aggressioni, incendi di moschee e centri di aggregazione civica) contro arabi, musulmani o persone ritenute tali sono aumentati del 1700 per cento e non sono a tutt’oggi mai ridiscesi sotto i livelli precedenti. Sondaggi condotti negli anni successivi agli attacchi rilevano che il 39 per cento degli americani ammette di nutrire pregiudizi nei confronti della popolazione musulmana.⁴⁴ Agli episodi di violenza ha poi fatto seguito una lunga fase di repressione istituzionale, riassumibile nel dispiegamento di quello che Giorgio Agamben ha definito lo “stato di eccezione”,⁴⁵ l’adozione cioè di strumenti giuridici straordinari – primi fra tutti la promulgazione dello USA PATRIOT Act e l’istituzione del Dipartimento di Sicurezza Nazionale (*Department of Homeland Security*) – voluti dal Congresso nella fase dell’immediata emergenza post attacchi e a oggi mai revocati. Le attività di sorveglianza, profilazione razziale (negli aeroporti, sul lavoro, nei media), schedatura obbligatoria per i non cittadini e altre limitazioni dei diritti civili che sono risultati direttamente e indirettamente da queste misure hanno prodotto per arabi e musulmani in America “un senso di incertezza e di pericolo non dissimile da quello dei rifugiati che vivono ai confini di aree di guerra e degli immigrati irregolari”.⁴⁶ Nei mesi e anni immediatamente successivi all’11 settembre, migliaia di individui privi di cittadinanza si sono visti rimpatriare a seguito di violazioni minori, come ad esempio un visto scaduto; almeno un migliaio sono stati incarcerati senza accuse specifiche; decine di migliaia di cittadini americani di origine araba e musulmana sono stati interrogati dall’FBI e centinaia di migliaia di essi sono stati messi sotto sorveglianza. E se queste misure istituzionali hanno colpito principalmente la popolazione maschile, le donne, soprattutto quelle che portavano l’hijab, sono state vittime di molti episodi di intolleranza pubblica.⁴⁷

Un campione esemplare di episodi di questo contraccollo è raccolto nei sette casi studio contenuti in *How Does it Feel to be a Problem: Being Young and Arab in America* di Moustafa Bayoumi (2008), uno lavoro più significativi sulla condizione

arabo-americana del dopo 11 settembre. Con ampia ricerca sul campo, Bayoumi ha raccolto i racconti di giovani arabi a Brooklyn, una delle maggiori comunità arabe in America, esplorando le analogie tra la loro condizione dopo gli attacchi alle torri e quella degli afro-americani prima del movimento per i diritti civili. Bayoumi argomenta che arabi e musulmani nel nuovo secolo sono i “nuovi neri”, il “problema” dell’America del ventunesimo secolo, così come gli afro-americani erano stati – nella nota provocazione di W.E.B. DuBois ripresa nel titolo del libro – il problema dell’America tra Otto e Novecento. Secondo Bayoumi, arabi e musulmani, “due gruppi praticamente sconosciuti al più degli americani prima del 2001”, si sono improvvisamente trovati al centro di rappresentazioni astratte che li dipingevano collettivamente, in virtù di una presunta appartenenza religiosa condivisa, come potenziali terroristi, “negri del deserto” (*sand niggers*) elevati al “dubbio privilegio di essere le prime comunità sotto sospetto dopo le faticose vittorie dell’era dei diritti civili”.⁴⁸ “Per la prima volta dopo molti decenni – ha commentato il *New York Times* – è diventato accettabile, per qualcuno, dichiarare che una determinata minoranza religiosa non è affidabile”.⁴⁹

L’islamofobia che si è scatenata dopo l’11 settembre ha prodotto la colpevolizzazione “in massa” di un intero gruppo etnico interno al paese, percorrendo due sentieri paralleli e non esclusivi, che Arun Kundnani illustra in *The Muslims Are Coming!: Islamophobia, Extremism and the Domestic War on Terror* (2014). Secondo Kundnani, dopo l’11 settembre si sono consolidati due atteggiamenti, già emersi dopo la fine della Guerra fredda, per spiegare il cosiddetto “estremismo islamico”. Il primo, che Kundnani definisce “culturalista”, vede i musulmani come non in grado di adattarsi alla modernità perché portatori di una cultura, quella islamica, incapace di separare tra stato e religione e quindi non in grado di contenere lo strabordare della componente religiosa sulla società. La prospettiva culturalista è fondata su un molto discusso saggio di Bernard Lewis, secondo il quale il conflitto tra Islam e Occidente non deriva da problemi politici specifici (come ad esempio il conflitto israeliano-palestinese), ma piuttosto dalla “rabbia musulmana” *vis à vis* la modernità,⁵⁰ origine di quello che Samuel Huntington definirà, riprendendo la tesi di Lewis, lo “scontro delle civiltà”.⁵¹ (È questa peraltro la prospettiva adottata dallo spesso citato saggio sull’attacco alle Torri Gemelle di Don DeLillo, “In the Ruins of the Future”, uscito sul *Guardian* nel dicembre 2001).⁵² Il secondo approccio, che Kundnani definisce “riformista”, vede invece l’estremismo come prodotto non dell’Islam ma della perversione del suo messaggio originale, a opera di ideologi che lo hanno trasformato in uno strumento politico e totalitario. Secondo questo approccio – teorizzato dal politologo americano Paul Berman – lo “scontro” non è tanto quello tra Islam e Occidente, quanto tra un Islam tradizionale e apolitico compatibile con la cultura occidentale e l’ideologia della violenza praticata da una frangia “estremista” e “islamica”⁵³ – termini entrambi creati nel contesto di questo discorso riformista che sta alla base della logica della Guerra al terrore lanciata dall’amministrazione Bush – e sostanzialmente proseguita durante tutta la presidenza Obama.⁵⁴

Le posizioni “riformiste” (secondo la terminologia adottata da Kundnani) delle amministrazioni Bush e Obama paiono oggi messe in secondo piano dai toni

più esplicitamente “culturalisti” dell’atteggiamento della nuova presidenza. Già durante la campagna elettorale del 2015, Trump aveva rivangato l’idea di un registro speciale per i musulmani, si era impegnato a “valutare con molta attenzione” l’idea di chiudere tutte le moschee negli Stati Uniti e si era esplicitamente opposto all’ingresso nel paese dei profughi siriani.⁵⁵ Se parte di questi intenti sono rimasti, almeno per il momento, relegati al folklore della retorica elettorale, Trump ha comunque mostrato ogni intenzione di proseguire, anche dopo l’insediamento alla Casa Bianca, nel suo disegno anti-musulmano: a pochi giorni dall’inizio della presidenza, Trump firmava un ordine esecutivo, noto come *Muslim ban*, che vietava l’ingresso ai cittadini di sette paesi a maggioranza musulmana. E benché la “messa al bando” non abbia per il momento prodotto conseguenze pratiche a seguito di ripetuti interventi dei tribunali, rimane il fatto che, nell’era di Trump, come ha scritto il poeta palestinese americano Fady Joudah, “il razzismo contro gli arabi e contro ogni cosa araba è diventato lecito”.⁵⁶ Nel 2015 la violenza contro i musulmani negli Stati Uniti è tornata ai livelli più alti registrati dal 2001⁵⁷ e nel breve arco tra gennaio e luglio del 2017 la CNN ha registrato 63 episodi di vandalismo (compresi incendi dolosi) contro le moschee negli Stati Uniti – due ogni settimana.⁵⁸

Sul fronte della cultura, l’ultimo quindicennio ha da un lato portato l’emergere di un distinto interesse per la cultura arabo-americana e dall’altro una complessiva revisione della metodologia degli American Studies, che hanno iniziato a inglobare preoccupazioni specifiche della teoria postcoloniale, sino allo scorso secolo rimasta estranea ai suoi interessi. Negli Stati Uniti, l’interesse per la letteratura araba e mediorientale si è intensificato negli anni successivi gli attacchi dell’11 settembre, rendendo questo periodo “un momento significativo e senza precedenti di produzione letteraria tra gli arabo-americani”.⁵⁹ Se negli anni Novanta Edward Said aveva commentato che la comunità arabo-americana era allo “stato di gestazione” e che la sua letteratura giocava un ruolo “minore e marginale”,⁶⁰ gli ultimi due decenni hanno visto un forte incremento nella produzione di autori arabi e musulmani, in un contesto che Lisa Suhai Majaj ha definito di “trasformazioni storiche, sociali e politiche che hanno messo gli arabo-americani in primo piano, creando nuovi spazi per le loro voci e una nuova urgenza di farle sentire”.⁶¹ Soprattutto, l’ultimo quindicennio ha visto l’emergere di una nuova generazione di giovani scrittori arabi e musulmani, per la maggior parte diasporici, interessati a rappresentare lo stato problematico della loro identità nell’America contemporanea. Autori (e, soprattutto, autrici) letterari arabi quali Rabih Alameddine, Mohja Kahf, Randa Jarrar, Diana Abu-Jaber, Naomi Shihab Nye, Laila Halabi e musulmani non di origine araba quali Mohsin Hamid e H.M. Naqvi (solo per fare alcuni nomi ovvi), così come registi e registe del calibro di Hesham Issawi, Cherien Dabis e Denis Villeneuve (un franco-canadese), nonché saggisti quali Zareena Grewal, David Cole, Mahmood Mamdani, oltre ai già citati Bayoumi, Naber, Kundnani, hanno proposto contronarrazioni alla risposta intellettuale dominante “bianca” all’11 settembre, rappresentando le voci di una comunità che, come ha affermato lo studioso Steven Salaita, “non occupa una cultura arabo-americana ma appartiene a culture plurali”.⁶² Sul fronte teorico, il lavoro di Brian Edwards sulla “circolarità” della cultura americana tra Stati Uniti e Medio Oriente è forse, a oggi, l’esempio più significativo di un tentativo di riorientare gli Ameri-

can Studies verso una prospettiva non più americo-centrica nello studio di eventi culturali che oggi risultano incompatibili con il modello imperialista novecentesco in cui gli Stati Uniti emergevano quali produttori di cultura dall'influsso globale e unidirezionale.⁶³

Le scritture arabo – e musulmano – americane di questo ultimo quindicennio presentano tre caratteristiche decisive, che è importante evidenziare anche solo in chiusura. In primo luogo, sono scritture eminentemente politiche, frutto dell'imperativo a "scrivere o essere scritti"⁶⁴ che ha spinto le comunità arabe e musulmane ad abbandonare l'invisibilità del primo Novecento e affrontare la necessità di ingaggiare in prima persona la questione della loro identità. Cosicché, se inizialmente la letteratura araba in America aveva un carattere fortemente autobiografico e memorialista, orientato a preservare una testimonianza sulle origini a uso delle generazioni nate nella diaspora, a partire dagli anni Settanta si è fatta carico di istanze identitarie sulla spinta delle tensioni che sempre più chiaramente chiamavano in causa le sue comunità, tanto negli Stati Uniti quanto nello scenario internazionale. In secondo luogo, si tratta di una scrittura che è passata da rappresentazioni primariamente in lingua araba a rappresentazioni primariamente in lingua inglese, spostando l'asse portante della produzione culturale dalla poesia, il genere di elezione della letteratura in arabo, al romanzo, un genere di ovvia origine europea, con le conseguenze di contaminazione, non solo formale, che quel passaggio ha implicato.⁶⁵ Terzo e decisivo elemento è che si tratta di un corpus letterario che non è più possibile ingabbiare nella categoria tradizionale di una "letteratura nazionale": benché si tratti di produzioni culturali che direttamente – e spesso esclusivamente – coinvolgono l'America, queste sono il prodotto di voci che solo in parte è possibile definire americane, perlomeno secondo la categoria, oggi evidentemente inadeguata, dell'appartenenza nazionale.

L'America del ventunesimo secolo appare avviluppata in una continua guerra al terrore culturale interna in virtù della quale le minoranze arabe e musulmane sono state trasformate in comunità contestate, Altro razzializzato che si è scelto di escludere dal consenso nazionale attraverso evidenti strategie di stereotipizzazione e colpevolizzazione collettiva. Ma al di là delle semplificazioni dei cliché, vi è un'America araba e musulmana che parla con voci plurali di resistenza da cui emergono prodotti culturali e di ricerca a cui è imperativo prestare l'orecchio.

NOTE

* Andrea Carosso insegna letteratura e cultura anglo-americana all'università di Torino. Tra le sue pubblicazioni: *Invito alla lettura di Nabokov* (Mursia 1999) e *Cold War Narratives: American Culture in the Cold War* (Peter Lang 2012).

1 Vedi Ta-Nehisi Coates, "America's First White President", *The Atlantic* (ottobre 2017).

2 W.E.B. DuBois, *The Souls of Black Folk* (1903), in *Writings*, The Library of America, Pennsylvania State University, Philadelphia 1996, p. 391.

3 Vedi Corey Robin. *Fear: The History of a Political Idea*, Oxford University Press, New York-Oxford 2004.

- 4 Brian Edwards, *After the American Century: The Ends of U.S. Culture in the Middle East*, Columbia University Press, New York 2016, p. 21.
- 5 Louise Cainkar, *Homeland Insecurity: The Arab American and Muslim American Experience After 9/11*, Russell Sage Foundation, New York 2009, p. 5.
- 6 Moustafa Bayoumi, intervista, *Process: A Blog for American History*, <http://www.processhistory.org/this-muslim-american-life/>, ultimo accesso il 28/2/2018
- 7 Fonte: *Pew Research Center's 2017 Survey of U.S. Muslims*, <http://www.pewforum.org/2017/07/26/demographic-portrait-of-muslim-americans/#fn-28360-9>, ultimo accesso il 28/2/2018.
- 8 Benché più dell'80 per cento dei musulmani americani siano cittadini statunitensi, oltre il 60 per cento di essi sono immigrati di prima generazione e meno del 20 per cento risiede nel paese da più di tre generazioni. Fonte: *Pew Research Center's 2017 Survey of U.S. Muslims*, cit.
- 9 Zareena Grewal, *Islam Is a Foreign Country: American Muslims and the Global Crisis of Authority*, New York University Press, New York-London 2013, p. 2.
- 10 Tra il 1980 e il 2000 il censimento negli Stati Uniti ha in effetti raccolto dati campione sulla discendenza etnica della popolazione nel cosiddetto "formulario lungo". La pratica si è interrotta nel 2010 ed è in corso una tesa battaglia tra le associazioni arabe-americane, che chiedono l'inserimento della categoria "medio orientale o nord-africano" nel censimento 2020, e l'amministrazione Trump, fortemente contraria a concedere loro visibilità nelle statistiche ufficiali. Vedi http://www.aaiusa.org/statement_aai_responds_to_rejection_of_the_middle_eastern_or_north_african_category_from_the_2020_census (28.2.2018)
- 11 Yvonne Yazbeck Haddad, *Becoming American? The Forging of Arab and Muslim Identity in Pluralist America*, Baylor University Press, Waco, TX 2011, p. 2.
- 12 *Ibidem*.
- 13 Pew Research Center. "U.S. Muslims Concerned About Their Place in Society, but Continue to Believe in the American Dream", 26 luglio 2017, <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/07/09105631/U.S.-MUSLIMS-FULL-REPORT-with-population-update-v2.pdf>, ultimo accesso il 28/2/2018.
- 14 Vedi Amaney Jamal e Nadine Naber, a cura di, *Race and Arab Americans Before and After 9/11. From Invisible Citizens to Visible Subjects*, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 2008, p. 2.
- 15 Michael Suleiman. "The Arab Immigrant Experience", in M. Suleiman, a cura di, *Arabs in America. Building a New Future*, Temple University Press, Philadelphia 1999, p. 10.
- 16 Jamal-Naber, *Race and Arab Americans*, cit., p. 31.
- 17 *Ibidem*.
- 18 Minoo Moallem, "Whose Fundamentalism?", *Meridians: Feminisms, Race, Transnationalism* 2.2 (2002), p. 298.
- 19 John Tehranian, *Whitewashed: America's Invisible Middle Eastern Minority*, New York University Press, New York 2009, p. 35.
- 20 Hannah Arendt, " 'The Rights of Man': What Are They?", *Modern Review* 3.1 (1949), p. 30.
- 21 Jamal-Naber, *Race and Arab Americans*, cit., pp. 14-15.
- 22 Ivi, p. 15.
- 23 Alixa Naff, *Becoming American: The Early Arab Immigrant Experience*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1985, p. 2
- 24 Lisa Suhair Majaj, "Arab Americans and the Meaning of Race", in A. Singh and P. Schmidt, a cura di, *Postcolonial Theory and the United States: Race, Ethnicity, and Literature*, University Press of Mississippi, Jackson, MS 2000, p. 321. Vd. anche Naff, cit., p. 14
- 25 Naff, *Becoming American*, cit., p. 251.
- 26 Tehranian, *Whitewashed*, cit., p. 39.
- 27 Ivi, pp. 5; 39.
- 28 Ivi, p. 54; vedi anche Naff, *Becoming American*, cit., p. 107.
- 29 Edward Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 17.
- 30 Ivi, p. 321.
- 31 Vedi Majaj, "Arab Americans and the Meaning of Race", cit., p. 325.
- 32 Moustafa Bayoumi, *This Muslim American Life: Dispatches from the War on Terror*, New York University Press, New York 2015, p. 162.

- 33 Arun Kundnani, *The Muslims Are Coming! Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror*, Verso, London 2014, p. 43.
- 34 Ivi, p. 44.
- 35 Edward Said, "Identity, Negation and Violence", *New Left Review*, 171, (sett-ott 1988), p. 47.
- 36 Kundnani, *The Muslims Are Coming!*, cit., p. 48.
- 37 Laurence Milchalak, "Cruel and Unusual: Negative Images of Arabs in Popular Culture", *American-Arab Anti-Discrimination Committee Research Institute Issue Paper* 15 (1988); "The Arab in American Cinema: From Bad to Worse, or Getting Better?", *Social Studies Review*, (autunno 2002), p. 42.
- 38 Jamal-Naber, *Race and Arab Americans*, cit., p. 37.
- 39 Vedi Jack Shaheen, *The TV Arab*, Bowling Green State University Popular Press, Bowling Green 1984; Jack Shaheen, *Reel Bad Arab. How Hollywood Vilifies a People*, Olive Branch Press, Northampton, MA 2001; Ronald Stockton, "Ethnic Archetype and the Arab Image", in Ernest McCarus, a cura di, *The Development of Arab American Identity*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1994.
- 40 Tehranian, *Whitewashed*, cit., p. 93.
- 41 Stockton, "Ethnic Archetype and the Arab Image", cit., p. 120.
- 42 Cit. in Steven Salaita, *Anti-Arab Racism in the USA. Where It Comes from and What it Means for Politics Today*, Pluto Press, Ann Arbor, MI 2006.
- 43 Ashley Dawson e Malini Johar Schueller, a cura di, *Exceptional State. Contemporary U.S. Culture and the New Imperialism*. Duke University Press, Durham-London 2007, p. 2.
- 44 Moustafa Bayoumi, *How Does it Feel To Be a Problem? Being Young and Arab in America*, Penguin Press, New York 2008, pp. 3-4.
- 45 Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- 46 Cankar, *Homeland Insecurity*, cit., p. 3. Sulla schedatura obbligatoria, vd. anche Bayoumi, *This Muslim American Life*, cit., pp. 48-74.
- 47 Ivi, pp. 3; 5.
- 48 Bayoumi, *How Does it Feel To Be a Problem?*, cit., p. 3.
- 49 Doug Saunders, "Catholics Then, Muslims Now", *New York Times* (17 settembre 2012).
- 50 Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage", *Atlantic Monthly* (settembre 1990).
- 51 Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* 72.3 (1993), pp. 22, 21-31, 35.
- 52 Don DeLillo, "In the Ruins of the Future", *The Guardian*, 22 dicembre 2001.
- 53 Paul Berman, *Terror and Liberalism*, Norton, New York 2004.
- 54 Kundnani, *The Muslims Are Coming*, cit., pp. 55-88.
- 55 Bayoumi, intervista, cit.
- 56 Fady Joudah, "Say It: I'm Arab and Beautiful", *Los Angeles Review of Books* (12.12.2017).
- 57 Bayoumi, intervista, cit.
- 58 Nancy Coleman, "On Average, 9 Mosques Have Been Targeted Every Month This Year" (7.8.2017) <https://edition.cnn.com/2017/03/20/us/mosques-targeted-2017-trnd/index.html>, ultimo accesso il 28/2/2018.
- 59 Philip Metres, "Arab-American Literature After 9/11", *American Book Review* 34 (2012), p. 3.
- 60 Andrea Shalal-Esa, "Clearing a Path for Mainstream Arab-American Literature", *Al Jadid* 13 (2008) <http://www.aljadid.com/content/clearing-path-mainstream-arab-american-literature>, ultimo accesso il 28/2/2018.
- 61 Lisa Suhair Majaj, "Arab-American Literature: Origins and Developments", *American Studies Journal* 52 (2008), <http://www.asjournal.org/archive/52/index.html>, ultimo accesso il 28/2/2018.
- 62 Steven Salaita, *Arab American Literary Fictions, Cultures, and Politics*, Palgrave Macmillan, New York 2007, p. 2.
- 63 Edwards, *After the American Century*, cit.
- 64 Majaj, "Arab-American Literature", cit.
- 65 Nouri Gana, "The Intellectual History and Contemporary Significance of the Arab Novel in English", in Nouri Gana, Wail S. Hassan e Mara Naaman Gana, Nouri, a cura di, *The Edinburgh Companion to the Arab Novel in English*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013, pp. 1-3.