

Università degli studi di Bari "Aldo Moro"  
Corso di Laurea Magistrale in Filologia moderna

a cura di Gino Satta

## **Razzismo, etnocentrismo, relativismo, fondamentalismo**

Dispensa del corso di Antropologia culturale  
a.a. 2018/2019

## Indice generale

I parte Razzismo.....	3
GUIDO BARBUJANI Invece della razza.....	4
PIERRE TAGUIEFF Un fenomeno moderno di origine europea.....	20
II parte Etnocentrismo e relativismo.....	29
FRANCESCO REMOTTI Etnocentrismo.....	30
FRANCESCO REMOTTI Relativismo culturale.....	39

### III parte Fondamentalismo culturale

VERENA STOLCKE, *Le nuove frontiere e le nuove retoriche culturali dell'esclusione in Europa*,  
in S. MEZZADRA e A. PETRILLO, *I confini della globalizzazione*, Roma 2000: 157-181.

I parte  
Razzismo

## GUIDO BARBUJANI

### Invece della razza

Interrogato circa la sua razza rispose:

– La mia razza sono io, João Passarinheiro.

Invitato a spiegarsi, aggiunse:

– La mia razza sono io stesso. La persona è un'umanità individuale. Ogni uomo è una razza, signor poliziotto.

MIA COUTO, *Ogni uomo è una razza.*

Nel 1954 la guerra è finita da un pezzo, il nazismo è stato sconfitto, il razzismo no: nel Sud degli Stati Uniti d'America si vive ancora in regime di segregazione razziale. Dalla Virginia alla Louisiana, nel Kansas e in Florida, i cittadini di colore (etichetta che ha rimpiazzato negro, e che verrà in seguito rimpiazzata da nero, afroamericano e infine africano-americano) non possono viaggiare negli stessi scompartimenti ferroviari dei cittadini bianchi; frequentare le stesse scuole, ristoranti, cinema, sale d'aspetto e toilettes; sedersi sulle stesse panchine nei parchi e bere agli stessi distributori d'acqua. Nonostante siano formalmente uguali di fronte alla legge, i cittadini di colore prestano il servizio militare in reparti separati, comandati da ufficiali bianchi, e in sedici Stati non possono sposare chi vogliono: il matrimonio misto fra bianchi e neri rimane un reato fino al 1967. Così prescrivono le leggi, le cosiddette «Jim Crow Laws»; e Jim Crow è il negro delle barzellette, un personaggio che il comico Thomas Rice interpretava col viso coperto di lucido da scarpe. Il 17 maggio 1954, la Corte Suprema Federale abolisce la segregazione scolastica: nessuno Stato dell'Unione potrà d'ora in avanti disporre che studenti neri e bianchi frequentino scuole pubbliche diverse. Come accade spesso nella storia delle lotte per i diritti civili, le conseguenze non sono immediate. La sentenza è accompagnata da polemiche, e seguita da un fiorire di iniziative che ne ostacolano o rimandano l'attuazione: il senatore della Virginia Harry Byrd Sr vorrebbe semplicemente chiudere le scuole, pur di non desegregarle. Ma, come accade spesso nella storia delle lotte per i diritti civili, un po' alla volta la società recepisce il cambiamento giuridico, e qualcosa, faticosamente, comincia a muoversi. Un anno dopo, a Montgomery, in Alabama, Rosa Parks si rifiuterà di cedere il posto in autobus a un passeggero bianco, dando una spinta decisiva all'abrogazione delle Jim Crow Laws, e legando il suo nome alle aspirazioni all'uguaglianza di una generazione, quella di Martin Luther King.

Sessant'anni dopo, maggio 2014. Mentre in Kansas, Michelle Obama celebra l'anniversario della sentenza della Corte Suprema, Nicholas Wade presenta sul settimanale «Time» il suo nuovo libro, *A Troublesome Inheritance: Genes, Race and Human History*, in cui sostiene che «l'analisi dei genomi di tutto il mondo stabilisce che le razze hanno una base genetica, nonostante importanti organizzazioni nelle scienze sociali sostengano il contrario». Il messaggio è chiaro: considerazioni politiche o sociali spingono a combattere le discriminazioni legate alla razza (anche a costo di negare l'evidenza, dice Wade), ma la genetica ci riporta coi piedi per terra e ci costringe a riflettere sulle nostre irrimediabili differenze, stampate nel nostro Dna e frutto della nostra appartenenza a razze diverse.

Questa sì che è una notizia, verrebbe da dire; anzi, lo sarebbe, se fosse vera; ma non lo è. È una balla, una bufala: nessuna analisi dei genomi ha mai stabilito quella roba lì, e non sono incompetenti sociologi di sinistra a sostenerlo, ma, da quarant'anni, biologi di ogni orientamento politico. In una lettera al «New York Times», 139 genetisti di ogni paese, dalla A di Gonçalo Abecasis alla Z di Sebastian Zöllner, hanno messo in chiaro che Wade non ha capito niente. Cosa sta succedendo, allora? Nicholas Wade non è l'ultimo arrivato: è un giornalista celebre, per anni responsabile della sezione di scienza del «New York Times». E non è solo: fra gli altri, opinioni identiche ha espresso il premio Nobel James Watson, scopritore con Francis Crick e Rosalind Franklin della struttura a doppia elica del Dna. Perché figure pubbliche eminenti si espongono in

questo modo, sostengono con le parole e con gli scritti tesi pseudoscientifiche che fanno imbestialire i genetisti e, come vedremo, si sfarinano alla prima verifica?

Cercheremo di rispondere. Su un punto non c'è alcun dubbio: se la scienza trovasse veramente il modo di distinguere razze biologiche nell'uomo, non resterebbe che prenderne atto; e se si dovesse dimostrare che fra le differenze razziali ci sono anche significative differenze nelle capacità cognitive, o nelle tendenze morali, nella creatività artistica o in qualunque altro campo, sarebbe sciocco far finta di niente. Un grande genetista, Theodosius Dobzhansky, ci ha ricordato che i nostri uguali diritti non ci derivano dall'essere tutti uguali, ma dall'essere tutti umani, e non si può che dargli ragione. Però per dire che l'umanità è divisa in razze non basta la banale constatazione che siamo diversi. Siamo tutti diversi, certamente, ma per poter parlare di razze bisogna anche che queste differenze ci suddividano in gruppi omogenei e riconoscibili; bisogna, in altre parole, che gli esseri umani siano come le automobili, che possono essere Ford o Toyota o Fiat, ma certo non 42% Ford, 33% Hyundai e il resto un po' Volvo e un po' Peugeot.

Siamo proprio fatti così? A partire dal Settecento, molti hanno cercato di definire questi gruppi omogenei, cioè di compilare il catalogo delle razze umane. Ci hanno provato, assieme a parecchi squilibrati, anche i migliori antropologi e naturalisti, che quindi hanno avuto tutto il tempo per lambiccarsi il cervello su quali caratteristiche (il colore della pelle? La forma del cranio? Il gruppo sanguigno? Certi pezzi del Dna?) permettano di suddividere l'umanità in gruppi biologici distinti, analoghi a quelli che in altre specie chiamiamo razze o sottospecie. Una volta individuati questi gruppi, si sarebbe potuto collocare ciascuno di noi nella razza giusta; e in base all'etichetta razziale si sarebbe poi potuto prevedere un sacco di cose interessanti, come il temperamento, l'intelligenza, la predisposizione a certe malattie e forse, addirittura, la tendenza a far soldi o a delinquere. Un'idea platonica della scienza, la ricerca di una serie di tipi umani ideali di cui ogni concreto individuo sarebbe un'imperfetta realizzazione. Questo è quello che pensava ieri Cesare Lombroso e, oggi, Nicholas Wade: ma, a differenza che ai tempi di Lombroso, oggi sappiamo bene che non è così. Siamo tutti diversi, senza dubbio, ma quali razze costituiscano l'umanità non l'ha mai capito nessuno, missione impossibile: e qualcosa vorrà pur dire. Ma andiamo con ordine.

*Prima di tutto, cos'è una razza?*

Nell'uso comune, la parola ha tanti significati: troppi. Può indicare un'intera specie biologica («la razza umana»), alcuni dei suoi membri («la razza bianca»), o solo una famiglia («l'ultimo della sua razza»); viene usata con accezioni sia positive («attaccante di razza») sia negative («razza di deficiente»). Di solito indica un gruppo di individui imparentati, cioè che discendono (o si sono messi in testa di discendere: la «razza padana») da antenati comuni. Secondo la versione in inglese di Wikipedia (la voce *Race, human classification* in italiano non esiste), la razza è «un sistema di classificazione usato per categorizzare gli esseri umani all'interno di popolazioni o gruppi vasti e distinti, sulla base della loro affiliazione anatomica, culturale, etnica, genetica, geografica, storica, linguistica, religiosa e/o sociale». È una definizione che mette insieme criteri molto eterogenei. C'è una chiara differenza anatomica fra chi è alto e chi è basso, e una differenza culturale fra chi va in vacanza al mare e chi preferisce la montagna; io, che sono di gruppo sanguigno 0, sono geneticamente diverso da chi è di gruppo A, per esempio mia sorella; canadesi e statunitensi vivono in regioni geografiche differenti; bernesi e ginevrini parlano lingue diverse; musulmani, cattolici, ortodossi e atei di Sarajevo hanno diversa affiliazione religiosa; orologiai e idraulici rappresentano diversi strati sociali. Definire ciascuno di questi gruppi come una razza non credo sia passato per la testa a nessuno, e per fortuna. Diciamo che, per voler essere onnicomprensivo, l'estensore della voce di Wikipedia ha scritto una definizione inutile. A pensarci bene, però, non del tutto inutile, perché, almeno, mette in luce come nel linguaggio quotidiano la parola razza abbia molti significati differenti, e proprio questi significati multipli le conferiscano quel tanto di vago e informe che ci condanna poi a discussioni inconcludenti. Se vogliamo capirci dobbiamo poggiare i piedi su un terreno più solido, e concentrarci sul significato biologico della parola, che è poi quello a cui pensa Nicholas Wade nel suo saggio.

*Allora: cos'è una razza biologica?*

Ecco, così va meglio. La scienza che classifica gli organismi si chiama tassonomia. L'ha fondata nel Settecento il naturalista svedese Linneo, che ha dato nome e cognome, genere e specie, agli animali e alle piante allora conosciuti. La sua opera è stata proseguita da altri e continua tuttora, man mano che si scoprono nuove specie. Mettendo ordine nelle frammentarie conoscenze biologiche dell'epoca, Linneo costruisce una classificazione dei viventi in cui ognuno trova il suo posto. Noi siamo *Homo sapiens* e siamo biologicamente distinti dalle altre specie, anche da quelle a noi più vicine, come lo scimpanzé e il gorilla. I generi si raggruppano poi in categorie più vaste e fra loro più distanti, le famiglie, e queste via via in ordini, classi, phyla, sempre più diversi.

Linneo non c'era arrivato, ma noi sappiamo che questi gruppi rappresentano le nostre parentele evolutive, più o meno strette. Organismi dall'aspetto simile (o con Dna simili) sono strettamente imparentati perché discendono da antenati comuni recenti, organismi meno simili sono meno strettamente imparentati perché hanno antenati comuni più remoti: e tutti sono imparentati con tutti, perché ogni organismo conosciuto utilizza le stesse regole per tradurre in proteine l'informazione contenuta nel suo Dna. Attenzione: qui recente e remoto vanno misurati sulla scala temporale della vita sulla Terra, cioè su poco meno di quattro miliardi di anni. Per quanto ci riguarda, facciamo parte della famiglia delle grandi scimmie, le *Hominidae*, insieme a orangutan, gorilla, scimpanzé e bonobo (cioè gli scimpanzé pigmei), nell'ordine dei *Primates*, classe dei *Mammiferi*, *phylum* dei *Vertebrati*.

Anche fra i membri della stessa specie, quindi fra individui che hanno in comune antenati relativamente vicini, ci sono però delle differenze. Un grande evolucionista, Ernst Mayr, distingue allora fra due tipi di specie: quelle in cui le caratteristiche biologiche cambiano gradualmente e senza sbalzi nello spazio geografico, e quelle in cui invece popolazioni con caratteristiche distinte sono separate da confini. Nelle specie del secondo tipo, le entità separate da confini sono chiamate razze o sottospecie.

Un paio di esempi. Lo scimpanzé, *Pan troglodytes*, il nostro parente più prossimo, vive in una fascia dell'Africa che va dall'Atlantico all'Uganda ed è suddiviso in quattro sottospecie: *Pan troglodytes verus* a ovest, dal Senegal al Ghana; *Pan troglodytes ellioti* in Nigeria e nel Camerun settentrionale; *Pan troglodytes troglodytes* nel Camerun meridionale, in Gabon e nel Congo-Brazzaville; e *Pan troglodytes schweinfurthii* nel nord della Repubblica Democratica del Congo e in piccole aree di Burundi, Uganda e Tanzania. Gli esperti sono in grado di collocare ogni scimpanzé nella sua sottospecie, semplicemente studiando certe regioni particolarmente informative del suo Dna, in particolare una che chiameremo Dna mitocondriale. Le sottospecie *ellioti* e *troglodytes* sono praticamente a contatto l'una con l'altra, separate solo dal fiume Sanaga, ma non condividono nessuna variante del Dna mitocondriale, il che dimostra che discendono da diversi gruppi di antenati recenti e ci permette di attribuire ogni individuo alla sua sottospecie con sicurezza.

Dunque, nello scimpanzé, come in tutte le specie in cui ci sono chiare differenze, anatomiche o genetiche, sufficienti per attribuire ogni individuo o quasi a un gruppo ben definito, si può dire che ci sono razze biologiche. Ma non è sempre così. Nell'Atlantico, per esempio, né l'aspetto fisico né le caratteristiche genetiche permettono di dire se un tonno pescato alle isole Canarie provenga da lì, o dalle Azzorre, o dal golfo di Guinea, o magari dal Canada. I tonni delle Canarie, della Guinea e del Canada discendono in parte dagli stessi antenati recenti.

Dunque, nel tonno non ci sono razze biologiche riconoscibili, nello scimpanzé sì, e si tratta di capire se, da questo punto di vista, noi siamo come gli scimpanzé o come i tonni. Naturalmente, le razze vanno definite con criteri obiettivi, in modo che chiunque, utilizzando questi criteri, arrivi alla stessa conclusione riguardo a quante e quali razze ci siano.

*«Ogni individuo, o quasi»: non è un concetto un po' vago?*

Sì, ma non potrebbe essere diversamente. A pensarci bene, anche il concetto di specie lo è. Si impara a scuola che appartengono alla stessa specie individui in grado, accoppiandosi, di avere prole fertile (per esempio due cavalli, o due asini), mentre asino e cavallo sono specie diverse perché dal loro incrocio si ottengono discendenti sterili, muli o bardotti. Ma il quadro si complica se ci chiediamo anche da dove vengano tutte queste differenze. Come molti suoi contemporanei, Linneo pensava che le diverse specie fossero state create

così come le vediamo adesso. Il compito dei naturalisti ne risultava molto semplificato: bastava collocare ogni pianta o animale nella casella giusta per ottenere una classificazione esauriente. Ma lo studio dei fossili mette in crisi questa concezione; si scopre che in passato sono vissuti animali e piante diversi dagli attuali, animali e piante oggi estinti, che però hanno chiare relazioni di parentela con gli animali e le piante attuali. Già con Lamarck e poi soprattutto con Darwin, le specie smettono di essere realtà immutabili e diventano entità dinamiche, che si evolvono nel corso del tempo.

Non è un cambiamento da poco. Pensiamo a noi stessi e agli scimpanzé. Nessuno, se non per scherzo, potrebbe confondere uno di noi con uno di loro. Gli esperti di scimmie, i primatologi, i paleontologi che studiano i fossili, e i genetisti che studiano il Dna, ci raccontano però che uguali no, ma simili, noi e gli scimpanzé lo siamo, e molto. Così simili che si può stimare, con buona precisione, che sei milioni di anni fa, in Africa, è vissuta una popolazione di creature che erano al tempo stesso antenate nostre e degli scimpanzé. Com'erano fatte non lo sa nessuno. Non hanno nemmeno un nome, sono uno dei tanti anelli mancanti della storia naturale; chiamiamoli antenati comuni dell'uomo e dello scimpanzé. Ma non si scappa: quelle che oggi sono due specie ben distinte, in passato erano una cosa sola. Dunque, tralasciando il dibattito, interessante ma inconcludente, su quando esattamente siamo diventati umani, è chiaro che le specie non attraversano, immobili, i milioni di anni, ma si formano (e si estinguono) con l'andare delle generazioni. Specie diverse discendono, con modifiche, da antenati comuni: questo l'ha scritto Lamarck e vuol dire che l'evoluzione ha modificato gli organismi e continua a farlo, per cui quella che in un certo momento è una singola specie, più tardi può suddividersi in due gruppi che alla fine forse arriveranno a formare due specie diverse. In questo contesto così fluido, le razze sono appunto questi gruppi, due o più popolazioni della stessa specie, avviate sulla strada che potrebbe portarle a diventare specie diverse, ma non ancora arrivate a destinazione. Ovviamente, stando così le cose, può essere difficile decidere se due popolazioni o due individui facciano o meno parte della stessa razza.

*Forse razza è un concetto vago in linea teorica, ma poi in pratica funziona?*

Sì, in certi casi. Nelle lumache, tanto per dirne una, e in molte piante, è possibile classificare i diversi individui in razze o varietà, sulla base del loro aspetto e del loro Dna. Lumache e abeti sono creature molto diverse, ma le accomuna la loro scarsa mobilità. Al contrario, all'interno di specie mobili, come molti uccelli e pesci marini, raramente troviamo gruppi geografici di individui che possano essere distinti in base all'aspetto o al Dna. Gli scimpanzé, a quanto pare, sono più come le lumache. Le differenze fra le sottospecie centrali, *ellioti* e *troglydites*, sono chiare, anche se fra loro c'è solo un fiume. Evidentemente, nel corso dei millenni, pochi o nessuno di loro se la sono sentita di intraprendere la traversata per andarsi a cercare l'anima gemella sull'altra riva. Invece i tonni hanno a disposizione l'oceano; e siccome se vogliono raggiungono gli 80 chilometri l'ora, finiscono per incontrare tonni di provenienza anche molto esotica e, se scatta la fatale scintilla, per riprodursi con loro. Dunque, perché si crei una struttura razziale, perché emergano delle differenze biologiche fra gruppi di individui, è indispensabile l'isolamento: qualche barriera che impedisca, o almeno renda difficile, l'incrocio fra individui di origini diverse. Dove ci sono barriere naturali che la specie fatica a superare, come il fiume Sanaga per gli scimpanzé oppure come qualche chilometro di distanza per le lumache, si creano gruppi distinti che, col tempo, finiscono per costituire razze diverse (e con altro tempo possono arrivare a formare specie distinte); dove queste barriere non ci sono, gli scambi sono più frequenti, e le caratteristiche biologiche degli organismi si rimescolano in continuazione.

*E l'uomo, allora?*

Esistono ovviamente anche posizioni intermedie, ma le opinioni sono molto diverse e molto polarizzate. Alcuni credono non solo che nell'uomo ci siano vere razze biologiche, ma che l'appartenenza a diverse razze determini differenze ereditarie in moltissime nostre capacità, comprese le capacità cognitive. Al contrario, altri pensano che la razza sia una convenzione sociale, senza alcun rapporto con la diversità biologica interna alla nostra specie.

*Ma se il tema è così controverso, come mai il concetto di razza è così diffuso?*

L'idea che l'umanità sia naturalmente divisa in razze ha origini antiche. E non si tratta solo di pregiudizi di gente ignorante. Nell'Atene del V secolo, Aristotele e Pericle, Eschilo e Tuciddide, dividevano l'umanità in due razze: «quelli come noi» e «quelli diversi da noi», greci e barbari. Ma già nell'impero romano la razza non rappresentava più una condanna inappellabile. Se un barbaro sceglieva di radersi, di vestirsi con la toga e non con le pelli, e soprattutto accettava le leggi dello Stato, poteva cambiare razza, diventare cittadino romano. Solo molto più tardi, nel Settecento, si diffonde l'idea che la razza stia nel sangue, come si diceva allora o, come si direbbe oggi, nel Dna, e cioè che uno nasca di una certa razza e la trasmetta ai propri figli. E poi? Poi, e a lungo, questa concezione è rimasta indiscussa anche fra gli scienziati, nonostante, a leggerli con attenzione, i loro studi avrebbero dovuto far sorgere qualche dubbio. Dal Settecento a oggi, infatti, ci sono state decine di tentativi di compilare il catalogo delle razze umane. Il primo, ancora una volta, è stato Linneo; nella nona edizione del suo *Systema naturae* propone quattro razze (europea, asiatica, africana e americana), ciascuna associata a un elemento della filosofia greca classica: aria, acqua, terra, fuoco. In seguito, alla definizione delle razze umane si dedicheranno alcuni dei più grandi naturalisti e anatomisti: Georges-Louis Leclerc, conte di Buffon e padre dell'antropologia; Johann Friedrich Blumenbach, inventore del termine caucasico per definire quelli che a suo giudizio erano i più belli, gli europei; Georges Cuvier; Thomas Huxley; Paul Broca, che introduce metodi quantitativi per lo studio del cranio; e Francis Galton, cugino di Darwin e pioniere dell'antropometria. Ci prova anche Immanuel Kant, che vede l'umanità divisa in quattro ma, a differenza di Linneo, propone che i calmicchi costituiscano una razza a parte.

*Se il problema sono i calmicchi, forse si può sorvolare...*

Giusto, però il problema non sono i calmicchi. Intendiamoci: con le ridotte conoscenze scientifiche dell'epoca, compilare un catalogo di razze poteva essere un primo passo per orientarsi nel labirinto delle nostre differenze. In effetti, nessuno di questi cataloghi è privo di logica. Il guaio è che tutti si contraddicono, nei numeri e nelle definizioni. Le razze di Linneo non sono quelle di Buffon, né quelle di Huxley, né quelle di Blumenbach, Cuvier, o Kant. Ora, fin dall'epoca di Galileo, un risultato scientifico è tale se è riproducibile, cioè se, sulla base degli stessi dati, qualunque ricercatore arriva alle stesse conclusioni. Qui, invece, siamo alle prese con cataloghi incoerenti fra loro, dunque soggettivi, dunque privi di valore scientifico.

Come se non bastasse, nell'Ottocento si diffonde l'idea che il diritto di formare uno Stato nazionale si appoggi a una lingua, a una terra, e, anche o soprattutto, a una purezza razziale, a un'origine comune («Una d'arme, di lingua, d'altare, | Di memorie, di sangue e di cor»: è l'Italia in Marzo 1821 di Alessandro Manzoni). In buona o in cattiva fede, molti antropologi decidono di dare una mano; fioriscono teorie eccentriche e classificazioni fatte su misura per la contesa politica, ma scientificamente tirate per i capelli, o peggio. Il risultato è un pasticcio in cui svaniscono i confini fra scienza e ideologia. Nel furore della guerra franco-prussiana (1870-1871), Jean-Louis-Armand de Quatrefages pensa bene di espellere dalla razza germanica i prussiani, per piazzarli, somma ingiuria, insieme a lapponi e a finlandesi, così mandando in bestia Rudolf Virchow, fondatore della Società Tedesca di Antropologia e orgogliosamente prussiano. Ai Baschi vengono via via attribuite origini fra i Fenici, nel Caucaso, fra i Berberi o in Spagna, quest'ultima teoria divisa in due sottoteorie, una secondo cui i Baschi sarebbero esattamente come tutti gli altri popoli iberici, l'altra secondo cui sarebbero profondamente diversi da tutti gli altri popoli iberici. Friedrich Nietzsche approfitta della confusione per polemizzare con la visione classicista della cultura greca, e in *Umano, troppo umano*, annota: «Nativi della terra greca: di origini mongoliche e con il culto dell'albero e del serpente». Si tratta di una forzatura, ma non di un'invenzione arbitraria: qui Nietzsche si rifà alle teorie di John W. Draper, professore di fisiologia all'Università di New York.

Nel frattempo, gli esploratori che si spingono in paesi lontani ne riportano la descrizione di popolazioni mai viste prima, difficili da collocare nelle razze esistenti. E così si creano nuove razze, e i cataloghi si dilatano. In vista dell'Esposizione Universale del 1893, il Museo Fields di Storia Naturale di Chicago commissiona a un'artista di New York, Malvina Hoffman, sculture che rappresentino, a grandezza naturale, i diversi tipi umani di tutto il mondo. La Hoffman non ha studiato antropologia, ma è una persona seria;



per documentarsi si mette in viaggio per due anni nei cinque continenti, e al ritorno realizza centoquattro o centocinque (le fonti sono discordanti) figure in bronzo, che attrarranno al Museo due milioni di visitatori. Nel Novecento i cataloghi continueranno ad allungarsi, fino a superare le duecento razze.

Ma allora, le razze sono duecento, o tre come i figli di Noè, o quattro come dicevano Linneo e Kant (dissentendo però su quali fossero queste razze), o cinque come diceva Blumenbach, o sessantatre come diceva Burke, o centoquattro come le statue di Malvina Hoffman? Qualche voce comincia ad alzarsi anche prima della Seconda guerra mondiale, finché nel 1963 un antropologo americano, Frank Livingstone, pubblica un articolo dal titolo chiarissimo, *Sull'inesistenza delle razze umane*. «Non ci sono razze, ci sono solo gradienti», scrive Livingstone, che non vuole essere frainteso: non sta dicendo che siamo tutti biologicamente uguali, ma semplicemente che le nostre differenze «non si conformano ai pacchetti distinti chiamati razze». Da quel momento in poi le cose cambiano: un po' alla volta, abbandonata la ricerca inconcludente delle etichette razziali, antropologi e genetisti si mettono a studiare quanto abbiano in comune le diverse popolazioni, quanto le distingua, e che fenomeni storici e demografici abbiano creato somiglianze e differenze. È il modo moderno di analizzare la diversità umana, che, grazie a scienziati come Richard Lewontin, Robert Sokal, Luca Cavalli-Sforza e Svante Pääbo, ci porterà a fondamentali scoperte sulla nostra storia evolutiva. Però non tutti accettano, subito e senza discussioni, la proposta di Livingstone. Fra loro, un eccellente genetista di cui abbiamo già parlato, Theodosius Dobzhansky, ribadisce la sua convinzione che l'umanità sia effettivamente suddivisa in razze; Dobzhansky ammette lucidamente che la scienza non è ancora riuscita a definirle, ma prevede che futuri sviluppi tecnologici permetteranno di farlo.

*E ci ha preso?*

Pare proprio di no. Oggi il futuro è arrivato, sappiamo tantissime cose che Dobzhansky e Livingstone avrebbero voluto sapere, e alla luce dei fatti bisogna dar ragione al secondo. Prima di tutto siamo tanti, oltre sette miliardi, e in teoria una specie tanto numerosa dovrebbe essere anche molto variabile. Così non è: due esseri umani presi a caso differiscono in media per l'1 per mille del loro genoma, cioè del complesso del Dna delle loro cellule. In altre parole, a livello di Dna ognuno di noi è uguale al 99,9% a qualsiasi sconosciuto, di qualsiasi continente, mentre le nostre differenze rappresentano quanto resta, appunto lo 0,1% del totale del genoma. Siamo molto più uniformi dei nostri parenti più prossimi, gorilla e scimpanzé. Delle quattro sottospecie di scimpanzé abbiamo già detto. Quanto ai gorilla, in media le differenze fra i Dna di due esemplari della stessa foresta tropicale sono più grandi di quelle fra i Dna di due persone di continenti diversi. I genetisti interpretano questi dati come una chiara evidenza del fatto che la nostra specie è stata a lungo composta da pochissimi individui, e solo di recente, diciamo negli ultimi diecimila anni, siamo cresciuti di numero, e tanto.

Ma, per capire se l'umanità sia divisa in razze biologiche, conta non solo quanto siamo diversi, ma soprattutto come lo siamo. Se le differenze fra i vari gruppi fossero relativamente grandi, e fossero invece piccole fra i membri di ogni gruppo (come nello scimpanzé o nella lumaca), si potrebbe comunque parlare di razze; se fosse vero il contrario (come nei tonni), no. Ora, grande e piccolo sembrerebbero termini troppo generici per un ragionamento scientifico come si deve; ma direi, per il momento, di non preoccuparcene. Il primo a descrivere su scala globale come si distribuiscono le nostre differenze genetiche è stato Richard Lewontin, nel 1972. Ha raccolto tutti i non molti dati disponibili all'epoca, ha considerato le sette razze che allora andavano di moda, e ha calcolato che ogni popolazione umana contiene, in media, l'85% della diversità complessiva della specie, mentre il restante 15% è rappresentato da differenze fra popolazioni e razze. Lewontin conclude il suo articolo con un paragrafo diventato famoso:

La nostra percezione che ci siano grandi differenze fra i gruppi e i sottogruppi umani, rispetto alle differenze interne a questi gruppi, è chiaramente una percezione deformata. Sulla base delle loro differenze genetiche, le razze e le popolazioni umane sono notevolmente simili le une alle altre, mentre la parte di gran lunga maggiore della diversità umana è rappresentata da differenze fra individui. La classificazione razziale umana non ha alcun valore sociale e ha un chiaro effetto distruttivo sulle relazioni

sociali e umane. Dato che adesso è dimostrato che questa classificazione non ha alcun significato genetico o tassonomico, non c'è nessuna giustificazione per mantenerla.

Lewontin è stato attaccato per la sua interpretazione dei dati, ma il tempo gli ha dato ragione. Analisi molto sofisticate oggi dimostrano che se prendiamo una a una le varianti del nostro Dna e ne studiamo la distribuzione geografica, oltre l'80% è cosmopolita, cioè presente, a frequenze diverse, in tutti i continenti. Il gruppo sanguigno 0 è un esempio di variante cosmopolita: troviamo persone di gruppo 0 in ogni continente. Il gruppo B, invece, non lo è; fra gli indigeni d'America e di Australia è di fatto assente. Ma soltanto una piccola frazione delle varianti del nostro Dna è localizzata in un unico continente: meno dell'1% in Africa, lo 0,75% in Eurasia, e così via. Combinando fra loro queste varianti, si ottengono insieme (tecnicamente: aplotipi) che presentano una distribuzione geografica più definita, ma anche così il 73% di questi aplotipi è presente in due o più continenti. Lewontin, poi, non disponeva delle tecniche per studiare direttamente il Dna, e perciò doveva fare i suoi calcoli ragionando sulle differenze fra proteine. Qualcuno ha perciò messo in dubbio i suoi risultati, ma si sbagliava. Dagli anni Novanta il Dna è stato studiato a fondo, e l'unico appunto che si possa muovere a Lewontin è che ha leggermente sottostimato la variabilità interna alle popolazioni. Secondo i lavori più recenti, le differenze fra gli appartenenti alla stessa popolazione rappresentano in media l'88% della diversità complessiva della specie umana (Lewontin aveva calcolato l'85%), mentre il resto, il 12%, distingue fra loro popolazioni e gruppi continentali di popolazioni.

Insomma, si potrà anche discutere su cosa sia grande e cosa sia piccolo, ma 88 è molto più grande di 12. Questi numeri significano che i gruppi umani, sia che li definiamo con moderni criteri geografici, sia che applichiamo loro vecchie etichette razziali, si sovrappongono moltissimo, e ognuno contiene al suo interno gran parte della diversità genetica degli altri gruppi. Significano che, se si estinguesse tutta l'umanità tranne una sola popolazione, andrebbe perso solo il 12% delle nostre varianti genetiche (cioè il 12% di quell'1 per mille del nostro genoma in cui esistono differenze fra diversi individui), mentre l'88% si conserverebbe. O, per metterla diversamente, significano che se poniamo pari a 100 la differenza genetica media fra un keniota e un vietnamita, la differenza media fra due kenioti o due vietnamiti sarà  $100 - 12 = 88$ ; intorno a questa media, però, c'è tanta variabilità, e quindi fra due vietnamiti la differenza potrà essere 50, e fra altri 130. Insomma, si possono raggruppare i Dna della nostra specie in tanti modi, ma alla fine le differenze fra gruppi rappresentano sempre una frazione molto ridotta della nostra diversità globale.

*E perché siamo fatti così, simili ai tonni e non agli scimpanzé?*

Qui ci aiuta la paleontologia. I fossili dimostrano senza ombra di dubbio che l'umanità ha avuto origine in Africa. I dati genetici ci dicono poi che le differenze fra popolazioni africane e non africane sono proporzionali alla loro distanza geografica, il che può solo voler dire che i nostri antenati sono usciti dall'Africa in piccoli gruppi, ogni volta perdendo un po' della loro diversità, ma colonizzando (nel giro di 50 o 60 000 anni: anche questo è documentato dai fossili) tutto il pianeta. È per effetto delle comuni origini africane recenti e dei frequenti scambi migratori che molte caratteristiche biologiche della nostra specie, come i gruppi sanguigni, o la tendenza a sviluppare certe malattie o a percepire certi sapori, hanno la distribuzione cosmopolita di cui si parlava poco fa.

*Cosa ci dice tutto questo sull'esistenza delle razze?*

Che gente con caratteristiche genetiche simili si trova in posti anche molto lontani, e che ciascuna popolazione umana contiene un campionario molto vasto delle varianti genetiche delle altre popolazioni. Ecco perché non esiste un catalogo scientificamente attendibile delle razze umane.

In concreto, un confronto utile ci viene dallo studio dei genomi completi, cioè dell'intero contenuto di Dna delle nostre cellule. Possiamo pensare al Dna come a un testo costituito da molecole chimiche, nel quale stanno scritte le istruzioni biologiche per lo sviluppo e il funzionamento del nostro organismo. Di questo testo comprendiamo perfettamente l'alfabeto, le quattro unità chimiche o basi che indichiamo con le lettere A, C, T e G; ne conosciamo la grammatica, cioè il funzionamento dei singoli geni; siamo invece lontani dall'averne compreso la sintassi, cioè il modo in cui i diversi geni interagiscono, fra loro e con l'ambiente

(cioè con quello che mangiamo, respiriamo, apprendiamo...), per determinare le nostre caratteristiche biologiche, dalla forma del viso alla statura e al peso, per non dire delle nostre tendenze ad ammalarci o delle nostre funzioni cerebrali. Si tratta di un testo molto vasto, sei miliardi e mezzo di caratteri. Giusto per capirci, nei Promessi sposi ce ne sono circa un milione; quindi, ciascuna delle nostre cellule contiene nel suo Dna una quantità di informazioni pari a oltre seimila volumi dei Promessi sposi. Oggi, con una spesa non più proibitiva, possiamo leggere interamente questo testo.

Fra i primi a cui è stato letto il genoma completo ci sono due famosi genetisti americani, Craig Venter e James Watson, e un meno famoso scienziato coreano, Seong-Jin Kim. Venter e Watson sono entrambi di origine europea e si vede, ma i loro genomi sono, nel complesso, meno simili fra loro di quanto ciascuno lo sia a quello di Kim, che è asiatico e si vede. In altre parole, l'asiatico è geneticamente intermedio fra i due europei; se volessimo raggruppare questi individui sulla base del loro genoma, potremmo mettere Kim con Watson lasciando fuori Venter, oppure Kim con Venter lasciando fuori Watson, ma non Watson con Venter lasciando fuori Kim. Ripetiamolo: questo non vuol dire che ogni europeo è in media più simile ai coreani che ai suoi vicini di casa (in media, popolazioni vicine si assomigliano più di popolazioni lontane); vuol dire però che in ogni popolazione ci sono individui anche molto diversi fra loro, come Watson e Venter, e applicando lo stereotipo razziale, cioè attribuendo loro caratteristiche simili, commetteremmo un grave errore biologico. Insomma, tutti sono in grado di distinguere il giapponese medio dal congolese medio, ma fra Congo e Giappone vivono tante persone con caratteristiche intermedie, e non c'è modo di tracciare delle linee obiettive che le separino in gruppi naturali, proprio perché in ogni posto c'è gente che assomiglia molto a gente di posti lontani. In sintesi, se secondo la definizione di Mayr le razze sono sottospecie, nell'umanità non le troviamo, e se non lo sono bisogna che qualcuno ci dica allora che cosa sono.

*Insomma, il mio cane ha una razza e io no?*

Sì, e bisognerà farsene una ragione. Le popolazioni umane sono anche più simili fra loro di quanto lo siano le razze canine, o equine, o bovine, ma il confronto ha poco senso, perché nelle specie domestiche le razze non si sono evolute naturalmente: sono state selezionate dall'uomo, attraverso generazioni di incroci controllati che invece, nella nostra specie come in tutte le altre specie non domestiche, non ci sono stati. Ogni razza di cani è omogenea per certe varianti genetiche specifiche (sembra uno scherzo, ma è vero: i pastori tedeschi sono tutti uguali per un gene che si chiama SS), mentre nell'uomo, su oltre mezzo milione di varianti studiate, non si è mai trovata una situazione così. Dal Dna di un cane di razza si può risalire alla sua razza, dal Dna di un cane bastardo no: e siccome noi umani siamo come i secondi, può solo voler dire che siamo, anche noi, bastardi.

*Ma, visto che la nostra genetica è così complicata, non conviene lasciar perdere il Dna?*

Bianchi, neri e gialli: non è più semplice studiare il colore della pelle? No, non funziona. Di fatto, a un certo punto si sono cercate le razze nella genetica (invano, come si è visto) proprio perché non portavano da nessuna parte le classificazioni basate sull'aspetto fisico e sul colore della pelle. La pelle ha tante sfumature, dovute non solo ai geni ma anche all'esposizione alla radiazione solare. Impossibile discriminare a occhio pelli scure, pelli chiare e pelli così così. Ma anche quando si sono sviluppati strumenti che misurano la quantità di luce riflessa dalla pelle, e anche quando si è capito che conveniva prendere le misure sotto l'ascella, dove il sole non arriva, si è visto che la variabilità è continua, e i limiti tracciati fra una colorazione e l'altra non possono che essere soggettivi.

Oggi abbiamo almeno capito perché: il colore della pelle (e dei capelli, e degli occhi) non dipende da uno o due geni, come il gruppo sanguigno ABO, ma da almeno settanta geni differenti, che si combinano in molti modi diversi. Su questo vasto repertorio di geni ha giocato poi la selezione naturale. Dei nostri primi progenitori africani ci sono rimasti solo gli scheletri fossilizzati, ma è probabile che, finché il loro corpo era coperto di peli, la loro pelle fosse chiara, visto che è chiara quella del corpo degli scimpanzé. Secondo Nina Jablonski e George Chaplin, nella fase africana della nostra evoluzione, man mano che regioni sempre più vaste del corpo si scoprivano, le ghiandole sudoripare restavano esposte ai raggi ultravioletti, col rischio di compromettere la loro capacità di mantenere costante la temperatura del corpo, che a sua volta influenza

funzioni molto importanti, fra cui quelle cerebrali. Lucio Luzzatto racconta che quando chiesero a Frederick Seitz, allora presidente della National Academy of Sciences, se secondo lui i primi uomini fossero bianchi o neri, Seitz rispose che non aveva dati scientifici a disposizione. Poi però aggiunse: «Se duecentomila anni fa mi fossi trovato, senza mezzi e senza riparo, sull'altipiano del Kenya sotto il sole equatoriale, mi sarei augurato di essere protetto almeno dalla densità più alta possibile di pigmento nella pelle». Una pelle scura, dunque, riduce gli effetti nocivi della radiazione ultravioletta, e c'è ogni motivo di credere che inizialmente la selezione naturale abbia favorito individui con pigmentazioni sempre maggiori.

Le cose, però, cambiano quando, diciamo 60.000 anni fa, popolazioni di origine africana si espandono a nord, in Europa e in Asia. Se è vero quanto abbiamo appena detto, questi nostri avventurosi antenati avevano probabilmente la pelle scura. Ma dove l'esposizione solare è ridotta, i raggi ultravioletti non fanno male, e anzi favoriscono la sintesi di vitamina D, necessaria durante la gravidanza e l'allattamento. Dunque la selezione naturale ha cambiato direzione quando i nostri antenati si sono stabiliti in aree sempre meno assolate, favorendo l'affermarsi di pigmentazioni più chiare.

Quindi, la selezione naturale ha fatto sì che popolazioni stanziate intorno ai tropici, in Africa, nell'India del Sud, in Australia e in Melanesia, abbiano pelli di colori simili, scuri, mentre le popolazioni di latitudini superiori, dell'Europa e dell'Asia, hanno pelli simili e chiare. Se però andiamo a vedere le basi genetiche di queste colorazioni, troviamo che i geni che determinano le pelli chiare in Europa non sono gli stessi che le determinano nell'Asia dell'Est, e, allo stesso modo, le pelli scure di africani e australiani sono prodotte da reazioni chimiche diverse, causate dalla presenza di diverse varianti genetiche nel loro genoma. Il colore della pelle, dunque, ci dice poco sulle nostre parentele.

*Non potremmo semplicemente dire che le razze sono popolazioni fra cui si osservano delle differenze?*

Qualcuno l'ha proposto, lo stesso Dobzhansky per esempio, ma non funziona. Ogni popolazione differisce in qualche modo da tutte le altre, e dunque ognuna dovrebbe essere chiamata razza (la razza di Venezia, la razza di Padova, la razza di Vicenza?), in contrasto con la prassi seguita nella tassonomia delle altre specie, animali e vegetali. Ma c'è di più. Tutti i gruppi umani, definiti in base a criteri geografici (per esempio, europei e africani, o veneziani e padovani), o sociali (idraulici e tappezzieri), o arbitrari (quelli che hanno visto *Via col vento* e quelli che non l'hanno visto) differiscono nella media di molte caratteristiche, per esempio velocità nella corsa, peso corporeo, abilità nel sudoku o capacità di digerire il latte. Questo però non vuol certo dire che, conoscendo il peso, l'abilità nel sudoku o la capacità di digerire il latte di una persona, potremmo indovinare se faccia l'idraulico o il tappezziere, o da quale città provenga. La questione non è se siamo identici (non lo siamo e lo sappiamo benissimo), ma se siamo diversi come lo sono le marche delle automobili, di cui parlavamo all'inizio, cioè senza sfumature intermedie. Se così fosse, le diverse marche umane avrebbero ogni diritto di essere chiamate razze: ma così non è, e di questo siamo strascuri.

*E come mai, allora, Nicholas Wade la pensa diversamente?*

A dire il vero, non è solo lui a pensarla diversamente. C'è un curioso paradosso. Chi studia la diversità biologica umana ha smesso da tempo di parlare di razze, ma non tutti quelli che studiano temi affini, magari nelle stesse istituzioni di ricerca, sembra se ne siano accorti. Soprattutto in ambito medico, e soprattutto negli Stati Uniti, il concetto moderno di diversità biologica umana non è penetrato a fondo. Sul sito PubMed, che raccoglie tutti gli articoli scientifici man mano che vengono pubblicati, una ricerca con le parole chiave *Human races* riporta, al 12 gennaio 2016, 172 927 articoli, che aumentano al ritmo di venti al giorno. Si tratta di studi nei quali oncologi, neurologi, pediatri ecc. confrontano parametri clinici in pazienti classificati in base alla razza denunciata nei censimenti. Come dicevamo, qualche differenza la si trova sempre (anche fra idraulici e tappezzieri); queste differenze vengono diligentemente annotate e riportate, e contribuiscono al permanere della credenza secondo cui l'umanità è composta da razze diverse.

*Cosa c'è di sbagliato?*

Due cose, soprattutto. Una l'abbiamo già vista, ed è un errore logico. Per dire che l'umanità è divisa in razze biologiche, non basta trovare differenze; bisogna anche che queste differenze ci permettano di collocare ogni

individuo, o quasi, nella categoria giusta; e, come dimostrano tantissimi dati (basta pensare al confronto fra i genomi di Venter, Watson e Kim), così non è.

La seconda è che per capire le nostre differenze biologiche, le definizioni razziali dei censimenti americani non servono, perché cambiano ogni dieci anni. Nel 2010 si poteva scegliere fra quindici possibilità (White, Black or African-American, American Indian and Alaska Native, Asian Indian, Chinese, Filipino, Japanese, Korean, Vietnamese, Other Asian, Native Hawaiian, Guamanian, Samoan, other Pacific Islander, Hispanic or Latino), nel 2000 solo fra sei (White, Black or African-American, American Indian and Alaska Native, Asian, Native Hawaiian and other Pacific Islander, Hispanic or Latino). Cos'è successo, c'è stato un turbinoso processo evolutivo che ha generato nove nuove razze in dieci anni? Naturalmente no; dal punto di vista biologico, siamo tali e quali a dieci anni fa. Quello che può cambiare, e in effetti è cambiato, è il modo di identificarsi e di descriversi di certi gruppi. L'isola di Guam, nel Pacifico, è amministrata dagli Stati Uniti d'America. I suoi 160 000 abitanti, nel censimento del 2010, sono riusciti a farsi riconoscere come razza autonoma; così, a differenza che nel 2000 (quando finivano fra gli «hawaiani o di altre isole del Pacifico») e nel 1990 (quando potevano al massimo definirsi «filippini» e le razze erano quindici, ma non le stesse che nel 2010), hanno potuto rivendicare la loro appartenenza a una razza Guamiana, o presunta tale. Risultato significativo: politicamente però, certo non biologicamente. E poi, chi l'ha detto che dobbiamo vedere il mondo secondo i censimenti americani? Tanto per dirne una, nella Repubblica Sudafricana, ai tempi dell'apartheid, i giapponesi erano bianchi e i cinesi mulatti; chi ha ragione, loro o gli americani che nel 2000 li piazzavano entrambi fra gli asiatici?

Il più spettacolare abuso di etichette sociali in ambito biologico riguarda gli ispanici, o latinos, riconosciuti come razza nei censimenti Usa dal 2000 in poi. Per farne parte occorre: a) identificare le proprie origini nell'America Latina o in Spagna (non però in Brasile o Portogallo!), e b) essere di madrelingua spagnola: due caratteristiche che non hanno nulla a che vedere con i nostri geni. (Di recente, l'ufficio che si occupa dei censimenti, lo United States Census Bureau, ha scelto un criterio ancora più indipendente dalla genetica: scrive che sono ispanici o latinos coloro che si definiscono tali). Così, finiscono fra gli ispanici persone di chiare origini europee come Isabel Allende, africane come le star del baseball Roberto Kelly e Orlando Cepeda, amerindie come Rigoberta Menchú, più tutte le sfumature intermedie create dall'ibridazione fra i sudditi di quello che fu l'impero spagnolo. Insomma, gli ispanici hanno in comune una lingua e una storia recente, ma i loro antenati vengono da tre continenti e trattarli come un unico gruppo biologico è, come dice Fantozzi, una boiata pazzesca.

*Qualcuno lo fa?*

Ahime', sì: lo fanno in migliaia degli studi clinici di cui si parlava prima.

*Ma in questi errori Wade non c'entra, no?*

C'entra, invece: nella prima parte del libro Wade fa riferimento alle razze dei censimenti, e fa male, ma non solo a quelle, il che è anche peggio. Jennifer Raff, che sul suo ottimo blog *Violent metaphors* si occupa di scienza, pseudoscienza e conflitti, ha trovato, in *A Troublesome Inheritance*, dieci diverse classificazioni razziali: a pagina 4 le razze sono tre, a pagina 64 sono diventate cinque, a pagina 96 sono sette e a pagina 242 sono tornate a essere cinque. È la solita storia: Wade non è d'accordo neanche con se stesso su quante siano le razze, ma non se ne accorge o non ci bada. Per lui, dove ci sono differenze ci sono anche razze, punto.

*Cosa se ne fa poi Wade di queste razze, di preciso?*

Gli servono, nella seconda parte del libro, per sostenere che se certi paesi sono più avanzati e altri meno, non è per motivi storici o culturali, ma per una diversa qualità genetica dei loro abitanti. Con un corollario implicito: se le differenze economiche e sociali dipendono da una diversa qualità biologica delle persone, le disuguaglianze non vanno combattute, ma promosse, perché naturali. Chi sta più in alto nella scala sociale ci sta perché appartiene alla razza coi geni migliori, e quindi guai a intervenire a favore di chi sta più in basso perché, semplicemente, andremmo contro natura. Il percorso per arrivare a conclusioni tanto impegnative è tortuoso, e vale la pena di soffermarsi su due esempi che Wade discute a fondo: per ragioni squisitamente

biologiche, non storiche, l'Inghilterra avrebbe fatto per prima la rivoluzione industriale, e gli ebrei ashkenaziti sarebbero più intelligenti di tutti gli altri.

Lo storico Gregory Clark, racconta Wade, avrebbe dimostrato che la «propensione a lavorare» è aumentata in Inghilterra nel XVII e XVIII secolo; la prova starebbe nell'aumento di ore lavorate nello stesso periodo. Ma non sarà stato invece lo sviluppo dell'industria a richiedere orari di lavoro sempre più lunghi? Clark è sicuro di no: gli inglesi hanno fatto la rivoluzione industriale perché avevano tanta voglia di lavorare. Basterebbe rileggersi Dickens per farsi venire qualche dubbio, ma andiamo avanti. Da dove verrebbe questa passione per il lavoro? Ma dai geni, naturalmente: dai geni passati attraverso la selezione naturale. Secondo Clark, nei secoli precedenti i ricchi hanno avuto più figli dei poveri. Ed ecco la stupefacente serie di equazioni che ne consegue: i ricchi sono congenitamente migliori dei poveri («i figli ereditano dai genitori le stesse attitudini che li hanno resi ricchi», scrive spensieratamente Wade); più figli fanno i ricchi, più le loro caratteristiche ereditarie si diffondono, e così cresce la qualità biologica della popolazione, che diventa meno impulsiva e più paziente; la pazienza, a sua volta, serve a uscire dalla condizione primitiva in cui si cercano gratificazioni immediate, per accedere a un livello più alto di civiltà, nel quale si è in grado di rimandare il soddisfacimento dei propri impulsi; e questa capacità di rinviare la gratificazione permette di attraversare senza traumi l'intervallo fra il momento dell'investimento e quello del ritorno economico, cruciale nella transizione a un'economia industriale. In questo modo «una popolazione violenta e indisciplinata» si trasforma in «una forza-lavoro efficiente e produttiva» grazie a un miglioramento genetico dovuto alla selezione naturale, tale e quale quello a cui abbiamo sottoposto i limoni per renderli più sugosi. Ma, come si sono diffusi i geni dei ricchi (e perciò migliori), a scapito dei geni dei poveri (e perciò peggiori), può anche accadere il contrario: basta che i poveri facciano tanti figli, il che, orrore, è proprio quello che sta succedendo. Attenzione quindi: lo stato sociale peggiora ereditariamente la società in cui viviamo.

Quanto agli ebrei, nel XX secolo hanno vinto il 32% dei premi Nobel, pur rappresentando solo lo 0,2% della popolazione mondiale: non può trattarsi solo, argomenta Wade, di una semplice eccellenza culturale, sotto dev'esserci una differenza genetica. Fatta quella che si dice una botta di conti, Wade conclude che le persecuzioni subite dagli ebrei ashkenaziti in Europa sono state la pressione selettiva che, in novecento anni, ha fatto crescere il loro quoziente d'intelligenza medio (da adesso in poi lo chiameremo QI) fino all'attuale 110-115, contro una media mondiale stabilita a 100. Quelli intelligenti ce l'hanno fatta e hanno trasmesso i loro geni ai figli, gli altri saranno stati meno intelligenti.

Bel calcolo, con una pecca. Possiamo pensare quello che vogliamo del QI, anche se ormai pochi credono che si possano riassumere con un semplice numero le nostre complesse capacità cognitive (intelligenza è parola ancora più ambigua di razza; ci sono tante forme d'intelligenza, e non sono correlate fra loro). Ma anche se Wade avesse ragione a considerare questo numero come un'effettiva misura dell'abilità intellettuale, dimentica che, fino a settant'anni fa, gli ebrei avevano QI bassissimi. Possiamo dirlo con sicurezza perché dal 1913 in poi, a Ellis Island, dove convergevano le navi di immigranti dirette negli Stati Uniti, vennero sottoposte a test del QI qualcosa come 5000 persone ogni giorno (ai passeggeri di prima e seconda classe il test veniva risparmiato). Secondo le analisi del principale artefice del programma, Henry H. Goddard, il 79% degli italiani, l'80% degli ungheresi e dei russi, e l'83% degli ebrei andava classificato come *feeble minded*, ritardato mentale.

Allora: fino alla Seconda guerra mondiale, quattro ebrei su cinque risultavano, agli occhi degli psicologi americani, ritardati mentali, oggi non più. È un risultato chiaro e grottesco al tempo stesso. Evidentemente, chi parlava inglese, o una lingua simile all'inglese, capiva le domande e otteneva risultati discreti, chi non lo parlava veniva castigato con un QI scadente o pessimo. Ma alla capacità del QI di misurare l'intelligenza o si crede (è il caso di Wade) o non si crede (è il mio caso); non ci si può credere solo a intermittenza. Se ci si crede, e visto che il grande balzo in avanti degli ebrei, dal fondo alla cima della classifica, è avvenuto con la Seconda guerra mondiale, c'è una sola deduzione possibile: è stata la Shoah a renderli più intelligenti, e dunque che ringrazino Adolf Hitler se oggi sono così bravi. A Wade deve essere sembrato un dettaglio di poco conto.

A cosa serve questo saltare dentro e fuori dalla scienza a seconda di quello che fa più comodo, Wade non ha bisogno di dirlo, tanto si capisce. Cercate di non nascere poveri e neri, e se no arrangiatevi. Non si tratta di

idee nuovissime, ma oggi tornano di moda, ribattezzate *racial realism*, realismo razziale, per contrapporre al *racial negationism*, il negazionismo razziale di cui questo capitolo potrebbe essere un esempio: etichette scelte per confondere le acque, suggerendo un parallelismo offensivo fra chi nega la Shoah e chi nega che nell'uomo esistano razze biologiche. Come questa scelta terminologica, furba e disonesta, anche il ricorso alla genetica è solo un espediente retorico. Che ebrei e inglesi ricchi siano biologicamente superiori a inglesi poveri e neri, o almeno biologicamente diversi, Wade non saprebbe come dimostrarlo, ma non ci prova nemmeno; è un presupposto, non una conclusione, del suo ragionamento. Ma può funzionare. Certi bianchi, non più solo i membri del Ku Klux Klan, ma stavolta un pubblico più vasto di lettori, andranno a letto più contenti se li si convince che difendendo i loro privilegi migliorano l'umanità. Come il populismo in politica, il realismo razziale, che è meglio chiamare razzismo scientifico, propone soluzioni ridicolmente semplici a problemi molto complessi, ma si vende bene a un'opinione pubblica che, come si vede nel saggio seguente, preferisce non mettere in discussione i propri dogmi.

Forse non è un caso se teorie razziali prive di fondamento scientifico si diffondono proprio nel momento in cui si sfarinano le forme di solidarietà internazionali che per oltre mezzo secolo hanno permesso all'Europa, o almeno a una parte dell'Europa, di governare i conflitti (certo, con tragiche eccezioni, prima fra tutte l'ex Jugoslavia). Forse non è un caso se una visione gerarchica dei popoli si riaffaccia e cerca qualche giustificazione proprio nel momento in cui, scomparsi dal dibattito politico i grandi temi della solidarietà, dell'uguaglianza e dei diritti dei cittadini, riemergono ataviche contrapposizioni fra Nord e Sud Europa, fra chi ha crediti da esigere e chi ha debiti da pagare, fra chi gli immigrati se li tiene e chi non ne vuol neanche sentir parlare.

*Ma in tutto questo, la genetica dove sta?*

Effettivamente, non ci sta. O meglio, quella di Wade è una genetica da autodidatti, un pezzo di modernariato. In mancanza di conoscenze più precise, negli anni Sessanta c'era chi immaginava l'esistenza di geni della criminalità, dell'intelligenza, della monogamia, dell'altruismo... Si ipotizzava che questi geni esistessero, nella speranza che in futuro qualcuno li avrebbe scoperti. Oggi che i geni dell'uomo li conosciamo uno per uno (anche se non ne comprendiamo in pieno la funzione), fare genetica vuol dire indicare precisamente quale gene faccia cosa e in che modo, cioè quale catena di reazioni chimiche attivi nell'organismo. Nulla di tutto ciò nei testi di Wade, dove ci tocca leggere frasi come:

Le popolazioni che vivono ad alta quota, come i tibetani, rappresentano un adattamento ad ambienti estremi. L'adattamento degli ebrei al capitalismo è un altro processo evolutivo dello stesso tipo.

(E nei rom e sinti, perseguitati quanto gli ebrei, dove sono finiti i geni filocapitalistici?) O ancora:

I cinesi posseggono geni per il conformismo e per il potere autoritario? Non può darsi che gli europei abbiano varianti genetiche che favoriscono società aperte e rispetto delle leggi? È improbabile. Ma c'è quasi di sicuro una componente genetica nella propensione a seguire le leggi e a punire chi le viola.

Wade, che si chiede se le «caratteristiche naturali» degli africani, come «l'inclinazione alla violenza» abbiano impedito il loro sviluppo economico, viene da un paese, l'Inghilterra, dove fino al 1803 la pena per l'alto tradimento consisteva nell'essere *hanged, drawn and quartered*: dove cioè il condannato veniva appeso per il collo e lasciato soffocare, poi, staccato ancor vivo dalla forca, veniva castrato e sviscerato in modo che prima di morire potesse sentire l'odore delle sue interiora, e infine squartato.

Wade pensa di essere speciale: è convinto che tutto ciò che di buono è mai stato inventato al mondo provenga da quelli come lui, a conferma della loro superiorità su tutti gli altri. Però gli sfugge che l'egemonia economica e militare dell'Occidente ha pochi secoli di vita. Se mille anni fa qualcuno avesse avuto la sua stessa mentalità e la stessa rudimentale infarinatura di genetica, avrebbe scritto che negli indiani sono stati

selezionati i geni per la matematica, l'astronomia e la produzione di acciaio inossidabile, nei cinesi i geni per l'invenzione della stampa, della bussola e della polvere da sparo; che gli arabi hanno una predisposizione genetica per l'ottica, l'algebra e la chirurgia, e gli europei per la sporcizia e la tendenza a far crociate contro popolazioni piú civili. Basta spostare la prospettiva, uscire da quella dell'anglosassone di successo, sicuro di vivere al centro del miglior mondo possibile, ed emerge la natura puerile del cosiddetto realismo razziale: puerile e antiscientifica, perché se vogliamo capire come mai la storia sia andata com'è andata, dire che è per via delle nostre differenze biologiche è, allo stato attuale delle conoscenze, uno spericolato atto di fede, puramente ideologico, privo di ogni fondamento empirico.

*Non c'è dubbio che queste tesi, forse puerili, forse infondate, esercitino un certo fascino...*

È vero. Pensare che ci sia un gene per qualunque cosa, che il nostro destino, di individui e di popoli, stia stampato nel nostro genoma, può generare l'illusione, in qualche modo consolante, di vivere in un mondo facilmente comprensibile. Si chiama determinismo scientifico, e ha avuto il suo boom nell'Ottocento. Una disciplina oggi dimenticata, la fisiognomica, si proponeva di dedurre il carattere delle persone dalla forma del cranio; ne è rimasta traccia nel linguaggio, quando diciamo che qualcuno ha «il bernoccolo» della musica, o della meccanica. Ma non era scienza: era, come le teorie di Wade, un'insalata di pregiudizi condita con qualche chiacchiera pseudoscientifica. In un libro a tratti esilarante, Paolo Mazzarello racconta a quali infortuni possa portare il determinismo. Cesare Lombroso, ai primi del Novecento uno degli scienziati piú famosi al mondo e propugnatore delle teorie dell'atavismo, secondo cui le tendenze criminali sono congenite e riconoscibili nella forma del cranio, richiede alla polizia parigina, all'avanguardia nell'uso delle nuove tecnologie, una raccolta di foto di donne delinquenti. Ottenute ed esaminate le foto, arriva a riconoscere in ognuna i bernoccoli che denunciano la propensione al crimine, e ne fa una pubblicazione. Solo piú tardi la polizia parigina lo informa che, per un deplorabile errore, invece delle foto di criminali gli hanno spedito foto di fruttivendole.

Cesare Lombroso e Nicholas Wade hanno in comune sia la volontà di accreditarsi come scienziati, sia una disperata allergia al metodo scientifico. Tutti gli scienziati partono da intuizioni, ma tengono ben distinte le ipotesi di lavoro dai fatti provati, e dispongono di metodi per verificare se le prime sono valide. Al contrario, i due mescolano qualunque tipo di dato o diceria o leggenda possa tornar comodo, pescando dall'antropologia e dall'economia, dalla demografia e dalla psicologia, tutto fa brodo. Nessuno dei passaggi del ragionamento viene sottoposto a verifica: quali proteine e attraverso quali reazioni, potrebbero conferire una maggiore tendenza al capitalismo o alla delinquenza? Ma se in qualche modo i pezzi della storia si agganciano l'uno all'altro, tanto basta, e pazienza se per Wade il prezzo da pagare è la riesumazione di una genetica da cavernicoli.

La genetica vera è un'altra cosa; offre meno certezze, ma produce anche meno stupidaggini. I geni contano, senza dubbio: contano e contribuiscono a dar forma a tantissimi aspetti del nostro corpo e della nostra mente, comprese con ogni probabilità le nostre facoltà intellettive. Ma oggi che il genoma viene esplorato in lungo e in largo, dobbiamo ammettere che ancora molto ci sfugge del suo funzionamento, e non si tratta solo di dettagli. Il diabete è una malattia tutto sommato semplice, eppure non siamo in grado di prevederne l'insorgenza, perché i fattori che la causano, nei geni, nella dieta e nello stile di vita, sono molti. Piú complesse del diabete sono le tante forme di cancro, per le quali i problemi genetici aperti sono tantissimi. Ci sono predisposizioni, cioè geni che aumentano o riducono il rischio di certe classi di cancro, ma faticiamo a comprendere come questi geni funzionino e perciò le nostre conoscenze al proposito sono di natura probabilistica, non deterministica. Ancora piú difficile di predire il cancro è capire le basi delle nostre facoltà piú complesse, come quelle intellettive, a produrre le quali concorrono moltissimi fattori, ereditari (due terzi dei nostri 22 000 geni svolgono un qualche ruolo nel cervello), e no, cioè legati alla storia personale, all'istruzione e all'ambiente in generale. Non brancoliamo nel buio, sono stati fatti progressi. Ma fra le nostre attuali conoscenze e quello che ci piacerebbe spiegare c'è ancora un ampio spazio vuoto. In questo vuoto si è tuffato Wade, con i suoi pregiudizi beceri e le sue spericolate congetture sulle predisposizioni africane alla violenza ed ebraiche al capitalismo: ma serve ben altro.



*Ma non sarà più un problema di linguaggio, magari di buone maniere, che di sostanza?*

No, è un problema di sostanza: continuando a pensare l'umanità in termini ottocenteschi, come un insieme di razze omogenee al loro interno e diverse fra loro, non riusciremo a comprendere la nostra diversità biologica, e quindi la nostra storia evolutiva: le vicende attraverso cui, nel corso di centomila anni, un gruppo di nomadi africani che non sapevano procurarsi il cibo se non cacciando e raccogliendo frutti e radici è arrivato a colonizzare l'intero pianeta e a coltivarlo, a mandare sonde nello spazio, a costruire metropoli e a collegarle con navi, treni e aerei, a scrivere poemi e sinfonie, a inventare la previdenza sociale, la parità fra i sessi, la scuola e la sanità pubbliche.

E poi, soprattutto, il persistere del paradigma razziale porta a progetti scientifici sbagliati. Un esempio molto chiaro viene dalla scienza che studia le nostre risposte ai farmaci, la farmacogenomica. Come tutti sanno, a certi l'aspirina fa bene, ad altri non fa niente, e ad altri ancora provoca effetti secondari indesiderati. Vale per tutti i farmaci, e dipende dalle varianti dei geni che determinano diverse tendenze a eliminare (il termine tecnico è metabolizzare) più o meno rapidamente le diverse molecole chimiche. Ogni classe di medicine ha un metabolismo diverso, e per ogni classe quelli che le eliminano più rapidamente della media non traggono beneficio dal trattamento, mentre quelli più lenti soffrono di effetti secondari dovuti all'eccessiva permanenza del farmaco nell'organismo. Le case farmaceutiche hanno speso somme enormi per individuare dosaggi specifici per il mercato europeo e quello asiatico. Attenzione, però: qui mercato vuol dire razza. L'idea funzionerebbe se tutti (o quasi) gli asiatici metabolizzassero certi farmaci alla stessa velocità, e tutti (o quasi) gli europei li metabolizzassero a una velocità diversa; ma non va così. Negli anni Novanta, farmacologi svedesi hanno misurato la velocità di metabolizzazione di due sostanze chimiche, debrisoquina e codeina, fra svedesi e cinesi. L'esperimento è semplice: si somministra una quantità fissa della sostanza a tutti i pazienti e, dopo un certo numero di ore, si misura quanta se ne trova nelle urine. Se è tanta, il soggetto l'ha metabolizzata velocemente, se è poca vuol dire che il suo metabolismo è più lento. Svedesi e cinesi differiscono nella loro velocità metabolica media, e i cinesi sono, mediamente, più rapidi degli europei. Ma il dato più importante è che in entrambe le popolazioni troviamo persone a metabolismo lentissimo, persone a metabolismo rapidissimo, e tutte le sfumature intermedie. Dunque il dosaggio giusto per cinesi o svedesi non esiste, perché, esattamente come abbiamo visto per Venter, Watson e Kim, certi cinesi assomigliano più a certi svedesi che ai loro connazionali, e lo stesso vale per gli svedesi. Ha invece senso cercare di prevedere i dosaggi migliori per ognuno di noi, cinese o svedese che sia. Insomma, la medicina razziale è una bufala mentre, anche se ci vorranno ancora anni e molte ricerche per poterla realizzare, l'alternativa c'è, ed è la medicina personalizzata.

*E quindi non si può più dire razza?*

Finché c'è libertà di parola, ognuno può dire quello che vuole. Se però vogliamo anche capirci a vicenda, ci serve un linguaggio privo, per quanto possibile, di ambiguità: e razza è una parola estremamente ambigua. Abbiamo visto come le razze biologiche nell'uomo non si riesca a definirle; storia e cronaca ci insegnano che le divisioni razziali disgregano la società e partoriscono soprusi; ed è ormai chiaro che nella ricerca biologica le categorie razziali sono un ferrovicchio. Insomma, il problema non è la parola. Comunque le chiamiamo, razze, tribù, etnie o gruppi etnici, se pensiamo che a queste parole corrisponda un insieme di individui biologicamente omogeneo siamo fuori strada: questi insiemi, nell'uomo, non esistono. È tempo di abbandonare il concetto, non di censurare la parola che da secoli lo esprime. Però le parole ci servono per comunicare, e allora meglio dire popolazione: la popolazione di Lecce sono quelli che stanno a Lecce, punto. Possono avere origini diverse, e sicuramente hanno diversi gruppi sanguigni, colori dei capelli e rischi di diabete, ma sono loro. Si può essere più precisi, parlare della popolazione di Lecce di religione cristiana ortodossa (qualcuno ce ne sarà), o di lingua greca (qualcuno ce n'è). In ogni caso, dicendo popolazione non diamo nessun giudizio su quanto simili siano fra loro i suoi membri, e quindi evitiamo l'ambiguità che razza e termini analoghi si portano dietro.

Non ci voleva poi tanto. Ci era già arrivato Charles Darwin, che è il più grande biologo mai vissuto, ma di dati biologici a disposizione ne aveva infinitamente meno di noi utenti di Google. Eppure già nel 1871, nel libro *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Darwin scrive:

L'uomo è stato studiato piú attentamente di qualsiasi altro animale, e tuttavia c'è la piú grande diversità di opinioni fra gli esperti riguardo al fatto che possa essere classificato in una sola specie o razza, o due (Virey), o tre (Jacquinot), o quattro (Kant), cinque (Blumenbach), sei (Buffon), sette (Hunter), otto (Agassiz), undici (Pickering), quindici (Bory de St-Vincent), sedici (Desmoulins), ventidue (Morton), sessanta (Crawford), o sessantatre, secondo Burke. [...] Ogni naturalista che abbia avuto la sfortuna di intraprendere la descrizione di un gruppo di organismi altamente variabili, ha incontrato casi (parlo per esperienza) precisamente simili a quello dell'uomo; e, se dotato di cautela, finirà per riunire tutte le forme che sfumano l'una nell'altra in una stessa specie, perché dirà a se stesso che non ha alcun diritto di dare nomi a oggetti che egli stesso non può definire.

Qui Darwin usa i termini specie e razza come sinonimi, a differenza di quanto facciamo oggi, ma il messaggio non potrebbe essere piú chiaro: finché daremo nomi a entità che non riusciamo a definire, cioè finché non ci sarà una definizione univoca di quante e quali siano le razze dell'uomo, la discussione sulla loro esistenza non avrà niente di scientifico. Io, che sono uno scienziato, dice Darwin, di queste cose non intendo occuparmi.

Nota.

Questo testo deriva in parte da lunghe discussioni con Massimo Pigliucci, con cui nel 2012 ho scritto un articolo dal titolo, *Human races*, pubblicato in «Current Biology», vol. XXIII, pp. R185-R187. Ogni uomo è una razza, dello scrittore e biologo mozambicano Mia Couto, è uscito in italiano nel 2008, edizioni Ibis. Un bel libro sul boicottaggio delle leggi antisegregazioniste e sul prezzo pagato perché non restassero semplici affermazioni di principio è *Freedom Riders: 1961 and the Struggle for Racial Justice*, di Raymond Arsenault (Oxford University Press, Oxford 2006).

L'articolo di Nicholas Wade, *What science says about race and genetics*, è uscito su «Time» il 9 maggio 2014, e si trova in questo sito: <http://time.com/author/nicholas-wade>. Il libro *A Troublesome Inheritance: Genes, Race and Human History*, pubblicato dalla Penguin Press nel 2014, è stato tradotto in italiano col titolo *Una scomoda eredità* da Codice nel 2015. Nella lettera al «New York Times» di 139 genetisti, compreso chi scrive (<http://cehg.stanford.edu/letter-from-population-geneticists>), uscita il 10 agosto 2014, si legge che «Wade mescola una descrizione incompleta e imprecisa delle nostre ricerche sulle differenze umane con illazioni sulla possibilità che la selezione naturale abbia prodotto su scala mondiale differenze nei valori del Quoziente d'Intelligenza, nelle istituzioni politiche e nello sviluppo economico. Rifiutiamo l'idea di Wade che i nostri risultati diano sostanza alle sue congetture. Non è vero». James Watson ha dichiarato di essere pessimista sul futuro dei paesi africani, dato che «tutte le nostre politiche si basano sull'idea che l'intelligenza degli africani sia come la nostra, mentre tutti i test dimostrano che non è così» (in Charlotte Hunt-Grubbe, *The elementary Dna of Dr Watson*, «Sunday Times», 14 ottobre 2007).

Sulle differenze fra sottospecie di scimpanzé ho fatto riferimento allo studio di J. Prado-Martinez e altri, *Great ape genetic diversity and population history*, in «Nature», vol. CDXCIX (2013), pp. 471-75. Sul tonno, invece, E. G. Gonzalez, P. Beerli e R. Zardoya (2008), *Genetic structuring and migration patterns of Atlantic bigeye tuna, *Thunnus obesus* (Lowe, 1839)*, in «BMC Evolutionary Biology», vol. VIII, p. 252.

Nonostante abbia quasi trent'anni, il libro di Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance* (Belknap Press, Cambridge, Mass. - Londra 1985), rimane secondo me la fonte migliore su concetti come specie e razza. Per una descrizione piú dettagliata della storia della classificazione razziale, rimando al mio *L'invenzione delle razze* (Bompiani, Milano 2006), e a G. Biondi e O. Rickards, *L'errore della razza* (Carocci, Roma 2011). Ho trovato la citazione di Nietzsche in A. Orsucci, *Ariani, indogermani, stirpi mediterranee: aspetti del dibattito sulle razze europee (1870-1914)*, in «Cromohs» (1998), n. 3, pp. 1-9.

L'articolo di Frank Livingstone, *On the nonexistence of human races* è uscito nel 1962 su «Current Anthropology», n. 3, pp. 279-81; Theodosius Dobzhansky ha espresso il suo dissenso nel libro *Diversità genetica e uguaglianza umana* (Einaudi, Torino 1975). Fra gli studi in cui si sono misurate le differenze fra gruppi umani, R. Lewontin, *The apportionment of human diversity*, in «Evolutionary Biology», vol. VI (1972), pp. 381-98; G. Barbujani e altri, *An apportionment of human Dna diversity*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences USA», vol. XCIV (1998), pp. 4516-19; N. A. Rosenberg e altri, *Genetic structure of human populations*, in «Science», vol. CCXCVIII (2002), pp. 2381-85. La ripartizione per continenti delle varianti del nostro Dna è in M. Jakobsson e altri, *Genotype, haplotype and copy-number variation in*

*worldwide human populations*, in «Nature» vol. CDLI (2008), pp. 998-1003; lo studio dei genomi delle razze canine è in B. M. von Holdt e altri, *Genome-wide SNP and haplotype analyses reveal a rich history underlying dog domestication*, in «Nature Genetics», vol. XXXIX (2010), pp. 1321-28, e il confronto fra i genomi di Watson, Venter e Kim è in S. M. Ahn e altri, *The first Korean genome sequence and analysis: full genome sequencing for a socio-ethnic group*, in «Genome Research», vol. XIX (2009), pp. 1622-29.

Sul colore della pelle, Nina Jablonski e George Chaplin, *The evolution of human skin coloration*, in «Journal of Human Evolution», vol. XXXIX (2000), pp. 57-106, e anche H. L. Norton e altri, *Genetic evidence for the convergent evolution of light skin in Europeans and East Asians*, in «Molecular Biology and Evolution», vol. XXIV (2007), pp. 710-22. L'articolo di Lucio Luzzatto è uscito su «Il Sole 24 Ore - Domenica24», del 10 settembre 2013, p. 26. Il confronto fra cinesi e svedesi nella capacità di metabolizzare farmaci è in I. Johansson e altri, *Genetic analysis of the interethnic difference between Chinese and Caucasians in the polymorphic metabolism of debrisoquine and codeine*, in «European Journal of Clinical Pharmacology», vol. XL (1991), n. 40, pp. 553-56.

Ho trovato la definizione di ispanici o latinos a p. 19 del libro di Nancy L. Fisher, *Cultural and Ethnic Diversity: A Guide for Genetics Professionals* (Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996). I risultati degli studi sul QI degli immigrati negli Stati Uniti sono riportati in H. H. Goddard, *Mental tests and the immigrant*, in «Journal of Delinquency», vol. II (1917), pp. 243-77, e incisivamente criticati da Stephen Jay Gould in *The Mismeasure of Man* (W. W. Norton & Company, New York 1981). La storia di come Lombroso scambiò delle fruttivendole per malviventi è nel libro di Paolo Mazzarello, *Il genio e l'alienista* (Bollati Boringhieri, Torino 2006). Il blog di Jennifer Raff, *Violent metaphors*, si trova a questo indirizzo: <http://violentmetaphors.com/>.

La citazione finale è una mia traduzione dal settimo capitolo di C. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, alle pp. 226-227 della prima edizione (John Murray, London 1871). Si può scaricarlo in pdf al sito Darwin Online: [http://darwin-online.org.uk/EditorialIntroductions/Freeman\\_TheDescentofMan.html](http://darwin-online.org.uk/EditorialIntroductions/Freeman_TheDescentofMan.html).

PIERRE TAGUIEFF

*Un fenomeno moderno di origine europea\**

Si può sostenere l'ipotesi che l'impiego della parola razzismo sia legittimo soltanto per caratterizzare un fenomeno ideologico e sociopolitico apparso in Europa e nelle Americhe in epoca moderna. Ciò significa supporre che il razzismo, nel senso stretto del termine, costituisca un fenomeno occidentale e moderno, dotato di una certa complessità. E questa la visione modernista del razzismo che noi distinguiamo dalla visione antropologica, la quale, invece, non gli riconosce un luogo di nascita storica e, in un certo senso, attribuisce il razzismo alla natura umana o alla natura della società. Si tratta della più fondamentale opposizione per ciò che concerne i diversi approcci al razzismo: se i sostenitori della modernità europeo-occidentale del razzismo possono divergere sulla datazione e l'identificazione delle sue forme originarie, essi si oppongono comunque in blocco ai partigiani dell'iscrizione del razzismo nelle attitudini e nei comportamenti primordiali dell'uomo. L'antitesi più profonda può essere enunciata nel seguente modo: coloro che pensano il razzismo come una derivazione dell'etnocentrismo o di un istinto primordiale (d'autoconservazione o d'autodifesa del gruppo), contro coloro che lo pensano come un prodotto della modernità, identificata come capitalista, individualista, egualitaria o scienziata. Secondo l'antropologo Louis Dumont, per esempio, l'apparire del razzismo presuppone la disintegrazione delle società tradizionali, fondate sul valore della gerarchia, e il dominio dei valori individualisti/egualitari: il razzismo, che si manifesta attraverso la somatizzazione e, più ampiamente, la biologizzazione delle differenze, è interpretabile come un riapparire patologico della "tendenza a gerarchizzare" in uno spazio sociale e culturale in cui gli uomini sono concepiti come "uguali e identici nella loro essenza".

Sarebbe del tutto ingenuo, e falso, supporre che il razzismo esista solo dal momento in cui è stato nominato tale — per quanto concerne la lingua francese, per esempio, è noto che il termine, nella sua accezione divenuta corrente nel corso degli anni Trenta, data all'inizio degli anni Venti. La comparsa di un termine, che in più è un termine in "-ismo", nel vocabolario generale, non costituisce un buon indicatore dell'emergere di un sistema di rappresentazioni e di credenze, come "il razzismo", la cui particolarità e di rinviare a molteplici contesti storici, all'interno dei quali designa degli atti, delle pratiche sociali, delle forme istituzionali (dal moderno schiavismo al colonialismo, dai sistemi di sfruttamento o di segregazione alle imprese di sterminio sistematico).

Nei discorsi, l'esplicito gemellaggio della "dottrina delle razze" o della "mistica delle razze" con una visione manifestamente ostile nei confronti di certe categorie razziali o razzializzate, preesisteva alla formazione del termine "razzismo" sin dal secondo terzo del XIX secolo. Il fenomeno razzismo ha preceduto il sorgere del termine che vi si riferisce esplicitamente. Quello che noi chiamiamo "razzismo" emerge, dunque, in vari modi, nella modernità, a partire dal XV e dal XVI secolo, e tali modi vanno distinti fra loro. Tuttavia, il fatto che si consideri la molteplicità delle fonti o delle origini di questo fenomeno, non significa avanzare l'ipotesi secondo cui esse si sarebbero fuse tra di loro per un processo cumulativo. Queste diverse origini del fenomeno "razzismo" hanno dato luogo a tradizioni che sono rimaste molto indipendenti le une dalle altre, prima della formazione dei sincretismi "razziologici" della seconda metà del XIX secolo, amalgami più o meno riusciti di diverse eredità politico-intellettuali. Ma il pensiero razzista come fenomeno occidentale moderno presenta comunque un'invariante: la messa in questione dell'unità del genere umano, la tendenza a concepire le varietà della specie umana, le "razze" in senso tassonomico, come delle "specie umane" distinte, cioè come delle "specie" differenti. Il vacillamento dell'evidenza d'origine biblica dell'unità dell'uomo, nell'Europa erudita del XVIII e del XIX secolo, non

---

\* Il cap. di P. Taguieff, *Il razzismo*, Raffaello Cortina, Milano 1999, pp. 16-40.

ha potuto prodursi che, da una parte, a causa della radicale naturalizzazione dello statuto della specie umana all'interno dell'ordine del vivente (e più precisamente nel regno animale) attraverso l'iscrizione dell'umano nel sistema zoologico (Linné, Buffon), e, dall'altra, a causa del progresso dell'irreligiosità, dell'ateismo e dello spirito della libera ricerca. Questa congiunzione di fattori ha prodotto l'indebolimento della tesi biblica della creazione, da parte di un Dio unico, di un'unica coppia da cui deriverebbe l'intera umanità (monogenismo). La radicalizzazione del pensiero razzista è stata, dunque, favorita dalla decristianizzazione degli spiriti, che ha trasformato in leggenda o in mito la tesi monogenista la quale dava un fondamento culturale alla visione della fraterna unità di tutti gli uomini. Allorché, secondo le classificazioni naturaliste, l'uomo si iscrive nella serie animale, la tesi poligenista può allora imporsi, per alcuni, come la nuova evidenza fondatrice, garantita dalla scienza. Pensata come differenza di natura o come diseguaglianza irrimediabile, la distinzione tra le "razze umane" diventa comunque l'argomento principale contro la tesi dell'unità, attuale o originaria, del genere umano. Alla biologizzazione si affianca la frammentazione della specie umana.

Si possono distinguere tre varianti della teoria del razzismo in quanto fenomeno moderno. In primo luogo, la *teoria modernista ristretta*, che identifica il razzismo come un immediato successore dell'attività di classificazione delle "razze umane" (distinte in base ai loro caratteri morfologici ritenuti ereditari), diffusasi nel corso del XVIII secolo; il razzismo, in questo caso, sarebbe, dunque, debitore delle tassonomie elaborate dai primi naturalisti-antropologi (Linné, Buffon, Blumenbach, Camper, ecc.). In secondo luogo, la *teoria modernista ultraristretta*, che riduce il razzismo alla dottrina esplicita del determinismo razziale delle attitudini, ossia degli atteggiamenti e dei comportamenti, la quale, da un lato, fornirebbe un fondamento scientifico alla tesi della "diseguaglianza delle razze umane", e, dall'altro, permetterebbe di trovare una chiave della storia o dell'evoluzione umana. In terzo luogo, la *teoria modernista ampia*, descrivibile a sua volta facendo riferimento a tre modelli o tipi di protorazzismo apparsi all'inizio dell'epoca moderna occidentale, in cui, nel contesto delle società fondate sulla gerarchia, le società "d'ordres", il riferimento al "sangue" o alla "razza" era inseparabile dal riferimento alla casta o alla classe. Si tratta dei tre seguenti modelli di protorazzismo: il mito del "sangue puro" nella Spagna (e nel Portogallo) del XV e del XVI secolo; le legittimazioni europee dello schiavismo e dello sfruttamento coloniale dei "popoli di colore"; la dottrina aristocratica francese che ha preso il nome di dottrina delle "due razze" (in cui "razza" significa "stirpe", "lignaggio"), per la quale tali razze erano costitutive, nel loro conflitto, della popolazione della Francia (i discendenti dei vincitori, i Franchi, incarnati dalla nobiltà, e i discendenti dei vinti, ossia i Galli o i Gallo-romani, incarnati dai plebei, dal terzo stato). Questi tre modelli di protorazzismo hanno in comune, nelle sue diverse varianti, il mito del sangue, della "purezza del sangue", il quale è inseparabile dall'ossessione della perdita della purezza attraverso i matrimoni misti o gli incroci, ritenuti fonte di impurità o di una degradazione irrimediabile. La fobia dell'incrocio delle "razze", delle stirpi o dei "ceppi", la mixofobia, costituisce il cuore del razzismo ancor prima dell'elaborazione delle classificazioni razziali (XVIII secolo) e delle concezioni razziste del mondo (XIX secolo).

#### *La teoria modernista ristretta*

Tale prospettiva considera il razzismo come immediato successore delle prime classificazioni delle "razze umane". Tra gli specialisti delle scienze sociali, sono numerosi coloro che sostengono che non ci può essere razzismo se non sulla base del moderno concetto di "razza umana", in quanto varietà della specie umana definita, nel quadro del pensiero classificatorio dei naturalisti del XVIII secolo in Europa. Si sostiene, allora, che, per evitare di cadere nell'anacronismo, non bisogna più pensare che il razzismo fosse in germe nei secoli precedenti alla formazione del concetto tassonomico di "razza umana". E si aggiunge, talvolta, non a torto, che l'emergere del razzismo, oltre all'iscrizione dell'uomo e dell'animale in una stessa classificazione — la classificazione nel sistema zoologico che toglie all'uomo il suo statuto di *imago Dei* —, presuppone la riformulazione delle classificazioni antropologiche che si compie sotto l'impulso della teoria darwiniana, che conduce, nell'ultimo terzo del XIX secolo, all'instaurarsi di una nuova evidenza suffragata

dalla scienza: la correlazione tra i caratteri fisici e i caratteri mentali, ritenuti fissi ed ereditari, e, più in generale, l'intreccio tra il biologico e il culturale. Si giunge, così, a una naturalizzazione delle differenze tra gli esseri umani. L'equazione "una razza-una civiltà" (molto prima della formula "una razza-una cultura") comincia a circolare nel cielo delle evidenze erudite. Le differenze tra le civiltà o le culture vengono percepite come differenze naturali, all'interno di sistemi di classificazione che identificano gli esseri in base al genere, alla specie e alla varietà (equivalenti alla razza o a una suddivisione di quest'ultima).

La migliore esemplificazione di questa naturalizzazione scientifica dell'uomo che, integrato nel regno animale e considerate come una specie naturale tra le altre perde o tende a perdere il suo statuto di eccezione, si può trovare nel *Sistema della natura* (1735) di Carl von Linné (1707-1778), il quale, nella seconda edizione del suo libro, del 1758, espone un sistema di classificazione in cui il genere Homo, appartenendo all'ordine dei Primati (degli Anthropomorpha), viene posto in cima al regno animale e, nello stesso tempo, suddiviso in specie e varietà. Nel genere Homo, Linné distingue due specie: l'uomo diurno (*Homo sapiens*) e l'uomo notturno (*Homo troglodytus*). Il *Troglodita* (derivato dalla mitologia antica) sembra designare l'orangutan ("uomo delle foreste" in malese), o *Homo sylvestris*. L'illusione classificatoria persisterà: per diversi decenni, fino verso il 1830-1831, verranno pubblicate delle classificazioni delle "razze umane" che faranno riferimento agli orangutan (e, in modo generale, alle grandi scimmie).

Quanto alla specie *Homo sapiens*, essa viene sud-divisa da Linné in sei varietà "diurne". Da una parte, l'*Homo ferus*: o uomo selvaggio ("muto, quadrupede, villosa"), e l'*Homo monstrosus* o uomo teratologico, mostruosi (l'insieme delle forme devianti). Dall'altra, le quattro varietà d'uomini, diciamo "normali", identificabili innanzitutto dal colore della pelle: l'uomo europeo (bianco), l'uomo americano (rosso), l'uomo asiatico (giallastro) e l'uomo africano (nero). In questa descrizione delle varietà umane, Linné mescola i caratteri fisici, mentali, sociali e culturali.

L'attribuzione alla "razza negra" dell'"apatia" o della "pigrizia" come uno dei suoi caratteri fissi ed ereditari, viene così elevata a una forma di verità ritenuta scientifica. Dopo essersi fissate in pregiudizi razziali, le accuse che i coloni e i missionari rivolgevano ai neri, nelle società schiavistiche del XVII e del XVIII secolo, diventano caratteristiche scientificamente provate. Infatti, i tentativi di resistenza che gli schiavi neri avevano opposto al sistema disciplinare dei loro padroni bianchi, erano stati interpretati da quest'ultimi come prove d'indolenza, di pigrizia, di stupidità e di perfidia naturali. Nelle caratterizzazioni razziali si ritrova dunque, del tutto o in parte, l'immagine negativa dello schiavo nero. Nel XIX secolo, eminenti naturalisti, come Louis Agassiz o Karl Vogt, riconosceranno che tale attribuzione è fondata sulla descrizione oggettiva dei fenomeni umani. Il pregiudizio persiste, dunque, persino tra la comunità degli scienziati.

Queste classificazioni delle razze umane che ricorrono a diversi criteri (somatici, geografici, psicologici, culturali, e soprattutto linguistici e religiosi) sono classificazioni gerarchiche, le quali collocano ogni "varietà" o "razza" a un preciso rango definito in base a una scala di valori, che va dal mostro, dall'orangutan e dal selvaggio, al bianco europeo, passando per gli ottentotti, i lapponi e i neri africani.

Nelle loro classificazioni, i successori di Linné crederanno così di aver individuato il posto dell'africano nella lunga ininterrotta catena degli esseri creati dalla Natura: i neri, posti all'ultimo gradino della gerarchia degli esseri umani "normali", formano l'anello intermedio tra le grandi scimmie e la razza bianca. Coloro che si trovano al rango più basso della scala, in virtù di un'inferiorità ereditaria, devono dunque essere considerati come imperfettibili, posti al di fuori della storia del progresso umano, al di fuori della "civiltà". Tale classificazione produce, dunque, degli "irrecuperabili" e nello stesso tempo legittima il loro statuto (quello di sottouomini). L'inferiorità della sottoumanità è irreversibile, irrimediabile. Da tale rigida categorizzazione derivano delle logiche d'esclusione: gli inferiori, catturati nelle categorie della classificazione scientifica, non possono più sperare di essere liberati dal loro abbassamento, né essi stessi migliorare la loro natura subumana.

Se il nero viene posto al gradino più basso della scala degli esseri umani, il bianco si colloca in cima ad essa. Arthur Gobineau (1816-1882), per esempio, pensa che la generale superiorità degli europei o dei rappresentanti della "razza bianca" sia provata "dalla loro superiorità per quanto concerne la bellezza, la

giusta proporzione dei membri, la regolarità dei tratti del volto”. La bellezza dell'apparenza fisica viene percepita come un segno d'elezione: i migliori esseri umani, coloro che sono considerati come maggiormente atti alla civiltà, sono necessariamente i più belli. La forza, l'intelligenza e la bellezza sono per così dire monopolizzate dalla “razza bianca”.

L'argomentazione estetica, del resto, era corrente sin dalla fine del XVIII secolo. Christoph Meiners, per esempio, nella sua opera *Abbozzo di una storia dell'umanità*, apparsa in tedesco nel 1785, proponeva la classificazione più semplice delle razze umane, ridotte a due categorie di ordine estetico: da una parte, la “bella”, ossia la razza bianca; dall'altra, la “brutta”, ossia tutti gli altri.

Nella sua *Dissertazione*, tradotta e pubblicata a Utrecht nel 1791, Petrus Camper, l'inventore dell'“angolo facciale”, crede di poter classificare le razze umane in base a misure anatomiche, che a suo avviso forniscono un criterio estetico sicuro (di “bellezza comparativa”), e di dimostrare così la superiorità degli europei bianchi (“ il più bel prodotto della razza umana”). Nel 1799, nel suo libro di “storia naturale” in cui difende la tesi poligenista, il chirurgo inglese Charles White, nella sua classificazione delle specie, privilegia a sua volta il criterio estetico, per cui salendo i gradini della sua scala, si passa dagli animali inferiori alle scimmie e da queste agli europei bianchi, collocati al vertice della creazione. Conclude che per ciò che riguarda “la struttura e l'economia corporee, il nero è più vicino alla scimmia dell'europeo”.

#### *La teoria modernista ultraristretta*

Tra i sostenitori della teoria moderna ristretta, alcuni autori, come Michael Banton o Claude Lévi-Strauss, sono più esigenti, e permettono che si parli di “razzismo” in senso stretto solo nel caso in cui sia reperibile l'affermazione di un rapporto causale tra razza e cultura, razza e civiltà, razza e intelligenza. Il razzismo si definisce, allora, come una teoria, oggi rifiutata come pseudoscientifica, stabilita sulla base del determinismo biologico delle attitudini, degli atteggiamenti o delle disposizioni, caratteristiche del tratto ereditario di ogni razza umana. È il principio “una razza-una civiltà” (o meglio, una costellazione di attitudini di civilizzazione). Nel corso del XIX secolo, infatti, il termine razza, senza perdere il suo senso di “stirpe”, viene ridefinito dagli antropologi e dagli etnologi, e inteso come se designasse principalmente un insieme, ritenuto tipico, di differenze morfologiche postulate come ereditarie, messe in correlazione con le differenze mentali e morali. La “razza”, come gruppo umano particolare e naturale, viene definita contemporaneamente in base a un'origine e a una forma, nel quadro di un determinismo ereditario delle caratteristiche specifiche. L'unità del genere umano si trova, così, ad essere messa in questione, ossia negata.

Chiameremo tale concezione la teoria ultraristretta del razzismo, che riduce quest'ultimo alle teorizzazioni “scientifiche” della razza e alle loro conclusioni normative, osservabili nel XIX secolo e durante la prima metà del XX secolo. Il razzismo viene dunque iscritto in una cronologia breve.

In tale prospettiva, il termine “razzismo” viene usato solo per rinviare alle dottrine e alle pratiche che si riferiscono esplicitamente a quelle teorie antropologiche, che pretendono di essere scientifiche, delineatesi alla fine del XVIII secolo e sviluppatasi nel corso del XIX. Va da sé, allora, che il pensiero razzista — inteso come ciò che le dottrine razziste hanno in comune — può essere ridotto a un nucleo duro, l'assioma della disegualianza delle razze umane, e che le pratiche razziste sono delle semplici applicazioni sociopolitiche delle dottrine razziste, tutte pratiche che implicano il principio di un trattamento diseguale o di discriminazione, secondo dei criteri variabili (che variano in base alle scale gerarchiche postulate tra le razze umane). In breve, il razzismo è fondamentalmente non egualitario, e un determinismo biologico e nello stesso tempo un non egualitarismo teorico e pratico, che pretende di fondarsi su un nuovo principio di autorità: la conoscenza scientifica. Lo dimostrano bene nella seconda metà del XIX secolo il razzialismo\* di Gobineau e il razzialismo evoluzionista (Haeckel, Le Bon, Vacher de Lapouge), il quale prende a prestito termini e nozioni dalla teoria darwiniana. Il razzismo appare allora come un prodotto della secolarizzazione, come un fenomeno generato dalla modernità scientifica e irreligiosa. La sua norma fondamentale è la seguente: dal momento che gli uomini sono di valore ineguale a causa della loro naturale appartenenza a delle razze di valore ineguale (più o meno “evolute”) devono essere trattati in modo ineguale. Bisogna notare che il postulato fondamentale del razzismo classico,

l'equivalenza tra razza e cultura (o l'equazione "una razza-una cultura"), viene empiricamente rifiutato, anche nel caso in cui si supponga l'esistenza delle "razze umane", grazie al duplice fatto messo in luce da Claude Levi-Strauss, nel suo libro *Razza e storia* del 1952, al fine di stabilire l'irriducibilità della diversità culturale alla diversità biologica: "Sono molte più le culture umane che le razze umane, le prime, infatti, sono migliaia e le seconde solo poche: due culture elaborate da uomini appartenenti alla stessa razza possono differire in eguale misura, o in misura maggiore, di due culture proprie a dei gruppi razzialmente distanti".

### *La teoria modernista ampia*

Nel quadro della teoria della modernità del razzismo, viene fatto notare che alcune figure di quest'ultimo sono apparse indipendentemente dalle classificazioni naturaliste delle "razze umane" e prima di esse. Queste forme prerazziali del razzismo, se vengono riconosciute come tali, portano ad allargare la teoria modernista: da un lato, riconoscendole come oggetto tutti quei modi di esclusione che fanno intervenire il "sangue", l'eredità o il colore della pelle nel quadro dei contesti culturali che, a partire dalla metà del XV secolo sino all'inizio del XVIII, hanno preceduto l'epoca del pensiero classificatorio; dall'altro, ponendo in primo piano il problema delle relazioni tra pratiche sociali di esclusione (segregazione, discriminazione) o di dominio (colonialismo, schiavismo) e le configurazioni ideologiche che legittimano tali pratiche. Queste forme prerazziali di razzismo rientrano in ciò che chiameremo il "protorazzismo" moderno, e funzionano sulla base di un piccolo numero di ideologismi: il mito del "sangue puro" e la correlativa ossessione di un'"impurezza del sangue"; la convinzione di una naturale inferiorità di alcuni gruppi percepiti come infra-umani, a causa dei loro costumi giudicati "selvaggi" e "barbari", o anche in virtù del colore della loro pelle (neri d'Africa, indiani d'America); la visione, nella dottrina aristocratica francese cosiddetta delle "due razze", di una differenza gerarchica tra stirpi distinte e opposte tra loro in base alle loro qualità ereditarie, da cui consegue l'idea di una fatale "lotta" tra i nobili, discendenti dagli antenati vincitori, e gli altri, così come la prescrizione di evitare ogni "incrocio" affinché il sangue "chiaro e puro", proprio ai gentiluomini, non sia alterato da un sangue "vile e abietto", quello dei plebei discendenti dai vinti.

*L'invenzione iberica del "sangue puro"* può essere considerata come il primo tipo di protorazzismo occidentale. Essa appare alla svolta tra il XV e il XVI secolo nella penisola iberica (Spagna e Portogallo), in breve, nel Secolo d'oro spagnolo, in cui l'impresa generale di un'ortodossia religiosa orientata, nel suo universalismo, alla conversione dei non-credenti, non ha affatto impedito l'istituirsì di "statuti di purezza del sangue" (*estatutos de limpieza de sangre*) volti a impedire innanzitutto l'accesso degli ebrei convertiti al cristianesimo, dei *conversos*, alle cariche, privilegi e onori pubblici.

Questi "statuti" di esclusione erano rivolti, in teoria, tanto contro i discendenti degli ebrei quanto contro quelli dei mori, ma sono stati rigidamente applicati unicamente contro i giudeo-cristiani. Questi "statuti" hanno permesso di mantenere un sistema di *discriminazione* e di *segregazione*, che escludeva i discendenti, anche lontani, degli ebrei convertiti, dal "sangue impuro", dalla maggior parte delle cariche pubbliche, dai collegi universitari, dalle confraternite, dai capitoli, ecc. La rappresentazione del "nuovo cristiano" o *converso* è razzializzata, nel senso che essa giunge al punto di far rientrare in questa categoria qualsiasi individuo che abbia un antenato ebreo (o moro). Il criterio della "purezza del sangue" diventa più importante di quello della purezza della fede. Viene così a costituirsi un mito del "sangue puro", indipendentemente dal campo religioso in cui il concetto di "purezza" era stato elaborato. L'origine impura viene ritenuta ereditaria.

Si tratta dunque di un protorazzismo in cui il mito del "sangue puro" costituisce il nucleo ideologico, e che funziona al servizio degli interessi della casta dirigente, che mira a preservare i suoi privilegi in una società cattolico-monarchica. Il fatto importante è che, in tal modo, a partire dalla seconda metà del XV secolo (il primo "statuto" viene adottato nel 1449), si sia fondata una legislazione discriminatoria non più sulla purezza della fede ma sulla "purezza del sangue". Tali "statuti" hanno eretto una barriera razziale ante litteram (prima della costituzione del concetto classificatorio di "razza"): il



“sangue”, lungi dall’essere una metafora ornamentale, aveva a che fare con dei caratteri ereditari; l’impurezza o la purezza del “sangue” era pensata come una qualità gerarchicamente trasmissibile, tanto per via maschile che per via femminile. E la conversione religiosa non poteva cambiare nulla. Si può dunque formulare l’ipotesi che si tratti qui della prima attestazione storica di un “antisemitismo” razziale, politicamente funzionale, o di un “prerazzismo” antiebraico distinto dall’antigiudaismo cristiano tradizionale, ereditato dai Padri della Chiesa. Tale ipotesi permette di mettere in dubbio la tesi fondamentale della teoria modernista ristretta del razzismo: né la definizione tassonomica della nozione di “razza umana”, né le classificazioni gerarchiche delle “razze” appaiono più come i presupposti epistemologici del razzismo, inteso contemporaneamente come dottrina e come pratica sociopolitica.

I due principali tratti del protorazzismo iberico sono i seguenti: innanzitutto, una visione fondamentalmente negativa, ossia ripulsiva, degli ebrei (demonizzati, criminalizzati o bestializzati); in seguito, e soprattutto, la tesi secondo cui i difetti o i vizi attribuiti agli ebrei sono permanenti, consustanziali alla loro natura pensata come invariabile, trasmessi cioè ereditariamente come una vergognosa e incancellabile macchia. I discendenti degli ebrei sono dei *maculados* (macchiati, impuri), perché il loro sangue contiene un’impurezza (*mancha*) o una “macchia” (*macula*) indelebile; essi sono intrinsecamente “impuri” (*impuros*). È quanto le inchieste genealogiche, cosiddette di “*limpieza*”, che assumeranno un’importanza sempre maggiore nel corso del XVI e del XVII secolo, dovevano stabilire. Alla fine del XVI secolo, a un candidato che chiede una dignità si richiede abitualmente una *limpieza de sangre de tiempo immemorial* (una purezza di sangue da tempo immemore), e una minima diceria contraria basta a colpirlo come indegno. Basta solo il sospetto di impurezza per infangare l’intera stirpe, per farle perdere l’onore, in virtù di una “fatale correlazione” tra la “purezza del sangue” e l’onore, il quale è a sua volta fondato sulla fama (reputazione). Si dà così via libera alla calunnia e alle false accuse.

Delineando una dottrina della predestinazione biologica, Juan Escobar Del Corro, nella sua difesa degli statuti di “purezza del sangue” apparsa nel 1637, afferma che il feto eredita alcune qualità morali dai genitori nel momento del concepimento, e che, di conseguenza, il fatto che un unico membro della famiglia commetta un peccato significa che nelle vene dell’intera famiglia scorre sangue impuro. Quanto alla scelta delle nutrici per allattare i figli dei re e dei principi, precisa Francisco De Torrejoncillo nel 1691, essa deve essere accorta e dirigersi verso persone che non siano “persone infette” (*personas infectas*), bisogna dunque assicurarsi attraverso delle minuziose inchieste genealogiche che esse siano “cristiane di antica data” e non delle nuove convertite dal “sangue infetto”, che non potranno che dare un “vile latte ebreo” generando, così, “inclinazioni perverse”. La trasmissione della “macchia” avviene dunque anche attraverso il latte delle nutrici.

I pregiudizi e gli stereotipi antiebraici, fusi ora nel quadro di una dottrina prescientifica della trasmissione ereditaria in base all’opposizione tra il puro e l’impuro, sono stati, dunque, “razzializzati” senza fare riferimento ai fenotipi, all’apparenza fisica tipica degli ebrei rispetto a quella dei “vecchi cristiani”. Il tema dell’ebreo invisibile e mascherato (nuovo convertito) sorge, così, proprio nello stesso tempo in cui si attua un *bricolage* intellettuale sulla questione della trasmissione dei vizi e delle virtù nella stirpe. La funzione sociale di questa dottrina protorazzista e quella di legittimare la marginalizzazione di una parte della popolazione non in base (e con il pretesto) del colore della pelle, affatto visibile, ma a causa di una natura malvagia, invisibile, nascosta, e, quindi, da smascherare. Di qui, il particolare stile dell’antisemitismo attivo, miscuglio di un sospetto permanente e di una costante vigilanza, in netto contrasto con quello delle dottrine protorazziste dello schiavismo moderno: la pratica del “pregiudizio del colore” non implica, infatti, una continua indagine. Bisognerà attendere la comparsa di una popolazione di meticci bianchi/neri nelle Antille e nelle due Americhe, per ritrovare un equivalente dell’ossessione dell’“impurezza” negli atteggiamenti mixofobi dei razzisti bianchi, convinti che “un po’ di sangue nero” sia sufficiente a “macchiare” irrimediabilmente l’intera stirpe.

Tra la meta del XV secolo e l’inizio del XVIII, in una parte dell’Europa (Spagna, Portogallo) viene dunque a costituirsi una visione razzista di tipo manicheo (“noi i puri 2161’qu loro gli impuri”) affiancata da pratiche di esclusione. Questa prima o emergente forma di antisemitismo razziale (più esattamente: di

giudeofobia razzializzata) si è trasformata in un'invalicabile frontiera posta dinanzi alla conversione religiosa. Siamo dunque in grado di identificare un criterio pratico del razzismo, anche nei suoi effetti: esso istituisce le categorie di inconvertibili e di inassimilabili, condanna, senza esclusione, tutti coloro che vengono considerati come rappresentanti di un gruppo "impuro" a essere rifiutati dal gruppo "puro", erige una barriera assoluta tra "Noi" e "gli Altri". Così, il sorgere di un protorazzismo antiebraico segna i limiti dell'assimilazione sociale e culturale operata, in linea di principio, dalla conversione, forma storica di assimilazione e di acculturazione. Il protorazzismo iberico avrebbe creato, dunque, degli inassimilabili, sulla scia, per così dire, dell'esclusivismo religioso che aveva contemporaneamente prodotto delle persone atte ad essere espulse e delle persone atte ad essere convertite.

Il fatto è che la conversione non ha messo fine alle discriminazioni e che, in modo ancor più significativo, il sospetto "razziale" ha comportato lo scacco della conversione come modo di integrazione sociale e di normalizzazione culturale. Un ebreo battezzato resta un ebreo, ossia un "figlio di Satana". L'eredità satanica che la tradizione cristiana ha imputato agli ebrei che rifiutavano il nuovo patto viene, così, estesa agli stessi ebrei convertiti. È il trionfo del pensiero essenzialistico: nel protorazzismo iberico si può riconoscere tanto "l'essenzializzazione somatico-biologica del diverso" quanto "la pratica della marginalizzazione che assume il segno della permanenza", aspetti, questi, che contraddistinguono ogni forma di razzismo. Inoltre, l'istituzionalizzazione del mito della "purezza del sangue", in quanto metodo di selezione sociale, ha costituito un terreno favorevole al riciclaggio dei pregiudizi e degli stereotipi antiebraici d'origine medioevale (sobillatori, predatori, traditori, cospiratori). E dal momento che la natura degli ebrei viene pensata come totalmente e irrimediabilmente corrotta, si suppone che essi siano inconvertibili, e, quindi, sempre falsamente convertiti. Questa essenziale corruzione li rende imperfettibili, per usare il linguaggio dei Lumi, che contribuirà a sua volta a ritradurre la dottrina religiosa della predestinazione e della dannazione eterna in una teoria biologizzante della fatalità dei caratteri ereditari.

Non occorre, forse, precisare che la dottrina della "*limpieza de sangre*" è in assoluta opposizione con l'universalismo cristiano espresso nella tesi dell'unità di tutti gli uomini in Cristo, dottrina enunciata in un famoso passo dell'Epistola ai Galati (III, 27-28) di san Paolo: "Tutti voi [...] poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù". Il che ci porta a reinterpretare globalmente la comparsa del protorazzismo antiebraico prima dell'epoca della secolarizzazione, in una società strutturata in base al modello gerarchico tradizionale e alle norme della cultura cristiana. Proprio questo contesto, caratterizzato dall'ambivalenza degli atteggiamenti cristiani nei confronti degli ebrei, ha imposto dei limiti alle passioni antiebraiche. Se dunque la secolarizzazione non ha creato l'antisemitismo razziale moderno, contrariamente alla tesi avanzata da alcuni sostenitori della teoria ristretta, il processo di secolarizzazione ha tuttavia "liberato" l'immaginario razzista dagli interdetti religiosi che ne limitavano lo sviluppo, e, soprattutto, ha favorito la comparsa di una stretta alternativa: espulsione o sterminio. La secolarizzazione ha "contribuito a erodere gli interdetti che il cristianesimo, nella sua profonda ambivalenza rispetto all'ebraismo, era riuscito a imporre alla sua ostilità nei confronti degli ebrei". Comunque sia, la comparsa del protorazzismo antiebraico, che ha preceduto di quasi due secoli l'apparizione delle prime classificazioni sistematiche delle "razze umane", sembra un elemento in grado di contestare la principale tesi della teoria modernista ristretta.

La considerazione del *razzismo schiavista e antinegrista*, così come quella del razzismo aristocratico alla francese, fornisce degli argomenti che vanno nella stessa direzione. Li incontriamo soprattutto negli autori che situano l'inizio del pensiero razzista nell'epoca della scoperta dell'America, e, più precisamente, in America Latina, con l'introduzione delle nuove forme di schiavitù nelle Antille, lo sfruttamento degli indiani e dei neri africani, e la comparsa dei meticci nella società coloniale. Il protorazzismo occidentale e, in questo caso, il razzismo coloniale e schiavista, strutturato in base alla relazione tra dominanti e dominati, o in base al rapporto padroni/schiavi. La tesi della superiorità razziale dei conquistatori si fonda innanzitutto sull'interpretazione delle particolarità culturali dei dominati, particolarità più o meno

immaginarie: l'idolatria, il cannibalismo e la resistenza al cristianesimo. In secondo luogo, essa si fonda sul fatto che il criterio della "purezza del sangue" viene esteso ai meticci, poiché tale criterio permette di giustificare la stigmatizzazione e la discriminazione dei meticci bianchi/neri o dei bianchi/indiani. La formulazione normativa del pregiudizio razziale ci viene fornita da un passo di un'ordinanza reale contro i negri ribelli, che porta la data del 24 aprile 1545: "[...] poiché i neri sono persone che necessitano di grandi punizioni e di soggezione". I neri sono pensati come privi di libero arbitrio, privi della disposizione all'autodeterminazione e all'autonomia.

Anche il razzismo Coloniale del XVI e del XVII secolo ha, quindi, preceduto il periodo durante il quale si è installato il pensiero tipologico, e i suoi ideatori non hanno avuto bisogno di ricorrere alla scienza per sacralizzare le differenze gerarchiche tra le "razze", che facevano riferimento a delle eredità di gruppo assunte come destini.

La tesi di Eric Williams, divenuta ormai classica, sostiene che la schiavitù è stata all'origine del razzismo, dal momento che quest'ultimo è nato dalle esigenze economiche delle piantagioni. In tale prospettiva, il "pregiudizio del colore" viene spiegato secondo un modello funzionalista: la sua funzione è di legittimare una modalità di sfruttamento che presuppone un sistema di dominio reso naturale dal pregiudizio razziale. La condizione servile si assomma, per così dire, alla segregazione legata al colore.

Ma tale modello interpretativo non porta affatto a negare l'esistenza di pregiudizi europei contro gli africani neri prima della comparsa dello schiavismo nel Nuovo Mondo, pregiudizi antinegristi in seguito rafforzati, legittimati e resi coerenti in un'ideologia dal loro stesso funzionamento nel quadro dell'ipersfruttamento capitalistico della manodopera "di colore". Eric Williams, prima di Oliver C. Cox (1948), ha formulato la semplice ipotesi secondo cui lo sfruttamento razziale, nei sistemi schiavistici, è innanzitutto uno sfruttamento economico, e l'inferiorizzazione dei neri è una variante della proletarianizzazione dei lavoratori. La sua tesi pone l'accento sulla ricerca di una manodopera poco costosa e docile, totalmente sottomessa, nel quadro della logica del capitalismo. Il risultato dell'interazione tra il pregiudizio e la razionalità economica fu la comparsa di un "ordine sociorazziale", in cui la segmentazione razziale (bianchi/neri) si intrecciava con la stratificazione socioeconomica (padroni liberi/lavoratori schiavi). Le relazioni tra padroni e schiavi, all'interno di quest'ordine schiavista razzializzato, verranno regolamentate dal Codice nero, promulgato dall'amministrazione regia nel 1685 (riguardante soprattutto le Antille e la Guiana) e ripreso e rafforzato, in seguito, nel codice del 1724 (riguardante la Luisiana). Nell'articolo 6 della versione del 1724 il Codice nero introduce l'esplicita condanna dei matrimoni interrazziali. Nelle colonie, la paura che la società bianca sia sommersa dal moltiplicarsi dei meticci, continuerà a intensificarsi nel corso del XVIII secolo, mentre la rappresentazione del meticcio come "un prodotto mostruoso della natura" diventerà abituale. L'immaginario razzista, fondato sulla "macchia" ereditaria come incancellabile impurezza e strutturato sull'evidenza della invalicabile barriera del colore, viene espresso con grande chiarezza in un editto del Ministro della Marina del re Luigi XV, datato 13 ottobre 1766, in risposta a una domanda del governatore della Caienna: "Tutti i negri sono stati portati nelle colonie come schiavi; la schiavitù ha impresso un'indelebile macchia sulla loro posterità; e, di conseguenza, i loro discendenti non possono mai appartenere alla classe dei bianchi. Se in futuro essi venissero considerati bianchi, potrebbero pretendere gli stessi posti e la stessa dignità, il che sarebbe del tutto contrario alle costituzioni delle colonie". L'equazione reversibile "schiavo=nero" era diventata una verità data, certa e legittima.

Nella società schiavista è venuta dunque a costituirsi una barriera di razza o una *linea di colore* (*color line*) che stabilisce una divisione binaria tra due categorie: i bianchi ("puri" da ogni "contaminazione" di "sangue nero"), e tutti gli altri (i neri e tutte le varietà di meticci bianchi/neri, di "mulatti", a loro volta gerarchizzati in base alle loro più piccole differenze). Moreau de Saint-Méry dà una testimonianza di come la linea di colore faccia ormai parte del senso comune: "L'opinione [...] vuole, di conseguenza, che una linea prolungata all'infinito separi l'intera discendenza bianca dall'altra". La fobia della macchia e dell'impurezza si esprime nelle ossessioni genealogiche, motivate dall'indiscernibilità tra i fenotipi dei bianchi "puri" e di certi meticci dalla pelle particolarmente "chiara". Il sospetto di

un'ascendenza mista e la fonte delle inchieste genealogiche che, nella seconda metà del XVIII secolo, devono provare la "purezza" delle origini europee.

La teoria modernista ampia sembra dunque più conforme alla realtà storica. All'origine del razzismo moderno non c'è, quindi, il sapere scientifico moderno, nella sua componente tassonomica e metrica, sebbene esso abbia fornito al razzismo una copertura scientifica, e abbia contribuito, nel XIX secolo, a legittimarlo e a diffonderne gli ideologismi.

II parte  
Etnocentrismo e relativismo

# FRANCESCO REMOTTI

## Etnocentrismo<sup>1</sup>

sommario: 1. Definizione. 2. Forme ed esempi. 3. 'Noi-centrismo'. 4. Liberazione o convivenza; condanna o rivalutazione. Bibliografia.

### 1. Definizione

“Etnocentrismo è il termine tecnico che designa una concezione per la quale il proprio gruppo è considerato il centro di ogni cosa, e tutti gli altri sono classificati e valutati in rapporto a esso” - così si esprimeva William Graham Sumner all'inizio del Novecento (v. Sumner, 1906; tr. it., p. 17). Etnocentrismo è dunque in primo luogo un atteggiamento valutativo - che può esprimersi sia in giudizi sia in azioni - secondo il quale i criteri, i principi, i valori, le norme della cultura di un determinato gruppo sociale, etnicamente connotato, sono considerati dai suoi membri come qualitativamente più appropriati e umanamente autentici rispetto ai costumi di altri gruppi. Volendo dare una definizione più accurata, si potrà notare che se l'etnocentrismo implica un qualche confronto tra gruppi o culture diversi, tuttavia esso non consiste di solito in una valutazione meditata delle differenze culturali tra i vari gruppi umani e poi nel privilegiamento conclusivo della propria cultura. Per etnocentrismo s'intende, al contrario, un atteggiamento pregiudiziale, caratterizzato da: a) una differenziazione qualitativa (non meramente quantitativa) tra la cultura di appartenenza e quella degli altri gruppi; b) una rivendicazione più o meno accentuata, esplicita e convinta delle qualità autenticamente umane della propria cultura; c) una classificazione-relegazione degli altri in un'unica categoria, o in un numero molto ristretto di categorie, a cui non si riconoscono gli attributi che caratterizzano la vera umanità.

In vista di una definizione più analitica è opportuno precisare che il termine etno-centrismo è composto da due elementi semantici fondamentali: etnicità e centralità. Al di là del dato linguistico, l'elemento della centralità appare del tutto evidente non appena si tenga conto della forte asimmetria (un vero e proprio sbilanciamento) che caratterizza la classificazione antropologica implicata da ogni forma di etnocentrismo: al centro la propria cultura, ai margini quelle delle altre società. Inoltre, mentre risultano molto marcate le linee di separazione tra la propria società e quelle altrui, appaiono sfocate o inesistenti le potenziali differenziazioni tra queste ultime. Per quanto rozza possa essere, si tratta pur sempre di una classificazione antropologica. L'etnocentrismo si presenta infatti come un modo di classificare - e quindi di ordinare e organizzare concettualmente - l'universo dei gruppi umani (di cui una data società è in qualche modo a conoscenza), non già attraverso una distribuzione di caratteristiche diverse e tuttavia ugualmente umane tra le varie categorie, bensì mediante un addensamento (una concentrazione) delle caratteristiche propriamente umane nella categoria di 'centro', e un'attribuzione di caratteri meno umani, se non addirittura disumani (animaleschi, per esempio), alle categorie marginali. Nel suo significato più pregnante l'etnocentrismo si presenta allora non tanto come una classificazione di umanità (di varie forme di umanità), ma piuttosto come una 'valutazione di umanità': più precisamente come un'autoattribuzione, come una rivendicazione spesso esclusiva di umanità.

Chi compie questa rivendicazione di umanità? La risposta a questa domanda introduce l'elemento semantico dell'etnicità. Nel linguaggio corrente, oltre che in quello delle scienze sociali, l'uso del termine etnocentrismo non comporta un riferimento necessario all'esistenza di etnie: si parla di atteggiamento etnocentrico in riferimento a gruppi per un verso più piccoli e per l'altro più vasti delle etnie tradizionalmente intese, o comunque eterogenei rispetto a esse. Potremmo però sfruttare il riferimento

---

1 F. Remotti, *Etnocentrismo*, in *Enciclopedia delle scienze sociali* (1993), Treccani, Roma; online: [Etnocentrismo](#).

generico all'etnicità, contenuto nel termine etnocentrismo, per evidenziare come la rivendicazione di umanità venga spesso operata da un gruppo più o meno vasto, coincidente con un'area di interazione, di scambio e di identificazione, ai confini della quale si diradano e svaniscono le specifiche caratteristiche di umanità attraverso le quali il gruppo si autodefinisce. Non ci vuole molto per identificare queste caratteristiche specifiche di umanità con i 'costumi' che rendono un gruppo relativamente omogeneo - sotto il profilo culturale e linguistico - e che sono, nello stesso tempo, condizioni e prodotti delle interazioni in cui esso si realizza. Un gruppo siffatto, coincidente con un'area di interazione sociale sufficientemente regolata e caratterizzato da una riconoscibile omogeneità culturale e linguistica, tale da suggerire quanto meno l'idea di confini culturali (non necessariamente geografici né politici) che ne garantiscano l'identità, è ciò che di solito s'intende per etnia (v. Van den Berghe, 1978, p. 158). Il concetto di etnocentrismo è connesso con questo modello di etnia. E, per concludere il nostro tentativo di definizione, è indispensabile sottolineare l'incidenza dell'idea di confini. Tanto l'etnia, quanto l'etnocentrismo, si fondano sul principio di una distinzione radicale e qualitativa tra un mondo interno e un mondo esterno. Non per nulla Sumner, il quale per primo ha elaborato il concetto di etnocentrismo, ha proposto le nozioni di in-group (gruppo interno) e di out-group (gruppo esterno), sostenendo che la costituzione di una comunità comporta inesorabilmente questa distinzione e demarcazione di confini. Per Sumner l'interno è caratterizzato da cameratismo, fratellanza, pace, solidarietà, mentre i rapporti con esterno implicano atteggiamenti di odio, disprezzo, competizione, bellicosità. Non si può dare - secondo Sumner - un in-group senza un out-group, un 'interno' senza un 'esterno'; e questa distinzione (che è pure inscindibilità) determina una 'visione del mondo' la quale pone il proprio gruppo al 'centro' dell'universo, mentre "tutti gli altri sono classificati e valutati in rapporto a esso" (v. Sumner, 1906; tr. it., p. 17).

## 2. Forme ed esempi

Per quanto concerne esempi di etnocentrismo, vi è soltanto l'imbarazzo della scelta. Sotto questo profilo si rivela perciò molto utile la trattazione di Vittorio Lanternari (v., 1983), dedicata alla "morfologia degli etnocentrismi". Miti antropogonici (mediante cui si spiega l'origine dell'umanità e nel contempo si dà conto della propria superiorità), autodenominazioni etniche (il cui significato, come nel caso dell'eschimese Inuit, coincide con 'gli uomini'), nomi affibbiati alle popolazioni vicine (contenenti molto spesso significati spregiativi: gli Inuit, gli 'uomini', sono chiamati dagli Algonchini 'mangiatori di carne cruda', da cui il termine 'eschimese'), rituali specifici (come la circoncisione), tabù particolari (attinenti spesso alla sfera dell'alimentazione, come per esempio il divieto di mangiare carne di maiale) sono mezzi ed espedienti attraverso cui di solito prendono forma gli atteggiamenti etnocentrici.

Dato che gli atteggiamenti etnocentrici implicano pur sempre una 'visione del mondo' (Sumner), ovvero un qualche modello di classificazione antropologica (v. cap. 1), è possibile reperire a questo livello alcune forme fondamentali. Etnocentrismo indica un 'centro' (un punto o un luogo) in uno spazio concettualizzato, entro cui si dispongono, oltre al gruppo centrale, le altre categorie di umanità che fanno da contorno. L'esistenza mentale di un centro e di categorie marginali implica a sua volta la nozione di distanza rispetto al centro. Quali sono i rapporti che intercorrono (o si ritiene che intercorrano) tra il gruppo di centro e i gruppi marginali? Possiamo ipotizzare che le forme di etnocentrismo si costruiscano utilizzando gli elementi qui elencati: centro, categorie di vicini/lontani, distanze, modalità di rapporti. Uno dei modelli più ricorrenti è uno schema a cerchi concentrici. Lo troviamo, per esempio, nella descrizione erodotea dell'etnocentrismo dei Persiani. Ritenendo di essere "di gran lunga i migliori degli uomini" (Storie, I, 134, 2), essi pongono se stessi al centro e gli altri popoli via via a distanze sempre maggiori, in quanto condividono in decrescente gli attributi della loro vera e autentica umanità. Questo sistema di cerchi concentrici - secondo cui i gruppi-di-altri (gli out-groups, secondo Sumner) si collocano in categorie di maggiore/minore vicinanza rispetto al centro, e quindi di maggiore/minore umanità - assume un significato di ordine generale nell'analisi delle varie forme di etnocentrismo fatta dall'antropologo inglese Edmund Leach (v., 1978, p. 958). Esso risulta del tutto palese in società

stratificate, dove la costruzione di un palazzo regale nel centro geometrico di una città vuole rappresentare la centralità cosmica di coloro che vi abitano. Uno schema a cerchi concentrici è presente, per esempio, in Jean de La Bruyère, allorché egli considera nella del XVII secolo i rapporti di priorità culturale tra il principe (al centro), la corte, la città, il popolo: ognuna di queste categorie trae il proprio senso da quella precedente, di cui rappresenta soltanto un riflesso o una diminuzione (v. Todorov, 1989, pp. 23-25). Questo schema concentrico - ci avverte però Leach - è presente anche in società di ben più modeste dimensioni, nelle quali ogni singolo individuo s'identifica in primo luogo con la cerchia dei parenti più stretti che lo attorniano (i consanguinei). È questo il cerchio dell'umanità più autentica; al di là di esso vi sono coloro con cui 'noi' ci sposiamo: "sono esseri umani [...] e tuttavia essi non sono interamente come noi" (v. Leach, 1978, p. 957). Vi è poi un terzo cerchio, costituito da "estranei e stranieri", che si collocano ancora in una categoria - sia pure più lontana - di umanità, a causa della somiglianza dei loro costumi con i 'nostri'. "Ma al di là di questi [...] ci sono persone ancora più estranee, le quali [...] stanno oltre i confini dell'umanità": sono 'selvaggi', identificati con animali feroci, collocati nella natura (ibid., p. 958). Un modello concentrico è inoltre reperibile - secondo Harbsmeier (v., 1985, p. 292) - nella geografia classica araba, la quale divideva il mondo in sette zone climatiche, di cui la quarta, posta al centro, coincideva con la cultura araba, culla della vera religione. Ma una variante ancor più significativa di modello concentrico ci è data dalla cultura cinese e in particolare dall'idea di Regno di Mezzo. A differenza degli antichi Greci - precisa Harbsmeier (ibid., p. 295) - i Cinesi erano piuttosto restii a elaborare una categoria comprensiva di tutti i non cinesi: le differenze tra i vari tipi di barbari erano ai loro occhi più importanti di ciò che avrebbe potuto accomunarli. Si riteneva così che il Regno di Mezzo fosse circondato non già semplicemente da barbari, bensì da "una varietà di tribù e di regni più o meno lontani nello spazio dal centro costituito dal Regno di Mezzo": i vari tipi di barbari risultavano classificati e definiti dalla distanza rispetto al centro e dalla direzione che si doveva prendere a partire dal centro stesso. "I popoli del mondo erano così rappresentati in quadrangoli concentrici, che suddividevano schematicamente l'umanità in nove categorie: il Regno di Mezzo (ovvero le nove province) e gli otto tipi di barbari, 'selvaggi' e 'domestici', 'crudi' e 'cotti', a sud, nord, est e ovest rispetto al centro". Non si tratta però soltanto di cerchi o di quadrangoli concentrici. Analizzando il pensiero dell'Europa medievale, Harbsmeier fa emergere infatti una sorta di triangolo cosmologico, alla cui base troviamo l'opposizione (spaziale e paradigmatica) tra 'cristiani' e 'miscredenti' (musulmani) e alla sommità la 'Terra Santa', termine di una relazione storica, temporale, sintagmatica. La , la Terra Santa, è un "centro fuori da qui", lontano dal 'qui' della Cristianità - secondo l'espressione di Victor Turner (v., 1973; v. Turner e Turner, 1978) -, e questa lontananza spaziale del proprio 'centro' rispetto al 'qui', questo carattere maggiormente "allocentrico" (Todorov) del triangolo cosmologico europeo, non soltanto sollecita una maggiore apertura verso l'alterità (ciò che si trova 'fuori' o 'al di là'), ma conferisce anche un carattere di temporalizzazione in gran parte sconosciuto - secondo Harbsmeier - alle altre 'visioni del mondo'. L'incremento della temporalizzazione, l'abbandono dei concetti spaziali dell'alterità e anzi la "totale temporalizzazione delle categorie e dei concetti dell'alterità" sono i fattori che - secondo Harbsmeier (v., 1985, p. 306), il quale qui si riferisce a Koselleck (v., 1979) - rendono peculiare lo schema cosmologico della società europea moderna.

Non soltanto dunque cerchi, quadrangoli e triangoli, ma anche il tempo rientra tra gli elementi attraverso i quali gli etnocentrismi prendono forma. Le filosofie della storia elaborate dal pensiero europeo sono particolarmente significative al riguardo: l'altra' umanità viene classificata e valutata -entro uno schema temporale unitario - in termini di distanza/vicinanza culturale rispetto alle comuni origini, da un lato, e alle più recenti acquisizioni della civiltà moderna dall'altro (v. Lévi-Strauss, 1952; tr. it., p. 107). Ma si tratta ancora di etnocentrismo? di quest'ultimo - si è detto (v. cap. 1) - è una valutazione approssimativa e qualitativa degli altri, fondata sull'impiego di un numero molto ristretto di categorie dell'alterità. Ebbene, vediamo l'analisi a cui Carl E. Pletsch (citato da Harbsmeier: v., 1985, p. 305) sottopone la nozione di Terzo Mondo, affiorata negli anni cinquanta e impiegata tuttora nella classificazione dell'umanità da parte di giornalisti, politici, economisti e di gran parte dell'opinione pubblica. L'intero



pianeta risulta diviso secondo categorie molto approssimative: in primo luogo vi è l'opposizione fra 'tradizionale' e 'moderno', e quest'ultimo è poi suddiviso in mondo 'libero' e mondo 'comunista'. Il significato di questi termini dipende - sostiene Pletsch (v., 1981, p. 573) - non già dall'osservazione di elementi descrittivi della realtà, bensì dalla loro "reciproca opposizione". Il Terzo Mondo è "il mondo della tradizione, della cultura, della religione, dell'irrazionalità, del sottosviluppo, del sovrappopolamento, del caos politico e così via"; il secondo mondo appartiene alla modernità, ma in modo imperfetto: il suo carattere autoritario, repressivo e inefficiente fa ritenere che sia razionale soltanto entro centri limiti; il primo mondo è invece "puramente moderno", dominato dai valori della libertà, della scienza e dell'utilitarismo individuale, dell'efficienza tecnologica e della democrazia politica: "in breve, una società naturale, resa libera dai vincoli della religione e dell'ideologia".

Come si sa, questa visione del mondo è stata superata dai fatti: il secondo mondo si è in gran parte dissolto e sembra voler combattere una battaglia per non rifluire in ciò che un tempo era il 'terzo' mondo e agganciarsi decisamente alla modernità. È venuto meno il triangolo; sussiste invece - ancor più semplificatrice - un'opposizione binaria. La stessa situazione economica, politica e sociale dell'Italia contemporanea viene spesso valutata nei termini di quest'opposizione dicotomica tra i due mondi - quello della modernità e dell'efficienza tecnologica e quello della corruzione e del degrado - con una connotazione spaziale che permane, nonostante tutta la temporalizzazione moderna (Harbsmeier): il Nord del mondo (o l'Occidente) ricco, libero, aperto al futuro, e il Sud (o il resto del mondo) impigliato nei suoi etnicismi, oltre che soverchiato dalla sua fame e dal suo degrado. Dov'è l'etnocentrismo: nelle aree dominate dalle forme tradizionali di convivenza (tribalismi) o anche in questa suddivisione semplificatrice del mondo?

### 3. 'Noi-centrismo'

Quando si forniscono casi ed esempi di etnocentrismo, è inevitabile che insorga un senso di complicazione e quasi di confusione. Leggiamo in Lanternari (v., 1983, p. 129): "Come risulta dagli esempi riportati, non si può parlare di etnocentrismo come d'un fenomeno unitario e semplice. Esso abbraccia una quantità di atteggiamenti [...] estremamente eterogenei". In effetti, si va dai miti antropogonici e dai nomi etnici alle separazioni castali in India o in Burundi, dalle scelte alimentari allo sterminio degli Ebrei, dai condizionamenti culturali dei sistemi conoscitivi alla filosofia della storia di Hegel o di Croce. Questo effetto di complicazione e di confusione è in primo luogo determinato dalla pressoché inesauribile molteplicità di soggetti che elaborano le varie forme di etnocentrismo. Come si è visto, non sono soltanto le etnie, o i gruppi etnici tradizionalmente intesi, a essere portatori di atteggiamenti 'etno'-centrici. Anche all'interno delle società assistiamo a divisioni - come per esempio quelle di classi o di caste - non semplicemente funzionali, ma tali da comportare una rivendicazione di umanità e un correlativo atteggiamento di separazione (di esclusione, di allontanamento o di ripulsa). Atteggiamenti abbastanza simili si determinano del resto in relazione ad altri criteri di divisione sociale, come per esempio il sesso e l'età. In numerose società riscontriamo infatti una decisa rivendicazione di umanità (l'autentica umanità) da parte dei maschi nei confronti delle femmine e degli adulti nei confronti dei giovani, con conseguente separazione (e degradazione nella scala dei valori) delle donne e dei bambini. Quando si applica la nozione di etnocentrismo a fenomeni di questo genere, si avverte probabilmente l'inadeguatezza del termine: si tratta di un suo uso metaforico, dato che in questi casi non è l'etnia in quanto tale a proporsi come centro. E nemmeno - a rigore - è un gruppo etnico il soggetto di etnocentrismi religiosi, come la storia del Cristianesimo o dell'Islam abbondantemente dimostrano.

L'esito di queste riflessioni potrebbe allora essere così formulato. Per un verso si osserva il riemergere di aspetti molto simili in contesti del tutto eterogenei, aspetti che possono essere sintetizzati in questo modo: a) rivendicazione di umanità da parte di un qualche gruppo; b) separazione nei confronti di 'altri', portatori di forme inferiori di umanità. Per un altro verso si nota che sono estremamente diversi ed eterogenei i soggetti che compiono le operazioni a (rivendicazione) e b (separazione). In ogni caso i

soggetti non coincidono necessariamente ed esclusivamente con gruppi etnici. Se questa è la situazione, si potrebbe pensare di riservare il termine etnocentrismo agli atteggiamenti di rivendicazione/separazione i cui attori siano gruppi etnici e di coniare altri termini in relazione a soggetti differenti. Ma, a parte la difficoltà d'inventare una serie di termini nuovi e plausibili (sesso-centrismo? età-centrismo? religione-centrismo?), questa soluzione in realtà elude quello che probabilmente si può considerare il problema di fondo dell'etnocentrismo - ossia il soggetto etnocentrista -, risolto il quale si può forse affrontare con maggiore lucidità il problema delle sue cause. Si è visto che sono diversissimi i soggetti che manifestano atteggiamenti 'etno'-centrici (anche in senso metaforico), ovvero coloro che compiono normalmente, o possono compiere in determinate circostanze, le operazioni di rivendicazione/separazione. È possibile unificare in un'unica categoria questa enorme molteplicità di soggetti? Si ritiene che la risposta possa essere positiva, anche se forse ciò che si propone non è esattamente una categoria, quanto piuttosto un punto di riferimento imprescindibile e molto spesso celato dall'uso frequentissimo che se ne fa in tutte le lingue e in tutte le occasioni. Si tratta della parola 'noi', la quale già compare in posizione chiave nell'analisi dell'etnocentrismo elaborata da Sumner. Egli infatti impiega esplicitamente l'espressione "gruppo-di-noi" (we-group), in contrapposizione a "gruppi-di-altri" (others-groups: v. Sumner, 1906, pp. 12-13; tr. it., p. 16), assegnando proprio al "gruppo-di-noi" la capacità di dar luogo per un verso al massimo di solidarietà interna e per l'altro all'etnocentrismo, ovvero alla separazione nei confronti degli altri, che può andare dal semplice allontanamento o rifiuto di contatto alla soppressione e al massacro.

Nella sua indagine sugli etnocentrismi Leach utilizza in modo programmatico (pur senza mai citare Sumner) il concetto "gruppo-di-noi", e le espressioni *tatou nga* ("noi, Tikopia") da parte degli abitanti di questa piccola isola della occidentale (v. Firth, 1936), così come *anhte Jinghpaw ni* ("noi, Jinghpaw") da parte di questa popolazione della Birmania settentrionale (v. Leach, 1954) risultano quasi emblematiche (v. Leach, 1978, p. 961). Leach connette organicamente al 'noi' la rivendicazione di umanità. Chi possiede la vera umanità? Chi sono i veri uomini? "Le sole persone a proposito delle quali possiamo essere sicuri sono quelle a contatto di gomito, la 'gente come noi'. 'Noi', in ogni caso, siamo sicuramente uomini, 'noi' siamo esseri umani" (ibid., pp. 960-961). Anche per Leach il 'noi-centrismo' (così potremmo decidere di chiamarlo) è più fondamentale dell'etnocentrismo. La fonte degli atteggiamenti di distruzione degli altri - egli sostiene (p. 964) - "non è necessariamente 'etnocentrica', nel senso vero e proprio; i 'noi' che son pronti a distruggere gli 'altri', sotto pretesto della loro non-umanità, non sempre rivendicano d'essere discendenti di un antenato comune o i destinatari, ispirati da Dio, d'una rivelazione celeste". Per Leach vi è però qualcosa di più fondamentale ancora del 'noi-centrismo'. Per Leach il 'noi' - con le sue rivendicazioni di umanità e le sue esigenze di separazione e di identificazione - non è altro che un prolungamento o una dilatazione dell'ego. La definizione di etnocentrismo che egli elabora in via preliminare è sintomatica sotto questo aspetto: egli dichiara di intendere l'etnocentrismo "come riferito a tutti quegli ambiti di estensione dell'egocentrismo nei quali il 'noi' tende a sostituire l'io' come centro di autoidentificazione" (p. 955). L'etnocentrismo va dunque inteso soprattutto come un 'noi-centrismo' (ammesso che Leach avrebbe accettato questa espressione), e sotto questa forma si presenta come "una universale caratteristica umana" o come qualcosa che, pur non essendo innato, è "molto essenziale" (p. 969). Ma le ragioni profonde della sua universalità risiedono non già nel fatto che "ogni società umana" costituisce sempre "un gruppo-di-noi di qualche genere" (p. 964), bensì nel fatto che esso "è soltanto un'estensione dell'egocentrismo che si trova alle autentiche radici della coscienza umana" (p. 969). Con questo radicamento in una sfera psico-biologica (pre-sociale e pre-storica), Leach finisce con il considerare l'etnocentrismo come un atteggiamento forse controllabile, ma anche, nella sostanza, inestirpabile.

#### 4. Liberazione o convivenza; condanna o rivalutazione

L'etnocentrismo è sempre stato descritto in termini critici, come causa di una serie di fenomeni spesso esecrabili. L'etnocentrismo si configura infatti composto: a) dalla solidarietà interna a un 'noi', sostenuta dalla convinzione di rappresentare la vera e autentica umanità; b) dalla separazione spesso conflittuale -

esplicita o latente - nei confronti degli 'altri', motivata dal grado inferiore della loro umanità. È possibile liberarsi dall'etnocentrismo? La cultura moderna ha perlopiù ritenuto che una delle acquisizioni della modernità consista appunto nella liberazione dall'etnocentrismo, dal suo oscurantismo e dalle sue atrocità. Il passaggio dalle società tradizionali alla società moderna coinciderebbe infatti con la transizione da società chiuse, dominate da costumi particolari, caratterizzate da un orizzonte di 'noi' molto ristretto e quindi generatrici di etnocentrismo, a società aperte, libere, critiche, disponibili al mutamento indotto dalla ragione o dall'esperienza (v. Popper, 1945; v. Horton, 1967). Nelle società aperte l'etnocentrismo non solo è condannabile, ma sarebbe un controsenso: la ragione invece dei costumi, la scienza in luogo dei miti, le leggi naturali al posto delle tradizioni sono i fattori che provocherebbero la distruzione dell'etnocentrismo.

Proprio questa concezione modernista, la quale attribuisce agli 'altri' l'etnocentrismo, pensando di esserne 'noi moderni' del tutto liberi, si rivela però essa stessa etnocentrica (divide il mondo in poche, rozze categorie di umanità superiore e inferiore, sfruttando l'attribuzione di etnocentrismo) ed è anzi, per certi aspetti, la fonte stessa dell'etnocentrismo. C'è da chiedersi infatti se l'etnocentrismo, inteso come atteggiamento che le società tradizionali assumerebbero a causa del carattere chiuso della loro cultura, non sia la proiezione sugli altri di un'ombra da noi prodotta, il risvolto negativo sugli altri dell'immagine che abbiamo di 'noi' stessi, cioè di una società svincolata dai costumi e dalle tradizioni, una società libera e 'naturale' (v. Pletsch, 1981, p. 573; v. Remotti, 1990, p. 243): essendo noi 'aperti' e 'razionali', gli altri saranno 'chiusi' ed 'etnocentrici'.

Si pongono a questo punto due domande.

A. La prima concerne la natura della 'ragione', a cui spesso la nostra società ha fatto appello per rivendicare la propria 'naturalità', ovvero la libertà dai costumi, dalle tradizioni e dall'etnocentrismo. La ragione è davvero una forma di pensiero 'naturale', garante dell'universalità, al quale si può accedere spezzando l'accerchiamento dei costumi, oppure la ragione è intrisa di costumi ed è stata soltanto un mezzo per rivendicare l'universalità di "credenze particolari" (v. , 1979, p. 349)? Il dibattito che si è svolto negli ultimi decenni tra filosofi, sociologi e antropologi concerne esattamente il rapporto tra ragione e costumi, l'assorbimento della prima nell'area dei costumi oppure la capacità della ragione di sottrarsi alla loro presa (v. Wilson, 1970; v. Horton e Finnegan, 1973; v. Hollis e Lukes, 1982; v. Overing, 1985). La valutazione dell'etnocentrismo dipende dall'incisività del 'noi' nella formazione del pensiero (e di quella forma di pensiero a cui diamo il nome di ragione). Se "il pensiero umano è profondamente sociale: nelle sue origini, nelle sue funzioni, nelle sue forme, nelle sue applicazioni", se "alla base il pensare è un'attività pubblica", se "il suo habitat naturale è il cortile di casa, la piazza del mercato e quella del municipio" (v. Geertz, 1973; tr. it., p. 337), come anche i "fori" e le "agorà della vita moderna", i "villaggi intellettuali" o le "comunità accademiche [...] pressappoco altrettanto chiuse [...] della maggior parte dei villaggi di contadini" (v. Geertz, 1983; tr. it., pp. 193 e 199), allora l'etnocentrismo - o noi-centrismo - non è soltanto inevitabile (come per Leach), ma assume una funzione e un valore positivi e insostituibili. In fondo, di questa dipendenza vitale dell'uomo dalla cultura particolare in cui si foggia, e quindi della centralità funzionale che ogni singola cultura finisce per acquisire, i Giavanesi - sostiene Geertz (v., 1973; tr. it., pp. 95-96) - dimostrano di essere più consapevoli degli stessi antropologi proprio quando affermano (etnocentricamente): "Essere umani è essere giavanesi", non un qualsiasi uomo, ma un tipo particolare di uomo, che parla in un certo modo, preferisce certi cibi, sente certe emozioni.

La prospettiva di Geertz, avvalendosi della filosofia di , di G.H. Mead, di e del secondo Wittgenstein per sostenere la tesi della natura sociale del pensiero, non può non tradursi in una rivalutazione dell'etnocentrismo in termini di centralità di un qualche 'noi': i 'noi' risultano prioritari nell'organizzazione del pensiero e della vita; essi praticamente coincidono con le 'forme di vita' nei cui limiti - secondo Wittgenstein - si esaurisce il valore della verità e del pensiero. Rivalutando l'etnocentrismo, la prospettiva Wittgenstein-Geertz finisce con l'estendere l'etnocentrismo anche a noi: etnocentrici non sono soltanto gli altri, etnocentrici siamo pure noi (le comunità accademiche chiuse

quanto i villaggi di contadini). È il 'noi' in quanto tale (non importa se nostro o degli altri) a essere autocentrico.

B. Ma gli 'altri' - le società che continuiamo a definire tradizionali, che riteniamo dominate dalle tradizioni e dai costumi - sono davvero sempre mondi 'chiusi'? Ricerche antropologiche recenti hanno posto in luce le 'aperture', le disponibilità al mutamento, alle innovazioni, ai contatti e agli scambi, come testimoniano l'orientamento mentale degli Amerindi nei confronti degli invasori europei (v. Lévi-Strauss, 1991) o l'apertura degli Africani verso il Cristianesimo e l'Islam (v. Goody, 1975). Nel rapporto tra conquistatori europei e Amerindi o tra missionari cristiani e tribù africane chi si è rivelato più etnocentrico? Del resto, non è significativo che in "una società particolarmente arcaica", quale quella dei Walbiri del Territorio del Nord in Australia, si mescolino atteggiamenti di disprezzo verso gli altri "con atteggiamenti opposti, di apertura e comunicazione, per esempio sul piano rituale e matrimoniale" (v. Lanternari, 1983, p. 15; v. Meggitt, *Desert...*, 1965)? I 'noi' - anche i 'noi' degli 'altri' - non sono mai sempre e del tutto chiusi in se stessi, autocentrici. Come abbiamo argomentato nel cap. 3, è probabilmente opportuno sostituire la nozione di etnocentrismo con quella di noi-centrismo (o meglio, considerare la prima come una variante della seconda). Ma è allora indispensabile dar luogo a una vera e propria antropologia del 'noi', la quale ponga in luce il suo carattere situazionale, oltre che fondamentale, elabori una tipologia dei vari 'noi', e soprattutto faccia intravedere come i 'noi' siano fatti non soltanto di identità, ma di identità e di alterità insieme, come siano attraversati da correnti di alterità (dall'esogamia ai commerci, dall'antropofagia alla stessa antropologia), come chiusura e apertura, 'noi-centrismo' e 'allocentrismo' si combinino in modi vari, complessi e problematici per dare forma a, e nello stesso tempo alimentare, aree di comunicazione e di scambio.

Due tendenze, provenienti da versanti originariamente opposti, hanno dunque smantellato la distinzione fondamentale espressa dalla formula: 'noi (moderni, aperti, affrancati dalle oscurità dell'etnocentrismo) // gli altri (tradizionali, chiusi, etnocentrici)' - formula di produzione dell'idea di etnocentrismo come schema di vita e di pensiero peculiare degli 'altri', ovvero formula di proiezione sugli altri del nostro etnocentrismo. Sul versante della riflessione sulla modernità (sul "noi moderni": v. De Martino, 1973<sup>3</sup>, p. 198) si è fatto sempre più strada il riconoscimento di 'tradizioni', di 'costumi', di 'comunità' - con l'effetto inevitabile di ottundimento e di chiusura - persino nei luoghi deputati all'esercizio più libero e 'naturale' della ragione, come la filosofia e la scienza: valgano per tutti i nomi di Ludwig Wittgenstein (v., 1953) e di Thomas Kuhn (v., 1962). I paradigmi scientifici rappresentano chiusure non soltanto inevitabili, ma anche proficue (Kuhn), e - sostiene Lévi-Strauss (v., 1983; tr. it., p. 29) - "ogni creazione vera implica una certa sordità al richiamo di altri valori, che può giungere fino al loro rifiuto o addirittura alla loro negazione". Sul versante dello studio degli altri, tradizionalmente intesi come immersi nelle loro tradizioni, obnubilati dai loro costumi, incapsulati in sistemi chiusi, assistiamo invece, in modo simmetrico e opposto, alla scoperta delle loro 'aperture' e delle loro innovazioni, del carattere fluido e pluralistico delle situazioni sociali in cui vivono (v. Van den Berghe, 1973, pp. 967-970). Mentre su un versante (filosofia della scienza moderna) emergono nozioni come forme di vita e paradigma, con i caratteri di chiusura che esse comportano, sull'altro entrano in crisi o tendono a scomparire nella descrizione degli 'altri' concetti sociologici 'chiusi' come sistema, struttura, organizzazione sociale, o la stessa nozione di 'etnie', intese come realtà naturali dai "confini nitidi" (v. Leach, 1989, p. 140), a cui si è sempre rifatta l'idea di 'etno'-centrismo.

In sintesi.

1) L'etnocentrismo è stato (e può essere tuttora) un espediente per dividere l'umanità in due tipi fondamentali: società tradizionali, etnocentriche, e società moderne, tendenzialmente acentriche (oppure - v. De Martino, 1977, pp. 396-397 - gli 'altri', invariabilmente accecati dal loro "etnocentrismo dogmatico", e 'noi', in grado al contrario di esibire un "etnocentrismo critico"); in questa fase, l'etnocentrismo risulta collegato alla nozione di etnia come mondo sociale chiuso, dai confini nitidi.

2) Come rivendicazione di umanità, l'etnocentrismo si trova collegato a molte altre forme rivendicatorie, in cui però il riferimento al gruppo etnico non appare decisivo o rilevante.

3) Emerge, come punto di riferimento, il concetto situazionale di 'noi' e l'etnocentrismo si configura come una variante del 'noi-centrismo'.

4) Staccato dal riferimento esclusivo al mondo chiuso delle etnie, utilizzato per descrivere atteggiamenti di chiusura e di difesa dell'identità riscontrabili nei più vari contesti, l'etnocentrismo (o noi-centrismo) appare come un atteggiamento inevitabile, da comprendere, tollerare, controllare, anziché condannare aprioristicamente.

5) Quando poi ci si spinge a sostenere il carattere pubblico del pensiero e la dipendenza degli esseri umani dalla cultura particolare in cui si foggiano, l'etnocentrismo (noi-centrismo) assume persino aspetti positivi e costitutivi.

6) Le riflessioni sulla formazione dei 'noi' presso gli altri consentono però di porre in luce la coesistenzialità di identità (chiusura, noi-centrismo) e di alterità (apertura, allocentrismo).

7) Da ciò si evince l'inadeguatezza di una prospettiva esclusivamente noi-centrica, la quale insista soltanto sugli aspetti e sui problemi dell'identità, tralasciando quelli altrettanto importanti dell'alterità.

8) A differenza di Geertz, che scegliendo una prospettiva prevalentemente noi-centrica predilige la tesi dei Giavanesi ("essere umani è essere giavanesi"), si può proporre come conclusiva e paradigmatica la duplicità di atteggiamenti dei Walbiri, i quali - come ogni società fa o è costretta a fare - mescolano noi-centrismo e allocentrismo, affermando per un verso la propria unicità, identità, superiorità e ricercando, per l'altro verso, l'apporto insostituibile e determinante dell'alterità (come è confermato pure dai Mae Enga della Nuova Guinea, quando dichiarano: "Noi sposiamo i nostri nemici"; v. Meggitt, *The lineage...*, 1965).

9) È importante la prospettiva noi-centrica, perché in essa si colloca l'etnocentrismo, con le sue virtù e con i suoi misfatti; ma è assolutamente indispensabile considerare insieme la prospettiva opposta (allocentrica), quella mediante cui i 'noi' interagiscono con gli 'altri' e, spesso per faccende molto vitali, ne dipendono. (V. anche [Relativismo culturale](#)).

## bibliografia

De Martino, E., *Il mondo magico* (1948), 1973<sup>3</sup>.

De Martino, E., *La fine del mondo*, Torino 1977.

Firth, R., *We, the Tikopia*, London 1936 (tr. it.: *Noi, Tikopia*, -Bari 1976).

Geertz, C., *The interpretation of cultures*, 1973 (tr. it.: *Interpretazione di culture*, Bologna 1987).

Geertz, C., *Local knowledge*, New York 1983 (tr. it.: *Antropologia interpretativa*, Bologna 1988).

Goody, J., *Religion, social change and the sociology of conversion*, in *Changing social structure in*, London 1975, pp. 91-117.

Harbsmeier, M., *On travel accounts and cosmological strategies*, in "Ethnos", 1985, XVIII, 3-4, pp. 273-312.

Hollis, M., Lukes, S. (a cura di), *Rationality and relativism*, Oxford 1982.

Horton, R., *African traditional thought and Western society*, in "Africa", 1967, XXXVII, 1, pp. 50-71; 2, pp. 155-187.

Horton, R., Finnegan, R. (a cura di), *Modes of thought*, London 1973.

Koselleck, R., *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M. 1979, pp. 211-259 (tr. it. in *Futuro passato*, 1986).

Kuhn, T., *The structure of scientific revolutions*, 1962 (tr. it.: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1969).

Lanternari, V., *L'incivilimento dei 'barbari'*, Bari 1983.

Leach, E., *Political systems of highland Burma*, London 1954 (tr. it.: *Sistemi politici birmani*, 1979).

Leach, E., *Etnocentrismi*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. V, Torino 1978, pp. 955-970.

Leach, E., *Etnografia tribale: passato, presente, futuro*, in *Antropologia: tendenze contemporanee. Scritti in onore di* (a cura di A. Marazzi), Milano 1989, pp. 125-143.

Lévi-Strauss, C., *Race et histoire*, Paris 1952 (tr. it.: *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino 1967).

- Lévi-Strauss, C., *Le regard éloigné*, Paris 1983 (tr. it.: *Lo sguardo da lontano*, Torino 1984).
- Lévi-Strauss, C., *Histoire de lynx*, Paris 1991.
- Meggitt, M.J., *Desert people: a study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Chicago 1965. Meggitt, M.J., *The lineage system of the Mae-Enga of New Guinea*, New York 1965.
- Overing, J. (a cura di), *Reason and morality*, London 1985.
- Pletsch, C.E., *The three worlds, or the division of social scientific labor ca. 1950-1975*, in "Comparative studies in society and history", 1981, XXIII, 4, pp. 565-590.
- Popper, K., *The open society and its enemies*, 2 voll., London 1945 (tr. it.: *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Roma 1966).
- Remotti, F., *Noi, primitivi*, Torino 1990.
- Sumner, W.G., *Folkways*, New York 1906 (tr. it.: *Costumi di gruppo*, Milano 1962).
- Todorov, T., *Nous et les autres*, Paris 1989 (tr. it.: *Noi e gli altri*, Torino 1991).
- Turner, V., *The center out there: pilgrim's goal*, in "History of religions", 1973, XII, pp. 191-230.
- Turner, V., Turner, E., *Image and pilgrimage in Christian culture*, Oxford 1978.
- Van den Berghe, P., *Pluralism*, in *Handbook of social and cultural anthropology* (a cura di J.J. Honigmann), Chicago 1973, pp. 959-977.
- Van den Berghe, P., *Man in society: a biosocial view*, New York 1978.
- Viano, C. A., *La ragione, l'abbondanza e la credenza*, in *Crisi della ragione* (a cura di A. Gargani), Torino 1979, pp. 305-366.
- Wilson, B., *Rationality*, Oxford 1970.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953 (tr. it.: *Ricerche filosofiche*, Torino 1980).

# FRANCESCO REMOTTI

## Relativismo culturale<sup>2</sup>

sommario: 1. Le ragioni del relativismo. 2. Rischi del relativismo. 3. Oltre il relativismo. Bibliografia.

### 1. Le ragioni del relativismo

Il relativismo culturale è una modalità di confronto con la variabilità e la molteplicità di costumi, culture, lingue, società. Di fronte alla molteplicità l'atteggiamento relativistico è incline a riconoscerne le ragioni, ad affermarne non solo l'esistenza, ma anche l'incidenza e la significatività. Un ottimo esempio di atteggiamento relativistico è contenuto nelle Storie di (III, 38), là dove egli racconta l'esperimento culturale di Dario, il re dei Persiani. Posti a confronto Greci e indiani Callati, Dario chiede loro a quale prezzo sarebbero disposti a rinunciare ai loro rispettivi costumi funerari (quello di bruciare i cadaveri da parte dei Greci e quello di divorare il corpo dei genitori defunti da parte degli indiani Callati), ricevendone in entrambi i casi una risposta non solo negativa, ma indignata: agli occhi dei Greci è repellente mangiare i cadaveri; ma agli occhi dei Callati è altrettanto obbrobrioso bruciarli. In tema di trattamento dei cadaveri sono molte le soluzioni possibili o i modelli culturali adottati: due di questi vengono messi a confronto da Dario, e altri si possono ovviamente immaginare o constatare. L'atteggiamento relativistico è quello per il quale perde senso la questione di quale sia il costume 'migliore' (cremazione o endocannibalismo, nel caso affrontato da Dario): il giudizio su ciò che è 'migliore' viene infatti già espresso dagli individui che adottano i costumi della propria cultura; e non è pensabile un'istanza superiore alle singole società. "Il costume (nomos) è sovrano di tutte le cose" - così infatti Erodoto conclude il brano ora citato dell'esperimento comparativo di Dario.

Se il relativismo consiste in un forte riconoscimento della molteplicità culturale, esso si traduce inevitabilmente in un altrettanto forte riconoscimento dell'incidenza dei costumi (o della cultura) nell'organizzazione della vita e della società umana. Alla base del relativismo vi è una profonda diffidenza nei confronti dell'universalità di strutture psichiche o mentali - di ordine naturale - che accomunerebbero tutti gli uomini. Il relativismo non nega che esistano strutture di tal genere; ritiene tuttavia che esse rappresentino una componente per così dire minoritaria nell'organizzazione umana: più importante appare invece la dimensione culturale, con la sua inevitabile variabilità, per cui ciò che contraddistingue l'uomo nella sua vera essenza sarebbe proprio questa variabilità, anziché l'uniformità di leggi o strutture naturali. "Le leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura - sosteneva Michel de Montaigne nella seconda metà del Cinquecento - nascono dalla consuetudine (coustume)", aggiungendo che "le idee comuni che vediamo aver credito attorno a noi" assumono ai nostri occhi la sembianza di leggi "generalì e naturali" (v. Montaigne, 1580; tr. it., p. 150). Come si vede, il relativismo di Montaigne non si limita ad asserire la variabilità delle 'leggi della coscienza' e neppure ad affermare la loro origine eminentemente culturale; esso comporta anche una teoria che svela il processo di naturalizzazione a cui tali leggi sono sottoposte. Gli uomini aderiscono a norme o leggi 'culturali', che ricevono dalle loro tradizioni e che in definitiva essi si fabbricano con la loro cultura (i costumi); ma per dare a esse consistenza e una sorta di indiscutibilità le trasformano ideologicamente in leggi 'generalì e naturali', come se, anziché provenire dalla cultura, provenissero dalla natura. La forza di una strategia come quella esemplificata da Montaigne - qui assunto come autore paradigmatico per il relativismo delle scienze sociali del Novecento (v. Geertz, 1984; v. Todorov, 1989; v. Remotti, 1990) - consiste nel tentativo di rendere conto degli atteggiamenti antirelativistici, di spiegare come possa nascere l'antirelativismo e come questo sia insito in ogni cultura.

---

2 F. Remotti, *Relativismo culturale*, in *Enciclopedia delle scienze sociali* (1997), Treccani, Roma; online: [Relativismo culturale](#).

Negare il relativismo, specialmente se questo minaccia di essere applicato alla propria cultura, dimostrandone appunto la 'relatività' dei principi, dei valori, delle scelte, può configurarsi in effetti come una mossa autoprotettiva a cui ogni cultura sarebbe quasi obbligata a ricorrere. Sotto questo profilo, il relativismo si configurerebbe come una strategia intellettuale che agisce 'contro' i processi di naturalizzazione, di sacralizzazione o comunque di assolutizzazione, svelando il carattere culturale di ciò che viene fatto passare per 'naturale', il carattere umano e costruito di ciò che viene posto su un piano di sacralità, il carattere relativo e storicamente (o etnograficamente) contingente di ciò che viene considerato come assoluto. Il relativismo culturale potrebbe dunque essere interpretato come parte di un programma di demistificazione, come una presa di distanza critica rispetto ai miti coltivati dalle varie società (compresa la civiltà occidentale), avente un indubbio sapore illuministico (nel senso almeno conferito a questo termine da e Theodor W. Adorno: v., 1947).

Gli autori più sensibili al relativismo coltivano però una teoria piuttosto radicale circa l'incisività dei costumi, la quale non pare trovare accoglienza in programmi di tipo illuministico. È la teoria della carenza di una natura umana solida, rocciosa, costante (René Descartes), quale è stata esposta nel Seicento da Blaise Pascal e nel Settecento da Johann Gottfried Herder, ripresa nell'Ottocento da Friedrich Nietzsche e poi nel Novecento da Arnold Gehlen, da Clifford Geertz e da diversi altri scienziati sociali (v. Cultura e Natura e cultura). Il relativismo che, implicitamente o meno, si fonda su questa teoria accorda un significato particolarmente profondo agli universi culturali che in modi diversificati gli uomini di volta in volta costruiscono per sopperire alle mancanze della natura umana. Questi universi - per quanto strani e persino estranei possano apparire gli uni rispetto agli altri - rispondono tutti all'esigenza di dare forma (una forma culturale) all'umanità: essi non sono semplicemente delle stravaganze (anche se tali possono apparire), bensì costituiscono i modi specifici mediante cui nelle più varie situazioni storiche e geografiche gli uomini hanno costruito la loro umanità. Da ciò il relativismo trae alcune implicazioni piuttosto importanti: a) vi sono molti modi - pressoché indefiniti - mediante cui si può dare forma e senso all'umanità, per cui occorre essere disposti a scorgerne sempre altri oltre a quelli che ci sono più familiari o che finora si è stati in grado di conoscere; b) questi modi, proprio in quanto conferiscono senso, sono internamente organizzati, anche se la conoscenza e l'analisi degli universi culturali rappresentano passi ed opzioni che inevitabilmente travalicano una prospettiva meramente relativistica; c) se gli universi culturali non sono costruzioni cervelotiche e superflue, ma decidono del senso dell'umanità, conferendo ad essa forme inevitabilmente particolari, si comprende più facilmente l'attaccamento ai propri costumi che gli osservatori etnografi (a cominciare quantomeno da Erodoto) hanno da sempre rilevato. È vero che i costumi (o la stessa cultura) hanno alcunché di 'esterno'; ma l'imprescindibilità di questo rivestimento esterno è tale che l'essere costretti a rinunciarvi suscita negli esseri umani un profondo disagio e reazioni di rifiuto.

I relativisti si dispongono quindi non solo ad ammettere le forme più varie e inedite, ma anche a comprendere 'dall'interno' la logica che le sostiene, ovvero i loro principi, i loro valori, le loro categorie. Come si è detto, le maniere mediante cui si decide di addentrarsi negli universi culturali possono essere assai diverse e rispondere a criteri metodologici persino opposti (non è ovviamente la stessa cosa un approccio funzionalistico, teso a cogliere le relazioni funzionali tra i vari elementi, e un approccio di tipo ermeneutico, mirante a interpretare i significati di un determinato contesto); ma in generale il relativismo tenderebbe a fare propria la posizione di un antropologo come Bronislaw Malinowski, allorché affermava, a proposito dell'indigeno delle , che occorre cogliere "la sua visione del suo mondo" (v. Malinowski, 1922; tr. it., p. 49, corsivi nostri). L'acquisizione di una visione 'dall'interno' - comunque questa venga poi perseguita - rappresenta il punto maggiormente produttivo del relativismo, quello per il quale esso non si riduce soltanto a un atteggiamento di rilevazione della molteplicità e di rispetto della diversità culturale, ma si traduce in uno sforzo conoscitivo portato fino nell'intimo dell'alterità. Può essere allora importante rilevare su questo punto una convergenza significativa tra Malinowski da un lato e Franz Boas dall'altro, allorché quest'ultimo affermava in un articolo di fine Ottocento (1896) sui *Limiti del metodo comparativo in antropologia* la necessità di indagare "ciascuna cultura individuale" nella sua particolarità storica,



ponendo in luce che non si tratta di una mera raccolta di dati estrinseci, ma di un'analisi interna - storica e psicologica - delle "ragioni per cui tali costumi e credenze esistono" (v. Boas, 1966, p. 276). In particolare, le ricerche psicologiche cercano di cogliere "i diversi atteggiamenti e le diverse interpretazioni" che gli individui via via sviluppano, in quanto "forniscono il materiale più importante", quello attinente al "significato" elaborato all'interno di ogni singola cultura (ibid., p. 296).

Questa propensione a valorizzare una visione 'dall'interno', elaborata mediante principi e categorie particolari e irripetibili, specifici di una società determinata, salda del resto il relativismo culturale con il relativismo linguistico. Da Boas a Edward Sapir, da questi a Benjamin Lee Whorf, riemerge nella cultura antropologica e linguistica del Novecento una tradizione di pensiero che risale a Herder e soprattutto a Wilhelm von Humboldt. Da un lato il linguaggio è per Humboldt (v., 1836; tr. it., p. 42) "l'organo formativo del pensiero" e nel contempo dell'umanità. Dall'altro il linguaggio non può che tradursi in una serie indefinita di lingue particolari, ciascuna delle quali esprime "non una diversità di suoni e di segni, ma una diversità di visioni del mondo": ognuna di esse infatti "incide" e "recide" diversamente e quanto "lo spirito umano deve coltivare", ossia la stessa umanità (cfr. Humboldt, cit. in Di Cesare, 1991, pp. XLI-XLII). Partendo dal presupposto della "pari dignità di tutte le lingue", in quanto ciascuna di esse racchiude una visione del mondo che è anche una forma specifica di umanità, Humboldt si era spinto a vagheggiare una sorta di "enciclopedia" globale di tutte le lingue, in cui però la diversità strutturale (di significato, non solo di suono) fosse mantenuta e in cui l'irriducibile molteplicità delle lingue e delle forme fosse salvaguardata come ricchezza dell'intera umanità (v. Di Cesare, 1991, pp. XCIII e XLV). In queste formulazioni, che troviamo poi riecheggiate nelle pagine di Sapir e di Whorf, è possibile rintracciare una combinazione tra due principi: quello della relatività linguistica, esprimibile nella formula "Non esiste limite alla diversità strutturale delle lingue", e quello del determinismo linguistico ("Il linguaggio determina il pensiero") (v. Lyons, 1981; tr. it., p. 312). È il secondo principio che riesce a trasformare il relativismo da una semplice constatazione di diversità strutturali e di molteplicità irriducibili in un atteggiamento di ricerca globale. In fondo, come sostiene Clifford Geertz (v., 1984, p. 276), il relativismo - questa disponibilità a cogliere la diversità e nella diversità significati o "verità" che non siano soltanto quelli "di casa" - coincide con la stessa antropologia, o perlomeno è ad essa connaturato come sua dimensione irrinunciabile.

## 2. Rischi del relativismo

Nonostante i suoi pregi (apertura alla molteplicità e disponibilità a cogliere i significati interni all'alterità), non sempre il relativismo è visto di buon occhio. Si può anzi sostenere che in ogni epoca il dibattito sul relativismo sia stato sempre un argomento piuttosto acceso e animato. Per ridurre la questione all'essenziale potremmo sostenere che il dibattito ha da sempre riguardato il rapporto tra uniformità (U) e differenza (D) nella realtà umana (U/D): un conto è schierarsi tra coloro per i quali la dimensione 'uniformità' è prevalente sulla dimensione 'differenza' ( $U > D$ ), per i quali quindi l'uomo è sostanzialmente uniforme, nonostante tutte le differenze di cultura, di luogo e di tempo che pure sono innegabili; un altro conto è schierarsi invece tra coloro per i quali l'uomo è soprattutto diverso, per i quali cioè la dimensione 'differenza' prevale sulla dimensione 'uniformità' nell'organizzazione degli esseri umani ( $D > U$ ). Per questo secondo schieramento (quello dei relativisti) l'ammissione della molteplicità e il riconoscimento delle differenze comportano - almeno in linea di principio - un'apertura verso le forme più diverse che l'umanità può assumere, non avvertendo in ciò un pericolo, ma semmai un arricchimento: non ammettere la molteplicità e anzi screditarla appare come una chiusura. Per il primo schieramento (quello degli antirelativisti) la tesi della molteplicità si configura invece come una minaccia portata verso lo stesso senso di unità degli uomini: se gli esseri umani fossero così culturalmente diversi e se la diversità culturale fosse tale da incidere così profondamente negli esseri umani, non sarebbe forse messa in discussione la stessa possibilità di intesa e dialogo tra individui, gruppi, società? Ian C. Jarvie, un filosofo che, formatosi sotto la guida di Karl Popper, si è occupato prevalentemente di filosofia delle scienze sociali

e di antropologia, ebbe a scrivere a proposito del relativismo: "Esso ci disarmo, ci disumanizza, lasciandoci incapaci di entrare in una interazione comunicativa"; il relativismo toglie qualsiasi capacità di critica interculturale e anzi di critica *tout court*; per Jarvie, alle spalle del relativismo è possibile intravedere il "nichilismo" (v. Jarvie, 1983, pp. 45-46).

Si può comprendere assai bene come a Geertz, uno dei più convinti sostenitori del secondo schieramento ( $D > U$ ), questa presa di posizione di Jarvie appaia come l'evocazione del tutto infondata di uno "spettro", come la manifestazione di una "paura" ingiustificata (v. Geertz, 1984, pp. 263 e 265). E tuttavia è innegabile che il relativismo culturale possa assumere aspetti assai inquietanti, a dimostrazione di come il relativismo - alla stregua di un'infinità di altri movimenti o tendenze - non presenti un unico volto, ma possa piegarsi a molteplici usi e interpretazioni. Se è vero che il relativismo può essere identificato con la formula  $D > U$ , la quale - come abbiamo argomentato - conferisce programmaticamente spazio alla diversità e alla pluralità culturale, è però altrettanto vero che un ulteriore e decisivo problema è il modo in cui sono concepite le relazioni tra le diversità, tra i mondi culturali in cui l'umanità prende forma.

Sotto questo profilo, una delle manifestazioni più significative di relativismo culturale può essere individuata nell'opera di *Il tramonto dell'Occidente*, la quale ha esercitato una qualche influenza sull'antropologia culturale americana della prima metà del Novecento (Alfred Kroeber, Ruth Benedict). Anche qui il relativismo non si presenta affatto come una mera rilevazione di una molteplicità di modi di umanità. Come è noto, Spengler ritiene che vi siano fondamentalmente due livelli di umanità: un'umanità puramente zoologica, anonima e indistinta, e un'umanità che invece assume una vera e propria configurazione storica. È a questo secondo livello che viene fatta valere la prospettiva del relativismo: se sul piano zoologico è dominante il senso dell'uniformità ( $U > D$ ), sul piano storico invece l'umanità si divide in una molteplicità di "forme elementari", le quali sono le otto civiltà finora comparse nella storia universale dell'umanità. Ma poiché le civiltà "imprimono ciascuna la propria forma all'umanità, loro materia", non può darsi l'idea di una umanità: "umanità è o un concetto zoologico o un puro nome" (v. Spengler, 1923; tr. it., p. 40). Se non è un concetto zoologico, umanità è necessariamente un concetto plurale: e - si badi - non è la biologia, ma la 'cultura' (Kultur è infatti il termine con cui Spengler designa le otto civiltà) il fattore che provoca inesorabilmente la 'differenza' tra le varie forme di umanità. Ognuna di esse è concepita come un'unità autonoma e autosufficiente, come un organismo che non dipende da altri. Tutto il 'destino' e tutto il 'senso' dell'umanità si giocano entro il chiuso delle singole forme elementari. Esse costituiscono organismi compatti, universi completi di verità, "ognuno chiuso in se stesso" (ibid.), assolutamente individuale e irripetibile, dotato della propria idea di morale, di natura, di storia, infine di umanità. Contro Kant, il quale sarebbe "il rappresentante più illustre della teoria dell'unità del genere umano" anche per quanto attiene alla dimensione spirituale, Spengler fa valere l'idea che l'uniformità è solo un dato biologico, mentre sul piano culturale e storico gli uomini sono irriducibilmente diversi (v. Conte, 1990, p. 16). Questa diversità, d'altronde, è del massimo rilievo, in quanto non concerne aspetti superficiali, bensì i modi culturali mediante cui l'umanità prende forma. Inoltre, poiché non esiste "alcuna unità superiore come termine di connessione tra le diverse civiltà", questi modi sono tra loro eterogenei e del tutto incomunicabili (v. Rossi, 1971, pp. 379 e 381). Infine, i caratteri dell'autonomia e della chiusura spiegano perché le civiltà non possano intrattenere tra loro alcuna relazione positiva: essi determinano "un ostacolo insormontabile al rapporto con altre civiltà" (ibid., p. 390).

Si può concedere volentieri che Spengler rappresenti una versione esasperata del relativismo culturale, fondata oltretutto su ricostruzioni storiche discutibili e su un'impostazione antropologica del tutto inaccettabile. Pur nella grossolanità della sua visione, il pensiero di Spengler pone tuttavia un problema di non poco conto per qualunque versione del relativismo che intenda conferire alla 'diversità' non solo una rilevanza quantitativa, ma anche una pregnanza qualitativa. Se gli esseri umani prendono forme culturalmente diverse e se entro i confini di tali forme si decide di volta in volta il senso della loro umanità, quali possono mai essere le relazioni effettive tra tali forme, tra i differenti 'tipi' di umanità? A dimostrazione che questo genere di problema non riguarda soltanto il relativismo esasperato di Spengler,

può essere utile ritornare a Humboldt e alla sua indubbia propensione a conferire un significato profondo alla diversità tra le lingue. Anche per Humboldt vale ovviamente la formula  $D > U$ ; anche per Humboldt pare non esservi “un punto d’osservazione dall’alto del quale si possa cogliere il mondo”; anche per Humboldt uscire dal mondo di una lingua particolare è possibile solo collocandosi nella prospettiva, altrettanto particolare, di un’altra lingua (v. Di Cesare, 1991, pp. XLII e L). Ma se tali sono il predominio e l’incidenza profonda della diversità, “se la diversità giunge sino ai significati, sembra allora aprire l’abisso dell’incomprensione” (ibid., p. XLII). Come avremo modo di vedere, Humboldt pone immediatamente rimedio a questo esito di chiusura solipsistica delle lingue o delle culture su loro stesse. Ma vi è da chiedersi se lo scenario che affiora dalle pagine di Spengler non corrisponda abbastanza bene all’immagine delle società umane che scaturisce dalla stessa antropologia che sposa un relativismo non sufficientemente corretto nelle sue deviazioni etnocentriche. Se l’‘interno’ delle culture è denso di umanità, nel senso che solo all’interno delle culture prende forma l’umanità, il rischio è che lo spazio tra le culture divenga una sorta di terra di nessuno caratterizzata dall’incomunicabilità, dall’ignoranza e incomprendimento reciproca, o peggio dal rifiuto, dal disprezzo, dall’esclusione, dalla sopraffazione, da tentativi di annientamento. Forme di umanità ‘differenti’ vengono avvertite come minacce, e in una situazione siffatta ogni cultura - portatrice di una forma di umanità peculiare, esclusiva - dovrebbe sentirsi giustificata nel suo atteggiamento di autoaffermazione o quantomeno di difesa, pena la sua soppressione, la sua perdita di identità. Il relativismo culturale, inizialmente tanto efficace nel porre in luce la varietà delle forme e delle soluzioni, e quindi nel togliere credibilità ai vari tipi di etnocentrismo (v. Etnocentrismo), rischia fortemente di tramutarsi in una sorta di avallo e di giustificazione di questo stesso atteggiamento. In una prospettiva tipicamente relativistica, nella quale non esistono istanze superiori oltre le varie culture particolari (ovvero le specifiche forme di umanità che in esse si incarnano), i passi che si compiono sembrano essere i seguenti: 1) riconoscimento della pluralità e delle differenze (criterio quantitativo); 2) attribuzione alle singole differenze di un peso specifico di umanità particolare (criterio qualitativo); 3) giustificazione dei sentimenti di lealtà verso i propri costumi e degli atteggiamenti di affermazione, rivendicazione, difesa della ‘propria’ forma di umanità. In questa visione l’etnocentrismo non appare più come una manifestazione condannabile; si configura invece come l’unica, vitale possibilità di affermazione della propria identità. Addirittura, l’etnocentrismo si presenta come la prova più irrefutabile di una verità generale (l’unica verità generale ammessa), quella secondo cui l’essenza dell’uomo coincide con la sua stessa diversità culturale. “Se vogliamo scoprire in che cosa consiste l’uomo - afferma Geertz (v., 1973; tr. it., p. 94, corsivo nostro) - possiamo trovarlo soltanto in ciò che gli uomini sono: e questi sono soprattutto differenti”. Un’umanità negata come unità sostanziale; al contrario, un’umanità differenziata, spezzettata, pluralizzata nei vari tipi o forme entro cui si realizza: è lo stesso esito cui era pervenuto Spengler. Se dentro a ognuna delle singole forme si concentra in modi diversi e peculiari l’umanità, è logico attendersi quantomeno un’affermazione di identità che è anche un’affermazione della ‘propria’ umanità. Ma se per ognuna di queste culture la ‘propria’ umanità è anche l’‘autentica’ umanità (realizzando anche qui un passaggio dalla quantità alla qualità), lo spazio esterno, quello delle altre culture, in quale altro modo potrà configurarsi se non come lo spazio della dis/umanità, di forme più o meno tollerabili di dis/umanità? Secondo Geertz, quando i Giavanesi affermano “Essere umani è essere giavanesi”, essi manifestano una consapevolezza che difficilmente è raggiunta dagli stessi antropologi (ibid., p. 95). “Altri campi, altre cavallette”, dicono ancora i Giavanesi, volendo con ciò significare che “essere umani non significa essere un qualsiasi uomo: vuol dire essere un particolare tipo di uomo, e naturalmente gli uomini sono diversi” (p. 96). Dunque anche i Giavanesi, a proposito dell’umanità, fanno coincidere ciò che è ‘proprio’ con ciò che è ‘autentico’, approdando anch’essi inevitabilmente alla definizione di forme di ‘dis/umanità’: all’interno della loro società, i bambini, gli zoticoni, i sempliciotti, i pazzi sono ndurung djava, “non ancora giavanesi”, e fuori della loro cultura il comportamento dei cinesi locali “è tenuto in gran spregio”.

### 3. Oltre il relativismo

Una catena di implicazioni - a partire dalla percezione della molteplicità di forme dell’umanità, fino

all'affermazione della 'propria' umanità e lo 'spregio' o la negazione di quelle altrui - potrebbe descrivere efficacemente i tipi di scenari storici in cui i vari gruppi umani si dibattono tra reciproche tolleranze più o meno convinte e dichiarati atteggiamenti di sopraffazione. Per capire come il relativismo culturale abbia a che fare con tutto ciò, occorre distinguere tra il piano delle analisi e delle riflessioni antropologiche e il piano delle azioni e dei progetti sociali. Il relativismo - così come è stato presentato finora - è una prospettiva che attiene soprattutto al piano delle analisi e delle riflessioni: a essere - o a poter essere - relativisti sono gli antropologi, non le società che essi studiano. Le società non possono non essere etnocentriche; gli antropologi non possono che essere relativisti. E se sono relativisti che hanno compiuto i passi analizzati prima (dalla rilevazione delle differenze all'attribuzione a esse di un significato antropologico), gli antropologi o assumono un atteggiamento quasi di tipo moralistico-esortativo, affinché le società moderino il loro inevitabile etnocentrismo, oppure privilegiano un punto di vista più realistico, rischiando però di avallare con il loro stesso relativismo qualsiasi atteggiamento di separazione, di incomprendimento e di esclusione, ovvero un atteggiamento che contrasta con l'accettazione e la valorizzazione della molteplicità che sembrano essere alla base del relativismo. In questo modo il relativismo rischia di coltivare nel suo oggetto la sua stessa negazione: le società e i loro comportamenti sono una costante e pesante smentita del relativismo e della sua aspirazione al riconoscimento e alla valorizzazione della molteplicità.

È mai possibile comprendere questa specie di controfinalità? Riteniamo che, allorché dalla rilevazione della molteplicità si passa all'attribuzione di significati interni ai singoli universi culturali, ciò che prevale nettamente nei relativisti è una concezione 'chiusa' delle culture o delle società, come se davvero le società o le culture fossero universi in cui si decide tutto, in cui si elaborano tutte le risposte (ancorché particolari) di cui gli uomini hanno bisogno. Sarà una versione 'volgare' del pensiero di Ludwig Wittgenstein quella secondo cui ci si immagina "un'umanità divisa in isole culturali chiuse e incommunicanti, dotate ognuna dei propri criteri di razionalità non criticabili dall'esterno" (v. Dei e Simonicca, 1990, p. 35); ma è indubbio che la nozione wittgensteiniana di 'forme di vita' - così ampiamente utilizzata da Peter Winch e che secondo lo stesso Wittgenstein dobbiamo accettare come "il dato" (v. Wittgenstein, 1953; tr. it., p. 295) - spinge a immaginare mondi chiusi e in qualche modo autosufficienti e autoesplicativi. Che il carattere 'chiuso' dei mondi culturali sia un tratto che ritorna con preoccupante insistenza si può osservare proprio quando i pensatori maggiormente interessati a difendere il relativismo passano dalla considerazione di società tradizionali o premoderne alla considerazione della società moderna e, soprattutto, della scienza o delle comunità scientifiche. Agevolati in ciò dalle riflessioni di Thomas Kuhn sull'importanza decisiva dei 'paradigmi' e dalla possibilità di avvicinare la nozione di 'paradigma' a quelle di 'modelli' o tradizioni culturali (v. Barnes, 1969), confortati inoltre dall'invito rivolto da a studiare le comunità scientifiche allo stesso modo con cui gli antropologi indagano una qualsiasi tribù primitiva, questo tipo di relativisti ha osato affermare che "le più valide comunità accademiche non sono più grandi della maggior parte dei villaggi di contadini e pressappoco altrettanto chiuse" (v. Geertz, 1983; tr. it., p. 199, corsivo nostro). Con questa specie di 'primitivizzazione' della società moderna si ottiene l'effetto di estendere anche all'area della modernità il modello della 'chiusura', smentendo l'ideologia dell'apertura con cui il pensiero della modernità, specialmente in campo scientifico, si è da sempre presentato. Ma la questione più importante non riguarda tanto, o soltanto, l'estensione alla modernità di caratteri tradizionalmente attribuiti alla premodernità, bensì - e prima di tutto - la liceità di una visione 'chiusa' delle società umane (premoderne o moderne che siano). È indubbio che il nocciolo dell'acceso dibattito sul relativismo - quale si è sviluppato negli ultimi decenni - coincide con la posizione della scienza moderna: da una parte i relativisti (reclutati tra antropologi, sociologi e filosofi della scienza) disposti a trascinare la scienza moderna in un novero di saperi locali e plurali, alternativi e difficilmente comunicabili; dall'altra coloro che invece scorgono in questa avventura un'abdicazione irrazionalistica. Karl Popper, ispiratore di questo secondo schieramento, non ha esitazioni ad appaiare relativismo e irrazionalismo come "deviazioni intellettuali" (v. Popper, 1969; tr. it., p. 636). Sono soprattutto i popperiani a scorgere nel relativismo un pericoloso "fantasma che ossessiona il pensiero

umano” (v. Gellner, 1982, p. 181), schierandosi a difesa della scienza moderna. Con mossa indubbiamente astuta Gellner concede molto volentieri ai relativisti il principio della “diversità, della non universalità dell’uomo” (ibid.), in quanto da questo principio fa dipendere l’idea dell’unicità del mondo, anzi di ‘questo’ mondo, quello dominato dalla scienza moderna, dalla sua specifica ‘tradizione epistemologica’ e dal suo “miracoloso successo”, un mondo creato abbattendo “tutti i sistemi di credenze circolari e autoconvalidantesi”, sostituendoli invece con un “sapere cumulativo e comunicabile” (p. 189). Questo è anche il mondo tecnologico ed economico in cui coabitano diverse culture, le quali pur in competizione tra loro non trovano particolari difficoltà a comunicare. Ma questo “Unico Mondo” e questa “Unica Verità” non comportano affatto un’uniformità antropologica, un “Unico Uomo”, perché questo mondo è stato prodotto da “una tradizione tra molte”, una tradizione che è prevalsa sulle altre e che ha fornito una prospettiva mediante cui indagare tutte le altre tradizioni, le altre visioni del mondo (p. 191). In questo modo - sostiene Gellner - “noi abbiamo sconfitto il relativismo”, il quale dunque appare come una prospettiva reale sì, ma storicamente superata, adatta a quel lungo periodo della storia dell’umanità in cui prevalevano i sistemi di ‘credenze’ autoconvalidanti (mitologia, cosmologia, metafisica), mediante cui più facilmente si può sbrigliare la fantasia degli uomini: in quel periodo gli uomini si differenziavano culturalmente grazie alle loro ‘credenze’ e ai loro ‘miti’ (le credenze o i miti dividono; la verità al contrario unifica). C’è quindi “una radicale discontinuità nella storia”, in quanto “la visione o lo stile cognitivo corretto appare soltanto in un punto definito nel tempo”, e questo non è frutto di un’umanità generica e uniforme, ma soltanto di “un particolare stile di pensiero, che non è affatto universale tra gli uomini, ma culturalmente specifico”, avente “specifiche radici socio-storiche” (pp. 191 e 200). Il fatto che questo mondo unificato sia disponibile e accessibile a tutti gli uomini, non toglie che esso sia stato costruito da “un tipo [particolare] di uomo”, culturalmente e storicamente determinato. Se per il primo schieramento - quello dei relativisti - tutti i mondi culturali (compresa la scienza moderna) sono chiusi e il relativismo appare dunque una prospettiva che ingloba anche la modernità, per il secondo schieramento - quello dei difensori della scienza e della modernità - la molteplicità di mondi chiusi, sostanzialmente incomunicabili, e il connesso relativismo appartengono a un passato ormai superato, sconfitti dall’unica ‘società aperta’, quella della scienza moderna. L’alternativa entro cui dovremmo scegliere sarebbe dunque tra un relativismo invincibile e onnipervadente e un relativismo che invece arretra di fronte all’apertura progressiva della modernità; tra una visione in cui tutti i mondi, compresa la modernità, sono chiusi e una visione per la quale tutti i mondi tradizionali sono chiusi, eccetto la modernità. Le due alternative hanno questo in comune: di considerare la chiusura come un fatto normale e tradizionale per le società; si distinguono invece per il fatto che la prima estende a tutte il carattere della chiusura, mentre la seconda ritiene che l’apertura sia caratteristica di una sola società. È però proprio vero che le società sono normalmente e tradizionalmente chiuse? Che nel chiuso di ogni singola cultura si decide il senso e la forma dell’umanità, addebitando agli ‘altri’ i vari gradi e forme di dis/umanità? Non può essere che l’antropologia, insieme alle altre scienze sociali, sia rimasta vittima di questa impostazione e non si sia attrezzata in maniera sufficiente per cogliere i fenomeni di apertura che potrebbero caratterizzare tanto le società moderne, quanto le società definite tradizionali? Abbiamo visto come in Humboldt l’approfondimento della diversità (una diversità non di segni e di suoni, ma di significati) comportasse il rischio dell’“incomprensione” reciproca tra le lingue; ma l’antropologia humboldtiana apporta correttivi assai importanti. Tra questi la relatività del concetto di diversità, in base alla quale ci si chiede dove possano essere tracciati confini sicuri e indiscutibili di differenziazione linguistica entro i due estremi della lingua del singolo individuo e quella del genere umano (v. Di Cesare, 1991, p. XLIII). Tutto ciò corrisponde alle riflessioni critiche che di recente impegnano l’antropologia sul carattere ‘relativo’ (sempre un po’ arbitrario, costruito, imposto) dei confini di società e culture. In fondo, il vecchio relativismo culturale ha avuto il torto di accettare il carattere ‘assoluto’ (non relativo) dei confini, trattando le società come se fossero entità naturali (v. Leach, 1989). Su questo punto, occorre spingere più avanti il relativismo, ponendo in luce come i confini di differenziazione siano funzione non soltanto del punto di vista del ricercatore (v. Lévi-Strauss, 1958; tr. it., pp. 328-329), ma anche delle scelte degli attori

sociali, i quali creano e ricreano 'noi' più o meno inclusivi. I confini, relativi alle scelte, si spostano, e le società corrispondentemente si ampliano o si restringono. Inoltre, entro i confini variabili e relativi di un qualsiasi 'noi', esistono "nessi aperti", la cui organizzazione "né chiusa né definitiva" può essere sempre modificata: come afferma Humboldt a proposito della lingua, abbiamo qui a che fare con un'attività che è sempre di "trasformazione" (v. Di Cesare, 1991, pp. LI e LXI).

Questa costante trasformazione, unitamente all'idea dei confini relativi, induce a pensare lingue, società e culture non come entità date, ma come processi in cui da subito è coinvolta, in vario modo e, l'alterità. E così l'idea che nelle singole culture prende forma l'umanità non viene affatto abbandonata; ma si aggiunge che, anziché avere luogo nel 'chiuso' di una cultura, questo processo si verifica preferibilmente nel 'dialogo' (non importa quanto ampio o ristretto, e quanto pacifico o conflittuale) 'tra' culture differenti. Sono le stesse società molto sovente a esigere il contatto con gli 'altri' per questioni di vitale importanza, a provocare quindi l'apertura verso l'alterità e lo scambio interculturale: i confini, proprio perché sono posti, sono fatti anche per essere travalicati. Per riprodursi le società praticano spesso un'esogamia che le porta a cercare donne presso i loro 'nemici' (i Mae Enga della Nuova Guinea); per generare socialmente individui che riproducano la forma di umanità di una società particolare (i Konjo dell'Uganda) ci si rivolge a ritualisti stranieri (Amba); per garantire la continuità nel tempo della discendenza si cerca la morte tra gli altri, finendo grazie al cannibalismo nel loro ventre (Tupinamba del Brasile); per togliere il male, ovvero la 'stregoneria' che pure nasce 'all'interno' del 'noi' (i Lese dello Zaire), si fa ricorso addirittura a una forma diversa e 'inferiore' di umanità (i pigmei Efe). È normale per molte società (per esempio in Africa) relativizzare i propri spiriti e le proprie divinità, assumendo nei loro confronti un atteggiamento critico e ponendovi accanto divinità e tradizioni che provengono da un altrove anche molto lontano (cristianesimo, islamismo) come, del resto, è avvenuto nei numerosi casi di sincretismo religioso tipici del politeismo romano, nel quale vennero accolte in modo consapevole divinità di provenienza greca, iranica, semitica, etrusca, ecc. Risulta fondamentale infine per la definizione del nostro 'noi', per l'identità stessa della nostra civiltà, addentrarsi con l'antropologia nella molteplicità e apprezzare la diversità culturale. Il fatto è che per una sorta di diffuso errore antropologico abbiamo immaginato che nel 'chiuso' delle culture fossero contenute le 'risposte' a tutti i 'bisogni', primari e secondari (Malinowski), che contraddistinguono l'esistenza umana. Non ci si è accorti in tal modo che le culture non sono soltanto portatrici di risposte: anche con le loro risposte esse suscitano dubbi e perplessità, formulano domande, pongono problemi, per affrontare i quali non solo le società moderne, ma un po' tutte le società umane sono costrette a 'relativizzare' se stesse, i loro principî, i loro presupposti, barcamenandosi in tal modo tra un atteggiamento di antirelativismo (v. cap. 1), corrispondente a un'esigenza di definizione del 'noi', di identità, di 'chiusura', e un atteggiamento opposto, che si potrebbe ricondurre alle ragioni del relativismo, corrispondente all'esigenza della ricerca, dell'esplorazione delle possibilità in un qualche altrove, dell'apertura verso l'alterità. È in definitiva questa attribuzione di relativismo alle stesse società umane ciò che consente di scorgere aperture e connessioni (non soltanto chiusure ed etnocentrismi) tanto nel mondo moderno quanto più in generale nel mondo umano e, nello stesso tempo, di superare le aporie di un relativismo come prospettiva riservata agli intellettuali occidentali, programmaticamente 'aperta' alla molteplicità e tuttavia troppo a lungo convinta del carattere 'chiuso' e 'incomunicabile' delle altre culture umane. (V. anche [Antropologia ed etnologia](#); [Cultura](#); [Etnocentrismo](#); [Evoluzione culturale umana, processi della](#); [Natura e cultura](#)).

## bibliografia

Barnes, S.B., *Paradigms - scientific and social*, in "Man", nuova serie, 1969, IV, 1, pp. 94-102.

Boas, F., *Race, language, culture* (1940), 1966.

Conte, D., *La morfologia storica comparata di Oswald Spengler*, in *La . Approcci e prospettive* (a cura di ), 1990, pp. 5-31.

Dei, F., Simonicca, A. (a cura di), *Ragione e forme di vita*, Milano 1990.

- Di Cesare, D., *Introduzione a W. von Humboldt, La diversità delle lingue*, -Bari 1991, pp. XI-XCVI.
- Feyerabend, P., *Against method*, London 1975 (tr. it.: *Contro il metodo*, Milano 1979).
- Geertz, C., *The interpretation of cultures*, New York 1973 (tr. it.: *Interpretazione di culture*, Bologna 1987).
- Geertz, C., *Local knowledge*, New York 1983 (tr. it.: *Antropologia interpretativa*, Bologna 1988).
- Geertz, C., *Distinguished lecture: anti anti-relativism*, in "American anthropologist", 1984, LXXXVI, 2, pp. 263-278.
- Gellner, E., *Relativism and universals*, in *Rationality and relativism* (a cura di M. Hollis e S. Lukes), Oxford 1982, pp. 181-200.
- Hollis, M., Lukes, S. (a cura di), *Rationality and relativism*, Oxford 1982.
- Horkheimer, M., Adorno, T.W., *Dialektik der , 1947* (tr. it.: *Dialettica dell'illuminismo*, 1966).
- Humboldt, W. von, *Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836 (tr. it.: *La diversità delle lingue*, a cura di D. Di Cesare, Roma-Bari 1991).
- Jarvie, I.C., *Rationalism and relativism*, in "The British journal of sociology", 1983, XXXIV, pp. 44-60.
- Kuhn, T., *The structures of scientific revolutions*, 1962 (tr. it.: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1969).
- Leach, E.R., *Etnografia tribale: passato, presente, futuro*, in *Antropologia. Tendenze contemporanee. Scritti in onore di* (a cura di A. Marazzi), Milano 1989, pp. 125-145.
- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, Paris 1958 (tr. it.: *Antropologia strutturale*, Milano 1966).
- Lyons, J., *Language and linguistics*, 1981 (tr. it.: *Lezioni di linguistica*, Roma-Bari 1993).
- Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922 (tr. it.: *Argonauti del Pacifico occidentale*, Roma 1973).
- Montaigne, M. de, *Essais* (1580), Paris 1950 (tr. it.: *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano 1966).
- Popper, K., *Conjectures and refutations*, London 1969 (tr. it.: *Congetture e confutazioni*, Bologna 1972).
- Remotti, F., *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino 1990.
- Rossi, P., *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (1956), Torino 1971.
- Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1923 (tr. it.: *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Milano 1978).
- Todorov, T., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris 1989 (tr. it.: *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino 1991).
- Winch, P., *The idea of a social and its relations to philosophy*, London 1958 (tr. it.: *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Milano 1972).
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953 (tr. it.: *Ricerche filosofiche*, Torino 1980).

A CURA DI  
SANDRO MEZZADRA E AGOSTINO PETRILLI

# I CONFINI DELLA GLOBALIZZAZIONE

LAVORO, CULTURE, CITTADINANZE

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEMOGRAFICHE  
Inventario n. ....18420.....

**manif**



orientale per 48 ore, prolungabili dopo la presentazione davanti al giudice (circa 25.000 persone ogni anno). L'espulsione viene effettuata entro tale termine. I detenuti non hanno nessuna possibilità di contatto con avvocati, medici, assistenti spirituali. Non hanno possibilità di fare ricorso e appello. 2) Arresto da parte della polizia di frontiera in 10 aeroporti tedeschi, e detenzione in zone di transito senza una chiara limitazione temporale, a volte molti mesi (4 o 5.000 persone all'anno). Anche se i detenuti hanno lasciato gli aerei e si trovano sul territorio della repubblica federale tedesca, sono ufficialmente considerati «persone che non hanno mai fatto ingresso in Germania». 3) Detenzione in attesa di espulsione in campi di custodia che si trovano per la maggior parte nelle periferie delle grandi città per una durata fino a 6 mesi prolungabile fino ad un massimo di 18 mesi: mediamente la detenzione dura da 5 a 6 settimane (ogni anno circa 18-20.000 persone, mentre circa la popolazione media dei campi si aggira intorno alle 2.000 persone). Più del 10% dei detenuti devono essere rilasciati alla scadenza della detenzione senza che sia stata effettuata l'espulsione.

<sup>59</sup> Per quanto riguarda la Germania, devono essere ricordati - nel contesto dell'istituzione della detenzione degli stranieri in attesa di espulsione - le seguenti normative e i seguenti accordi tra governi: 1) modifica della legge sulla condizione degli stranieri nel 1990, inasprimento dell'articolo relativo della medesima legge (§ 57) il primo luglio 1992; 2) legge per l'accelerazione della procedura di riconoscimento del diritto d'asilo nel 1990, abolizione di fatto del diritto d'asilo con la modifica della Legge fondamentale del 26 maggio 1993; 3) sistema di trattati di riammissione siglati a partire dal 1992 con i paesi di transito e di provenienza dei profughi e dei migranti.

<sup>60</sup> INITIATIVE GEGEN DAS SCHENGENER ABKOMMEN (HRSG. VON), *Materien zum Export der Politik der Inneren Sicherheit und der Flüchtlingsabwehr nach Osteuropa*, s.d. (ma 1993).

<sup>61</sup> J. WOLTERS, *Aspekte der internationalen polizeilichen Zusammenarbeit in Ost- und Westeuropa*, in «Europa der durchlässigen Grenzen. Schriftenreihe der Polizei-Führungsakademie», 1997, 1, p. 33.

<sup>62</sup> J. ALBRECHT, *Grenzüberschreitende Kriminalität aus der Sicht des Landes Brandenburg (unter besonderer Berücksichtigung Organisierter Kriminalität)*, (dattiloscritto), in EUROPA-UNIVERSITÄT VIADRINA, FRANKFURT (ODER), *Experten-Hearing «Kriminalität im Grenzgebiet»*, cit., p. 13 (corsivo nell'originale).

<sup>63</sup> M. KAMINSKI, *Die Grenzkriminalität im mittleren Bereich der Westgrenze Polens. Krosno Odrzanskie*, cit.

<sup>64</sup> Ivi, pp. 10, 7 e 17 s.

<sup>65</sup> Ivi, pp. 25 e 27.

<sup>66</sup> J. GEMRA, *Die Problematik der grenzüberschreitenden Kriminalität und ihrer Bekämpfung. Allg. Festnahmen von Ausländern, illegaler Grenzübertritt u.a.*, dattiloscritto, Varsavia 16.10.1996, in EUROPA-UNIVERSITÄT VIADRINA, FRANKFURT (ODER), *Experten-Hearing «Kriminalität im Grenzgebiet»*, cit., p. 11.

## LE NUOVE FRONTIERE E LE NUOVE RETORICHE CULTURALI DELL'ESCLUSIONE IN EUROPA

Verena Stolcke

Ci sono due generi di topi, gli affamati e i sazi; i sazi rimangono soddisfatti a casa, gli affamati migrano. [...] Mío Dio, sono già qui!

H. Heine

Nel momento in cui l'antropologia progressivamente abbandona l'auto-analisi post-modernista e l'introspezione culturale per tornare al mondo reale, né il mondo né la disciplina sono più gli stessi. Gli antropologi hanno imparato a essere più sensibili alle formidabili difficoltà implicite in ogni tentativo di comprendere le diversità culturali senza perdere di vista un'umanità comune. Al tempo stesso le nozioni di cultura e differenza culturale, patrimonio classico dell'antropologia, sono diventate onnipresenti nel linguaggio comune e nel linguaggio politico che riguardano i conflitti e i riallineamenti geo-politici in Occidente. Negli ultimi anni gli antropologi hanno prestato un'attenzione estremamente critica ai molti modi in cui l'egemonia economica e culturale dell'Occidente ha invaso il resto del mondo, e a come le culture «altre» hanno resistito e rielaborato questa insidiosa influenza. Le modalità con cui questi «altri» sono stati ripensati da un punto di vista politico e culturale da un Occidente in cui la nozione di distinzione culturale è diventata un nuovo potente fattore di divisione hanno tuttavia sorprendentemente suscitato un ridottissimo interesse tra gli antropologi. Obiettivo di questo saggio è l'esame di una delle principali retoriche politiche connesse alla cultura.

La crescita allarmante in Europa dell'ostilità e della violenza contro i migranti provenienti dal terzo mondo ha determinato nell'ultimo decennio profonde inquietudini riguardo alla rinascita in nuove forme del vecchio demone del razzismo. La mia tesi è tuttavia che sia possibile ravvisare un sensibile slittamento nella

retorica dell'esclusione. Le antiche asserzioni sulla diversa dotazione delle razze umane si sono trasformate a partire dagli anni Settanta in una retorica dell'inclusione e dell'esclusione che enfatizza le differenze di identità culturale, tradizioni ed eredità tra i gruppi e che assume come evidente la delimitazione territoriale di una cultura<sup>1</sup>. Cercherò prima di tutto di esaminare la natura di questo slittamento nel modo in cui si è articolato il sentimento anti-immigrati in Europa. Quindi passerò a descrivere le radici sociali e politiche e le implicazioni di questa nuova retorica. La formazione degli Stati liberali e i criteri di definizione dell'appartenenza politica sono stati evidentemente piuttosto diversi in Europa occidentale da paese a paese.

La costruzione dell'Europa è un processo a due facce. Mentre i confini interni europei sono diventati progressivamente più permeabili, i confini esterni sono sempre più ermeticamente chiusi. Da quando i partiti di destra hanno cercato sostegno elettorale con lo slogan «fuori gli stranieri», sono stati messi in atto ferrei controlli legali per escludere quelli che sono diventati noti come immigrati extracomunitari. C'è un'enfasi crescente sul fatto che gli europei hanno bisogno di sviluppare una cultura condivisa e un'identità di propositi, al fine di fornire il necessario supporto ideologico al processo di costruzione dell'Unione europea. Ma l'idea di una cultura sovra-nazionale che integri l'Europa e in cui un grande spazio sia accordato alle culture e alle identità regionali è stata oggetto di grandi polemiche per la sfida che tale idea porta, secondo il giudizio di molti, alla sovranità delle singole nazioni<sup>2</sup>. Al contrario, gli immigrati, in particolare quelli che vengono dal sud povero (e più recentemente anche dall'est) per cercare rifugio nel ricco nord, sono visti in tutta l'Europa occidentale come stranieri indesiderati, alieni minacciosi. I migranti extracomunitari, già «tra noi», sono il bersaglio di una crescente ostilità e violenza dal momento che uomini politici di destra alimentano le paure popolari con una retorica dell'esclusione che celebra un'identità nazionale modulata sull'esclusività culturale.

Le tensioni sociali e politiche determinate dall'immigrazione extracomunitaria in un contesto di ripetute crisi economiche sono state accompagnate da una crescente preoccupazione sulle identità culturali nazionali, che ha finito per erodere le speranze cosmopolitiche professate in conseguenza degli orrori delle poli-

tiche razziali naziste durante la seconda guerra mondiale. L'identità e la distinzione culturale, che sembravano essere diventate l'ossessione dei soli antropologi, occupano ora una posizione centrale nei modi in cui i sentimenti e le politiche anti-immigrati vengono razionalizzati.

C'è un'inclinazione crescente, negli umori popolari in Europa, a scaricare tutti i problemi socioeconomici risultanti dalla recessione e dalla ristrutturazione capitalistica – disoccupazione, carenza di alloggi, aumento della criminalità, tagli ai servizi sociali – sugli immigrati che sono privi dei «nostri» valori morali e culturali, semplicemente per il fatto che sono tra noi<sup>3</sup>. I sostenitori di un blocco dell'immigrazione hanno esacerbato l'animosità popolare contro gli immigrati incrementando artificialmente la scala del «problema». Le allusioni alla «marea migratoria» e a una «bomba emigrazione» hanno la funzione di intensificare le paure popolari distogliendo il sempre più diffuso malessere sociale dalle vere cause della recessione economica. Gli oppositori dell'immigrazione aggiungono spesso a ciò l'argomento demografico conservatore che attribuisce il calo delle opportunità socioeconomiche, la miseria e il conseguente desiderio o bisogno di emigrare alla «bomba demografica» nel terzo mondo. In questo modo essi celano le radici economiche e politiche della miseria contemporanea e giustificano al tempo stesso programmi di aggressivo controllo demografico che hanno come obiettivo le donne del sud povero. I sostenitori di un blocco dell'immigrazione parlano di una «soglia di tolleranza», alludendo a ciò che gli etologi hanno definito l'imperativo territoriale – la presunta circostanza per cui le popolazioni (si noti: tra gli animali) tenderebbero a difendere il loro territorio contro gli «intrusi» quando questi superano una certa proporzione, variamente stimata tra il 12 e il 25%, perché altrimenti sorgerebbero gravi tensioni sociali<sup>4</sup>. I media e i politici alludono alla minaccia di una sorta di alienazione culturale<sup>5</sup>.

In altre parole il «problema» non siamo «noi» bensì «loro». «Noi» siamo la misura della vita buona che «loro» minacciano, e ciò dipende dal fatto che «loro» sono stranieri e culturalmente «differenti». Benché la disoccupazione montante, la carenza di alloggi e i tagli ai servizi sociali non siano ovviamente imputabili agli immigrati, «loro» sono efficacemente trasformati in capri espiatori per i «nostri» problemi socioeconomici. Questa linea

argomentativa è così persuasiva perché fa appello all'«*habitus nazionale*», una concezione esclusiva dell'appartenenza e dei diritti politici ed economici connessa all'idea moderna dello Stato-nazione<sup>6</sup>: centrale, in questa concezione, è il postulato secondo cui gli stranieri non hanno il diritto di condividere le risorse e la ricchezza «nazionali» specialmente quando queste stanno apparentemente diventando scarse. Si dimentica utilmente, ad esempio che gli immigrati fanno spesso i lavori che gli autoctoni non vogliono più fare, analogamente si tralascia di considerare le conseguenze, altrimenti biasimate per i loro effetti sulla vitalità delle nazioni industriali e dello Stato sociale, dell'implosione demografica nel nord opulento, ovvero il bassissimo tasso di natalità in un'Europa che sta rapidamente invecchiando<sup>7</sup>. La questione del perché in presenza di una scarsità di lavoro, l'intolleranza e l'aggressività non siano dirette contro i propri concittadini non viene mai sollevata.

Il significato della natura di queste razionalizzazioni dell'ostilità contro gli immigrati e l'esigenza di frenare l'immigrazione extracomunitaria sono stati molto discussi. In questo saggio analizzerò la retorica di destra dell'esclusione anziché esaminare la logica del risentimento popolare contro gli immigrati: le reazioni e i sentimenti popolari non possono essere semplicemente estrapolati dal discorso della classe politica.

#### GLI IMMIGRATI: UNA MINACCIA ALL'INTEGRITÀ CULTURALE DELLA NAZIONE

Nei primi anni '80 Dummett, analizzando la tendenza ad attribuire le tensioni sociali alla *presenza* di immigrati con culture *altre* piuttosto che al razzismo, ha individuato delle trasformazioni nel linguaggio con cui viene espresso il rifiuto nei confronti degli immigrati<sup>8</sup>. Già alla fine degli anni sessanta la destra britannica esaltava la «British culture» e la «comunità nazionale», prendendo le distanze al tempo stesso dalle teorie della razza e negando insistentemente che la sua ostilità nei confronti delle comunità degli immigrati e i suoi appelli ad un freno all'immigrazione avessero qualcosa a che vedere con il razzismo<sup>9</sup>. Gli uomini e le donne preferirebbero «per natura» vivere tra «persone dello stesso tipo» piuttosto che in una società multiculturale, dato che questo atteggiamento sarebbe «dopo tutto» una reazione «natu-

rale», istintiva, alla presenza di persone di diversa origine e cultura. Come ha scritto nel 1978 Alfred Sherman, direttore di un istituto di «Policy Studies» orientato politicamente molto a destra e uno dei principali teorici di questa dottrina: «la coscienza nazionale è l'unico punto di ancoraggio per una lealtà incondizionata e per l'accettazione di compiti e di responsabilità, l'unica base di un senso del dovere civico e del patriottismo fondato su di una personale identificazione con la comunità nazionale»<sup>10</sup>. Un grande numero di immigrati distruggerebbe l'«omogeneità della nazione». «Una società multirazziale (sic!)» metterebbe inevitabilmente in pericolo i «valori» e la «cultura» della maggioranza bianca e scatenerrebbe conflitti sociali. Entrerebbero in gioco paure irrazionali, istintive, costruite intorno ai sentimenti di fedeltà e di appartenenza<sup>11</sup>. Come pretendeva Enoch Powell nel 1969: «l'istinto di conservare un'identità o di difendere un territorio è uno dei più forti e dei più profondamente radicati nell'umanità, e [...] i suoi effetti benefici non sono ancora esauriti»<sup>12</sup>.

Fino alla fine degli anni settanta appelli nazionalistici di questo genere erano espressi solo da pochi (benché chiassosi) ideologi della destra, che volevano così prendere le distanze dal razzismo dichiarato del National Front, screditato moralmente dalla sua assimilazione all'ideologia nazista. Verso gli anni ottanta, in una situazione di crescenti difficoltà economiche e di crescente animosità nei confronti degli immigrati, nello sforzo di guadagnare sostegno elettorale il partito conservatore ha fatto proprio un discorso di esclusione che era anch'esso permeato di timori per l'integrità della comunità nazionale, del *way of life*, della tradizione e della fedeltà, minacciate dagli immigrati<sup>13</sup>.

Un esempio sintomatico di questo allineamento del partito conservatore con le posizioni della sua destra è una dichiarazione frequentemente citata di Margaret Thatcher del 1978: «la gente è piuttosto spaventata dall'idea che questo paese possa essere invaso da gente che ha una cultura differente. Sapete, gli inglesi hanno fatto tanto per la democrazia e per la legge, e hanno fatto così tanto in tutto il mondo, che, se si diffonde la paura che potrebbero essere sommersi, la gente reagirà mostrandosi ostile ai nuovi arrivati»<sup>14</sup>. Per proteggere la «nazione» dalla minaccia che gli immigrati portatori di altre culture costituirebbero per l'ordine sociale, il loro ingresso dovrebbe essere frenato. Un analogo slittamento delle retoriche dell'esclusione è stato individuato nella

destra politica francese. L'analisi di Taguieff è probabilmente la più dettagliata, anche se controversa, riflessione sugli sviluppi delle varie tendenze della destra francese a partire dagli anni settanta.

Si tratta di un lavoro controverso, perché l'autore dapprima critica aspramente le organizzazioni antirazziste per il fatto di invocare a difesa degli immigrati il «diritto alla differenza» che egli considera come una concezione egualmente essenzialista della differenza culturale. La destra francese ha cominciato ad orchestrare la sua offensiva anti-immigrati proprio all'insegna di quello che Taguieff aveva chiamato un «razzismo differenzialista», una dottrina che esalta l'essenziale ed irriducibile differenza delle comunità immigrate di origine non-europea, la cui presenza è condannata in quanto costituisce una minaccia per l'originale identità culturale del paese «ospitante». Un elemento fondamentale di questa dottrina dell'esclusione è il rifiuto del «mescolamento culturale» allo scopo di salvaguardare la conservazione dell'originale identità bioculturale di cui ognuno è portatore. A differenza dal primo «razzismo inegualitario» (l'espressione è di Taguieff), piuttosto che inferiorizzare l'«altro» questo esalta l'assoluta, irriducibile differenza del «sé» e l'incommensurabilità delle differenti eredità culturali. Un concetto chiave di questa nuova retorica è quello di *radicamento*. Allo scopo di preservare tanto l'identità degli immigrati quanto quella dei francesi, i primi dovrebbero rimanersene a casa o farvi ritorno. L'identità collettiva è concepita sempre più in termini di etnicità, cultura, eredità, tradizione, memoria e differenza, con riferimenti solo occasionali al «sangue» e alla «razza». Come ha sostenuto Taguieff, il «razzismo differenzialista» costituisce una strategia individuata dalla destra francese per mascherare quello che è diventato un «razzismo clandestino»<sup>15</sup>.

Nonostante la crescente enfasi sulla identità e sulla differenza culturale, gli studiosi hanno teso ad individuare un «nuovo stile di razzismo» nella retorica anti-immigrati della destra<sup>16</sup>.

Sono state addotte diverse ragioni a questo proposito. Gli analisti, tanto in Francia quanto in Inghilterra, attribuiscono questo discorso culturalista di esclusione ad una sorta di dialettica politica tra la condanna da parte degli antirazzisti del razzismo per la sua associazione con le teorie della razza naziste e i tentativi della destra di guadagnare rispettabilità mascherando il sot-

tofondato razzista del proprio programma anti-immigrati. D'altra parte l'idea di ordinare gerarchicamente gli esseri umani è diventata indifendibile scientificamente, ed è un errore supporre che il razzismo si sia sviluppato storicamente solo come giustificazione di relazioni di dominazione e di disuguaglianza.

Infine, anche se questa nuova «teoria della xenofobia»<sup>17</sup> non utilizza categorie razziali, la richiesta di escludere gli immigrati a causa del loro essere culturalmente differenti, «altri», viene ratificata mediante richiami agli istinti umani fondamentali, vale a dire in termini di teoria pseudo-biologica. Anche se il termine «razza» sembrerebbe assente dalla sua retorica, ciò nondimeno si tratta di razzismo, un «razzismo senza razza»<sup>18</sup>.

#### FONDAMENTALISMO CULTURALE: UNA NUOVA COSTRUZIONE DELL'ESCLUSIONE

L'emergenza della cultura come «terreno semantico chiave»<sup>19</sup> del discorso politico deve essere tuttavia indagata con maggior precisione. Intendo sostenere che è fuorviante vedere nella retorica contemporanea anti-immigrati della destra una nuova forma di razzismo o un razzismo mascherato. Non si tratta ovviamente di un mero gioco di parole. Non ho alcuna intenzione di minimizzare l'impatto sociopolitico di questa rinnovata esaltazione della differenza culturale, ma per combattere la bestia dobbiamo sapere di che specie è. A questo fine non possiamo limitarci a smascherare i motivi strategici del disconoscimento del razzismo da parte della destra; dobbiamo analizzare la struttura concettuale di questo nuovo discorso politico e il repertorio di idee che utilizza.

Il significativo slittamento concettuale che si può ravvisare tra gli uomini della destra e i conservatori in direzione di una retorica anti-immigrati declinata sulla differenza e sull'incommensurabilità culturale è in effetti informato da determinati assunti impliciti nelle idee moderne di cittadinanza, identità nazionale e Stato-nazione. Anche se questa celebrazione dell'integrità nazional-culturale in luogo del richiamo alla purezza razziale è un'astuzia politica, ciò non spiega perché la destra e i conservatori, nei loro sforzi per difendersi dalle accuse di razzismo *debbano fare ricorso all'identità nazional-culturale e al postulato dell'incommensurabilità*. La retorica culturalista è diversa del

razzismo per il fatto che ipostatizza la cultura concepita come un set compatto, localizzato e storicamente radicato di tradizioni e valori trasmessi attraverso le generazioni; nel fare ciò questa retorica utilizza un repertorio ideologico che risale alla contraddittoria concezione ottocentesca dello Stato-nazione.

Piuttosto che difendere l'idea di caratteristiche specifiche proprie alle diverse razze, il fondamentalismo culturale contemporaneo (come ho scelto di definire la retorica anti-immigrati contemporanea della destra) pone l'accento sulle differenze di identità culturale e sulla loro incommensurabilità. Il termine «fondamentalismo» è stato convenzionalmente riservato a fenomeni e movimenti *religiosi* antimoderni e neotradizionalisti, interpretati come una reazione alla modernizzazione socioeconomica e culturale. Vorrei mostrare al contrario che, nel fondamentalismo culturale secolare contemporaneo della destra, l'esaltazione delle identità e delle lealtà primordiali nazionali non ha nulla di premoderno, poiché gli assunti su cui si basa sono al contrario una componente contraddittoria della modernità<sup>20</sup>. C'è qualcosa di fondamentalmente diverso dal razzismo tradizionale nella struttura concettuale di questa nuova dottrina, che ha a che fare con la rinascita, apparentemente anacronistica nel mondo dell'economia globalizzata, di un senso estremizzato di identità primordiale, della differenza culturale e del suo carattere esclusivo. Ciò che distingue il razzismo convenzionale da questo tipo di fondamentalismo culturale è il modo in cui sono percepiti coloro che si ritiene minaccino la pace sociale della nazione. La differenza tra queste due dottrine consiste in primo luogo nel modo in cui sono concepiti i rispettivi bersagli, se essi cioè sono concepiti come membri per natura inferiori o come stranieri, alieni alla comunità politica sia essa uno Stato, un Impero o un *Commonwealth*. Il fondamentalismo culturale legittima l'esclusione degli *stranieri*. Il razzismo ha solitamente apportato una razionalizzazione per i privilegi di classe attraverso la naturalizzazione dell'inferiorità socio-economica dei non privilegiati per disarmarli politicamente o una razionalizzazione delle pretese di supremazia nazionale<sup>21</sup>. In secondo luogo, per quanto entrambe le dottrine tendano a naturalizzare – e quindi a neutralizzare – specifiche linee di conflitto sociopolitiche, le cui radici reali sono economiche e politiche, lo fanno in modi concettualmente diversi. «Uguaglianza» e «differenza» tendono ad essere giocate l'una

contro l'altra nel discorso politico in entrambi i casi, ma la «differenza» invocata e il senso che essa riveste non è lo stesso. Possono esservi riferimenti occasionali al «sangue» o alla «razza», ma in questo discorso culturalista c'è qualcosa di più dell'idea di differenze culturali insormontabili o di una sorta di culturalismo biologico<sup>22</sup>: vi è cioè l'assunto secondo cui le *relazioni* tra culture diverse sono per «natura» ostili e reciprocamente distruttive perché è parte della natura umana essere etnocentrici. Culture diverse devono dunque essere tenute separate per il loro bene.

#### HOMO XENOPHOBICUS

Un ulteriore assunto sulla natura umana si può in effetti reperire sia nel discorso politico sia in quello popolare sull'immigrazione extracomunitaria negli anni '80. I titoli dei giornali, i politici e gli intellettuali utilizzano il termine «xenofobia» per descrivere l'ostilità montante contro gli immigrati; nel 1984, per esempio, il Parlamento europeo ha creato una commissione di inchiesta sulla crescita del fascismo e del razzismo in Europa, un primo tentativo di saggiare l'estensione e il significato dell'ostilità nei confronti degli immigrati. Nel 1985 la commissione ha concluso che «un nuovo tipo di spettro ossessiona attualmente la politica europea: la xenofobia». Il rapporto descriveva la xenofobia come un «risentimento» o «sentimento» latente, un atteggiamento che precede il fascismo o il razzismo e può preparare il terreno per essi, ma che in quanto tale non cade sotto la sanzione della legge, né nel campo della prevenzione<sup>23</sup>. Si sosteneva che le componenti di questo sentimento di xenofobia più o meno diffusa e delle crescenti tensioni tra comunità nazionale e comunità immigrate, nonché della loro associazione con un senso generale di malessere sociale, erano difficili da identificare; un elemento indiscutibile, tuttavia, era «la tradizionale diffidenza verso gli stranieri, la paura del futuro, combinata con un riflesso di autodifesa»<sup>24</sup>. Un risultato del lavoro della commissione è stato una «Dichiarazione contro il razzismo e la xenofobia», resa pubblica nel 1986. Nel 1989 il Parlamento ha insediato una nuova commissione di inchiesta, questa volta su razzismo e xenofobia, il cui compito consisteva nel saggiare l'efficacia della «Dichiarazione» e nel valutare l'informazione sull'immigrazione extraeuropea alla luce dell'estensione della libertà di movimento

in Europa prevista per il 1992-1993<sup>25</sup>. Il concetto di xenofobia ha dunque fatto il proprio ingresso, senza alcun tentativo di sciogliere le sue ambiguità, nel linguaggio del Parlamento europeo. I media e i politici hanno ugualmente raccolto l'idea, che ha fatto presa sull'immaginario europeo in generale. È stata questa innovazione terminologica che mi ha spinto per la prima volta a domandarmi se non vi fosse qualcosa di diverso rispetto alla retorica dell'esclusione con cui l'avversione agli immigrati era stata giustificata fino a quel momento in Europa occidentale<sup>26</sup>.

Xenofobia significa letteralmente, secondo la definizione riportata da un dizionario (*Le Petit Robert*, 1967), «ostilità verso gli stranieri e verso tutto ciò che è straniero». Cashmore, nel suo *Dictionary of Race and Ethnic Relations* del 1984, ancora rifiutava il termine in quanto «concetto psicologico assai vago che descrive la disposizione di una persona a temere (o a detestare) altre persone o gruppi percepiti come *outsiders*»; il concetto aveva cioè, secondo Cashmore, un significato incerto e quindi un limitato valore analitico, dato che presuppone cause soggiacenti che non analizza. Egli pensava conseguentemente (sbagliandosi, come si è successivamente visto) che il concetto «fosse caduto in disuso nel lessico contemporaneo delle "Race and Ethnic Relations"»<sup>27</sup>. O le cause profonde di questo atteggiamento non sono specificate o si dà per scontato che gli esseri umani abbiano una propensione naturale a temere o a respingere gli stranieri perché sono diversi<sup>28</sup>. Le simpatie esplicite della destra e le affinità dei suoi argomenti con i postulati fondamentali dell'etologia umana e della sociobiologia, sono state ripetutamente sottolineate<sup>29</sup>.

La debolezza scientifica delle concezioni della natura umana basate su principi biologici quali l'imperativo territoriale e l'istinto tribale, secondo cui gli esseri umani hanno non meno degli animali una tendenza naturale a formare gruppi sociali coesi e a differenziarsi dagli stranieri, nonché ad essere nei loro confronti ostili per la ricerca della propria sopravvivenza, è stata spesso sottolineata<sup>30</sup>, il punto tuttavia è mostrare perché una credenza nell'*homo xenofobicus* esercita un'attrazione così forte sul senso comune.

Impressiona ad esempio l'argomentazione di Cohn-Bendit e Schmid, che tra l'altro mostra chiaramente come questa credenza non sia limitata alla destra scientifica o politica. Scrivono

Cohn-Bendit e Schmid: «L'indignazione sulla xenofobia che suggerisce come antidoto una politica di frontiere aperte è falsa e pericolosa. *Se infatti la storia ci ha insegnato una cosa, è il fatto che in nessuna società è innato un rapporto civile con gli stranieri; tutto sta anzi ad indicare che la riserva a fronte degli stranieri costituisce una costante antropologica della specie; e la modernità, con l'aumento della mobilità che ha comportato, ha reso questo problema più generale di quanto fosse mai stato*»<sup>31</sup>. Questa affermazione è tanto pericolosa politicamente quanto discutibile scientificamente, perché la storia, al contrario per esempio della biologia, non è in grado di dimostrare l'esistenza di costanti universali umane, per lo meno nella misura a cui è pervenuta la nostra comprensione contemporanea dell'esperienza umana. Inoltre, non è difficile trovare esempi che dimostrano la fallacia dell'idea secondo cui la xenofobia è parte della condizione umana. La guerra in Bosnia fornisce probabilmente l'esempio contemporaneo più tragico. Finché il nazionalismo radicale serbo non li ha divisi, musulmani, serbi e croati sono vissuti insieme come vicini nella loro religione riconosciuta e in altre differenze culturali.

La xenofobia, intesa come atteggiamento che si suppone inerente alla natura umana, costituisce il supporto ideologico del fondamentalismo culturale e accredita l'idea che esista una tendenza da parte degli uomini e delle donne ad assegnare un valore peculiare alle proprie culture escludendone ogni altra, con la conseguenza che risulta impossibile vivere fianco a fianco. Il fondamentalismo culturale contemporaneo si basa dunque su due presupposti convergenti: che le diverse culture siano incommensurabili e che, poiché gli esseri umani sono per natura etnocentrici, le relazioni tra le culture siano «per natura» ostili. La xenofobia rappresenta per il fondamentalismo culturale ciò che il concetto biomorale di razza è per il razzismo: la costante naturalistica, cioè, che assegna valore di verità e legittima le rispettive ideologie.

#### RAZZISMO VS. FONDAMENTALISMO CULTURALE

Una comparazione sistematica delle strutture concettuali del razzismo tradizionale e di questo fondamentalismo culturale può illuminare ciò che distingue queste diverse dottrine di esclusione<sup>32</sup>. Le accomuna il fatto di concentrarsi sulla contraddizione tra la moderna nozione di universalismo, secondo cui tutti gli

esseri umani sono egualmente liberi e uguali, e le molteplici forme di discriminazione ed esclusione socio-politica. Ma lo fanno in modo differente. Entrambe le dottrine fondano la propria forza argomentativa su alcuni sotterfugi ideologici, ovvero sul fatto di presentare ciò che è il prodotto di specifici rapporti politico-economici e conflitti di interesse come naturale e quindi incontestabile.

Il razzismo occidentale moderno razionalizza le pretese di superiorità nazionale o di inferiorizzazione socio-politica e sfruttamento economico di gruppi e individui all'interno di una comunità attribuendo a questi ultimi determinati deficit morali, intellettuali o sociali, presentati come fondati sulla loro dotazione razziale e come caratteri che, in quanto innati, sono ineludibili. I caratteri invocati per identificare una «razza» possono essere fenotipici o costruiti. Il razzismo opera così con un criterio particolaristico di classificazione, ovvero la «razza», che sfida la pretesa esistenza di un'umanità universale dividendo il genere umano in gruppi innatamente distinti, ordinati in modo gerarchico, uno dei quali eleva una pretesa di superiorità esclusiva. In questo senso le dottrine razziste sono categoriche, occultando i rapporti socio-politici che producono le gerarchie. La «razza» è costruita come la causa naturale, necessaria e sufficiente, dell'incapacità degli «altri» e dunque della loro inferiorità. La disuguaglianza e il dominio socio-politici derivano dunque implicitamente dallo stesso criterio di differenziazione adottato, ovvero dalla naturale inferiorità degli «altri», propria della «loro» razza. Come dottrina di classificazione asimmetrica, il razzismo produce concetti antitetici che svalutano l'«altro» così come l'«altro» non potrebbe svalutare il «sé». Il riconoscimento reciproco è negato precisamente perché il difetto «razziale», essendo relativo, non è condiviso dal «sé». E questo è il punto. Attribuendo uno *status* e riservando un trattamento diseguali ai difetti innati alla propria vittima, questa dottrina nega il carattere ideologico del razzismo stesso.

Ciò solleva ovviamente la fondamentale questione del luogo di un'idea di status sociale inscritto nella natura piuttosto che risultante da un contratto nella società moderna, altrimenti concepita come composta di individui in grado di auto-determinarsi, nati liberi e uguali. Il razzismo moderno è un gioco di prestigio ideologico per conciliare l'inconciliabile: un *ethos* liberale e meritocratico di uguali opportunità per tutti sul mercato e la disugua-

glianza socio-economica. Lungi dall'essere una sopravvivenza anacronistica dei remoti tempi dello schiavismo, dell'espansione coloniale europea e di un ordinamento ascrivito della società, esso è in questo senso parte costitutiva del capitalismo liberale<sup>33</sup>.

In momenti diversi nella storia, sistemi di disuguaglianza e di oppressione sono stati razionalizzati in modi differenti. Le dottrine razziste sono solo una variazione sul tema, sul tentativo cioè di riconciliare un'idea di umanità condivisa con le forme esistenti di dominazione. Già i primi incontri coloniali moderni con i «primitivi» influenzarono intensamente l'immaginario europeo. All'inizio non era tanto la loro differenza «razziale» a scatenare l'immaginazione europea ma la loro differenza quanto a religione e morale, in cui si percepiva una sfida all'egemonia cristiana. Se dio aveva creato l'«uomo» a propria immagine e somiglianza, come potevano esistere esseri umani che non fossero cristiani? Il razzismo scientifico ottocentesco era un nuovo modo di giustificare la dominazione e la disuguaglianza, ispirato dalla ricerca di leggi naturali che potessero spiegare l'ordine naturale e sociale. Ciò che colpisce nel dibattito ottocentesco sul posto dell'uomo nella natura è la tensione tra la fede nella libera volontà dell'uomo, affrancata dalle coazioni naturali nel suo sforzo di dominare la natura in quanto libero agente, e la tendenza a naturalizzare l'uomo sociale. Il darwinismo sociale, l'eugenetica e la criminologia hanno fornito legittimazione pseudo-scientifica al consolidamento della disuguaglianza di classe. I loro obiettivi erano rappresentati dalle classi pericolose lavoratrici in patria<sup>34</sup>. Se l'individuo capace di auto-determinarsi, per via di una persistente condizione di inferiorità, si mostrava incapace di massimizzare le opportunità che si pretendeva la società gli offrisse, ciò doveva dipendere da un qualche deficit innato, essenziale. La persona, o meglio la sua dotazione naturale – fosse essa definita in termini di talento innato, razziale, sessuale, o di intelligenza – e non l'ordine socio-economico o politico dominante, doveva essere biasimata per ciò. Questa logica ha funzionato sia come potente incentivo agli sforzi individuali sia come strumento per disinnescare il malcontento sociale. L'antropologia fisica, contemporaneamente, ha offerto un valido sostegno alle pretese di superiorità nazionale tra le nazioni europee e alle imprese coloniali, stabilendo una gerarchia bio-morale di razze<sup>35</sup>.

Il fondamentalismo culturale, al contrario, assume un qua-

dro di concetti antitetici simmetrici, quelli di straniero, estraneo, alieno, come opposti al nazionale, al cittadino. Gli esseri umani, per natura, sono portatori di cultura. Ma l'umanità è composta da una molteplicità di culture diverse, che sono incommensurabili; le relazioni tra gli appartenenti alle rispettive culture sono essenzialmente conflittuali, perché è nella natura umana essere xenofobi. Una presunta costante universale umana, la naturale propensione al rifiuto degli stranieri, spiega il particolarismo culturale. La contraddizione apparente del moderno *ethos* liberal-democratico tra l'invocazione di un'umanità condivisa, che implica un'idea di generalità che sembrerebbe non escludere alcun individuo, e il particolarismo culturale declinato in termini nazionali è superata ideologicamente: un «altro» culturale, l'immigrato come straniero, alieno e in quanto tale potenziale «nemico», che minaccia la nostra unicità e integrità nazional-culturale, viene costruito a partire da tratti del tutto estranei a quelli del «sé». In un ulteriore avvitamento ideologico l'identità e l'appartenenza nazionali, interpretate come singolarità culturali, diventano un ostacolo insormontabile alla naturale attitudine umana alla comunicazione.

Invece di ordinare culture diverse gerarchicamente, il fondamentalismo culturale le segrega spazialmente: ogni cultura al suo posto. Il fatto che gli Stati nazione non siano in alcun modo culturalmente omogenei viene ignorato. Comunità politiche localizzate sono considerate per definizione culturalmente omogenee. Presunte tendenze xenofobiche innate – sebbene sfidino il supposto radicamento territoriale delle comunità culturali, dato che sono dirette contro gli stranieri tra noi – riterritorializzano le culture. Il loro bersaglio sono gli stranieri radicati che non sono in grado di assimilarsi culturalmente.

Il loro carattere simmetrico rende queste categorie logicamente reversibili: ogni nazionale è straniero a ogni altra nazione in un mondo di Stati nazionali, poiché possedere una nazionalità è nella natura delle cose. Questa polarità concettuale formale – nazionali contro stranieri – viene caricata di valenze politiche. Manipolando le relazioni ambigue tra appartenenza nazionale e identità culturale, la nozione di xenofobia infonde uno specifico e sostanziale contenuto politico alle relazioni tra le due categorie. Dato che la propensione ad avversare gli stranieri è condivisa dagli stranieri stessi, diviene al tempo stesso legittimo temere che

questi ultimi, in virtù della loro slealtà, possano minacciare la comunità nazionale. Nel momento in cui il «problema» posto dall'immigrazione extracomunitaria viene tematizzato in termini di indiscusse differenze e incommensurabilità culturali, le cause profonde delle migrazioni – il crescente squilibrio nord-sud – vengono rimosse.

Il fondamentalismo culturale fa uso di un concetto di cultura contraddittoriamente ispirato dalla tradizione universalistica dell'illuminismo e dal romanticismo tedesco, che ha segnato in profondità il dibattito nazionalista ottocentesco. Costruendo la propria argomentazione a favore dell'esclusione dei migranti su un tratto condiviso da tutti gli esseri umani indistintamente, piuttosto che su una presunta incapacità intrinseca agli extracomunitari, il fondamentalismo culturale, in contrasto con le teorie razziste, è caratterizzato da una certa apertura, che lascia un certo spazio per l'assimilazione culturale degli immigrati che vogliono vivere tra noi. D'altro canto, in base all'altra idea portante della cultura politica occidentale moderna, quella secondo cui tutti gli esseri umani sono liberi e uguali, la retorica anti-immigrati è polemica e aperta alla contraddizione. Ed è per questa ragione che le forme esistenti di esclusione, disuguaglianza e oppressione, devono essere razionalizzate ideologicamente.

Il fondamentalismo culturale è dunque un'ideologia di esclusione collettiva basata sull'idea dell'«altro» come straniero, estraneo al corpo politico. Suo assunto chiave è che l'uguaglianza politica formale presuppone l'identità culturale e che quindi l'omogeneità culturale è il prerequisito essenziale per l'accesso ai diritti di cittadinanza. Non si deve confondere la funzione sociale degli immigrati come capri espiatori per i problemi socio-economici con il modo in cui gli immigrati stessi vengono concettualizzati come stranieri. Piuttosto che essere tematizzata direttamente, l'esclusione socio-economica degli immigrati è conseguenza della loro esclusione politica. Gli oppositori di destra dell'immigrazione possono contestare sulla base di motivazioni economiche l'estensione agli immigrati dei diritti sociali e politici connessi alla cittadinanza. Il «problema» dell'immigrazione è tuttavia costruito come una minaccia *politica* all'identità e all'integrità nazionali per via della diversità culturale degli immigrati, poiché lo Stato-nazione è concepito come fondato su una comunità coesa e distinta, che mobilita un senso condiviso di appartenenza e



lealtà legato a una lingua, a tradizioni culturali e a credenze comuni. In un quadro di recessione economica e di tagli ai servizi sociali, appelli a lealtà primordiali trovano un terreno favorevole dato che il senso di appartenenza nazionale è il linguaggio ordinario dell'autocomprensione politica contemporanea.

Gli immigrati sono percepiti come minacciosi portatori di una «crisi della cittadinanza»<sup>36</sup>, in senso sia giuridico sia politico-ideologico. Nel mondo moderno la nazionalità come condizione della cittadinanza è intrinsecamente definita come strumento e oggetto di chiusura sociale<sup>37</sup>. A questo proposito la cittadinanza non opera in modo sostanzialmente diverso dal modo in cui le regole di parentela definivano l'appartenenza di gruppo nelle cosiddette società primitive. Nel mondo moderno degli Stati nazionali, nazionalità, cittadinanza e comunità culturale sono ideologicamente collegate<sup>38</sup>, e caricano di significati simbolici e politici la differenza culturale degli immigrati.

Si potrà certo obiettare che non tutti gli immigrati o gli stranieri sono trattati con ostilità. Ciò è ovviamente vero, ma è vero anche che uguaglianza e differenza non sono categorie assolute. Il repertorio politico-ideologico su cui è costruito il moderno Stato-nazione offre la materia prima a partire dalla quale si elabora il fondamentalismo culturale. Sono specifiche relazioni di potere con i paesi d'origine degli immigrati extracomunitari, nonché lo sfruttamento che essi hanno subito, a spiegare perché proprio loro, e non ad esempio i nordamericani, sono in Europa i bersagli di questa retorica dell'esclusione. L'ostilità contro gli immigrati può certo assumere tonalità razziste, e le metafore impiegate possono certo essere di natura mista. Certamente, come mi è stato fatto notare di recente, gli immigrati portano sulle loro facce i segni del proprio essere stranieri. Il fenotipo tende ora a essere impiegato come contrassegno dell'origine dell'immigrato piuttosto che di una «razza» costruita come giustificazione del risentimento anti-immigrati.

LA NAZIONE ALL'INTERNO DELLO STATO. CONSIDERAZIONI SUL CASO FRANCESE

Il dibattito sul «diritto alla differenza» degli immigrati ha scatenato passioni particolari, negli ultimi anni, in Francia. Il carattere e le ragioni di questa controversia vanno al di là della

polarizzazione politica che contraddistingue il dibattito sul «problema» dell'immigrazione: essi esprimono piuttosto una tensione storica connaturata alla specifica concezione repubblicana universalistica della cittadinanza prevalente in Francia. Non a caso, in questo senso, il dibattito in questione si è intrecciato con le polemiche che hanno accompagnato i tentativi ricorrenti di sottoporre a revisione un diritto di cittadinanza che, come quello francese, è storicamente fondato sul principio dello *jus soli*, a tutto vantaggio dell'opposto principio dello *jus sanguinis*<sup>39</sup>. Ma anche a prescindere dagli sviluppi più recenti, va detto che la classica opposizione, formulata da F. Meinecke nel 1919, tra la *Staatsnation* francese e la *Kulturnation* tedesca<sup>40</sup> ha spesso occultato il nazionalismo essenzialista presente nello stesso pensiero francese ottocentesco e nei dibattiti sull'identità nazionale e sulla nazionalità.

In un mondo di Stati nazionali emergenti, l'originario spirito rivoluzionario cosmopolitico fu rapidamente eroso da un dilemma cruciale, come costruire cioè uno Stato-nazione dotato di una cittadinanza distinta e definita. Le differenze tra gruppi etnici erano, in principio, estranee al punto alla concezione democratica rivoluzionaria. Ma, come ha ben visto Hobsbawm, «l'equazione nazione=Stato=popolo, e in particolare popolo sovrano, rapportò la nazione al territorio, dato che la struttura e la definizione degli Stati erano diventate sostanzialmente territoriali. Implicava inoltre una molteplicità di Stati-nazione costituiti su questa base, quale necessaria conseguenza dell'autodeterminazione popolare. [...] D'altra parte, però, si dice assai poco su che cosa costituisca un "popolo". In particolare mancava una relazione logica tra, da una parte, il corpo dei cittadini di uno Stato territoriale e, dall'altra, l'identificazione della "nazione" su basi etniche, linguistiche o altre caratteristiche che consentissero un riconoscimento collettivo del gruppo di appartenenza»<sup>41</sup>.

I sostenitori di una concezione della «nazione» basata su un contratto liberamente stipulato fra cittadini sovrani sono soliti invocare la celebre metafora di Renan, secondo cui «l'esistenza di una nazione è un plebiscito di tutti i giorni». Lo scritto di Renan del 1882, *Qu'est-ce qu'une nation?*, è in effetti spesso considerato espressione di una concezione particolarmente adeguata all'individualismo democratico moderno. Si tende tuttavia a perdere di vista il fatto che Renan, contemporaneamente, utilizza un

argomento culturalista per risolvere il problema di come circoscrivere la «popolazione» o il «popolo» titolato a prendere parte al «plebiscito»: «una nazione», scrive Renan, «è un'anima, un principio spirituale. Due cose, che in realtà sono una cosa sola, costituiscono quest'anima e questo principio spirituale; una è nel passato, l'altra nel presente. Una è il comune possesso di una ricca eredità di ricordi; l'altra è il consenso attuale, il desiderio di vivere insieme, la volontà di continuare a far valere l'eredità ricevuta indivisa. [...] La nazione, come l'individuo, è il punto d'arrivo di un lungo passato di sforzi, di sacrifici e di dedizione. Il culto degli antenati è fra tutti il più legittimo; gli antenati ci hanno fatti ciò che siamo»<sup>42</sup>.

Due criteri contraddittori, uno politico (il libero consenso) e uno culturale (un passato condiviso) sono dunque costitutivi della nazione<sup>43</sup>. La difficoltà di Renan nel definire la «nazione» in termini puramente contrattuali e consensuali non è che un'illustrazione del dilemma di fondo che ha accompagnato la costruzione degli Stati-nazione europei continentali. Il «principio di nazionalità», che identificava lo Stato, il Popolo e la Legge con la visione ideale di una società culturalmente omogenea e integrata, divenne la nuova, ancorché instabile, forma di legittimazione nelle lotte ottocentesche per la formazione degli Stati.

Il fondamentalismo culturale contemporaneo fonda inequivocabilmente nazionalità e cittadinanza su un'eredità culturale condivisa. Per quanto nuovo rispetto al razzismo tradizionale, è dunque anch'esso vecchio, dato che deriva la propria forza argomentativa da questa contraddittoria concezione ottocentesca dello Stato-nazione moderno. L'assunto secondo cui lo Stato territoriale e il suo popolo sono fondati su un'eredità culturale definita, compatta e distinta ne è parte integrante. Ma c'è anche, come ho sottolineato, un'importante differenza concettuale. Il nazionalismo del secolo XIX ha ricevuto un sostegno considerevole dall'elaborazione di una categoria centrale della teoria sociale: quella di «razza». In condizione di crescente ostilità fra gli Stati-nazione, il nazionalismo veniva spesso attivato e rafforzato da una rivendicazione di superiorità razziale della comunità nazionale. Poiché le dottrine razziste sono divenute politicamente screditate nel secondo dopoguerra, il fondamentalismo culturale, inteso come retorica contemporanea dell'esclusione, teorizza invece le relazioni tra le culture ipostatizzando le frontiere culturali e la differenza.

## CONCLUSIONE

Per concludere, mi si consenta di tornare ai compiti e al disagio dell'antropologia. L'antropologia sociale e culturale hanno intrattenuto un rapporto privilegiato con la cultura e con le differenze culturali. La svolta critica verso la riflessione sui propri fondamenti nello scorso decennio ha giustamente messo in discussione le implicazioni politiche e teoriche del presupposto della delimitazione e dell'isolamento delle culture, condiviso dal realismo etnografico classico. Non esiste più una concezione generalmente accettata delle culture intese come sistemi relativamente fissi e integrati di valori e significati. La crescente consapevolezza «post-moderna» della complessità culturale, della politica culturale e della contestualità del sapere nell'antropologia post-strutturalista contiene tuttavia un paradosso. Nonostante le dichiarazioni contrarie, infatti, «la «critica della cultura», al pari del costruttivismo culturale, presuppone necessariamente la separatezza delle culture e la loro delimitazione esclusiva<sup>44</sup>. Sol tanto perché *esistono* «altri» modi di interpretare il mondo, «noi» possiamo pretendere di relativizzare i «nostri» convincimenti culturali. Analogamente, quando una conoscenza sistematica degli «altri» così come di «noi stessi» è ritenuta impossibile, ciò viene ricondotto al fatto che «noi», al pari degli «altri», siamo culturalmente condizionati. L'inclinazione culturalistica attuale in antropologia finisce dunque per postulare un mondo di differenze culturali ipostatizzate<sup>45</sup>. Determinate convergenze tra questa concezione e il fondamentalismo culturale analizzato in questo saggio dovrebbero renderci consapevoli dei rischi che un nuovo tipo di relativismo culturale comporta per una più grande comprensione fra i popoli.

Lungi da me l'idea di negare le differenze esistenti nei modi di organizzare le cose della vita e nei sistemi di significati. Gli esseri umani, tuttavia, sono sempre stati in movimento, e le culture si sono dimostrate fluide e flessibili. Il nuovo ordine globale, in cui vecchi e nuovi confini, lungi dall'essere in via di dissolvimento, stanno diventando sempre più esclusivi, pone nuove formidabili questioni anche all'antropologia. Un problema cruciale di cui dovremmo occuparci è dunque il seguente: a quali condizioni una cultura cessa di essere qualcosa di cui abbiamo bisogno per essere umani e diviene qualcosa che ci impedisce di comuni-

care come esseri umani? Non è la differenza culturale in quanto tale che dovrebbe interessare gli antropologi ma i significati politici che specifici contesti e specifici rapporti politici attribuiscono alla differenza culturale. I popoli si trincerano e si chiudono culturalmente in se stessi in contesti in cui vi sono dominazione e conflitti. È la configurazione delle strutture e delle relazioni socio-politiche sia all'interno dei gruppi sia tra i gruppi stessi ciò che attiva differenze e dà forma a possibilità e impossibilità di comunicazione. Per rendere conto delle politiche culturali attuali in un mondo interconnesso e diseguale, dobbiamo superare i nostri relativismi e le nostre incertezze metodologiche, spesso ad uso interno, e passare a esplorare, entro un costante confronto con altre discipline, «i processi di produzione della differenza»<sup>46</sup>.

Una vera tolleranza per la differenza culturale può fiorire solo là dove la società e la politica sono sufficientemente democratiche da mettere gli uomini e le donne in condizione di resistere alla discriminazione (come immigrati, stranieri, donne, neri) e di sviluppare le differenze senza mettere a rischio, oltre ad esse, la solidarietà tra loro. Mi domando se ciò è possibile entro i confini dello Stato-nazione moderno o, in quanto a ciò, di qualunque Stato.

#### NOTE

<sup>1</sup> Cfr. Y.N. SOYSAL, *Construction of Immigrant Identities in Europe*, relazione presentata al Convegno «European Identity and its Intellectual Roots», Cambridge, 6-9 maggio 1993.

<sup>2</sup> Si vedano a questo proposito M. GALLO, *L'Europe sans nations, cet artifice, ce mirage dangereux*, in «Le Monde Diplomatique», XXXVI (1989), n. 420, COMMISSION OF EUROPEAN COMMUNITIES, *A fresh Boost for Culture in the European Community*, in «Communciation», 14 dicembre 1987 e ID., *New Prospects for Community Cultural Action*, ivi, 29 aprile 1992.

<sup>3</sup> Per un'efficace rassegna critica di queste retoriche riferita al caso francese, cfr. P.-A. TAGUIEFF, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo* (1987), trad. it. Il Mulino, Bologna 1994.

<sup>4</sup> Cfr. E.G. ZUNGARO, *Die Barbaren kommen: Ein Gespräch mit Piero Bassetti über Einwanderung und Invasion*, in «Kursbuch», 1992, 107, pp. 120-130 e M. ERDHEIM, *Fremde, kulturelle Unverträglichkeit und Anziehung*, ivi, pp. 19-32.

<sup>5</sup> Cfr. B. WINKLER (Hg.), *Zukunftsangst Einwanderung*, Beck, München 1992 e O. KALLSCHEUER, *Fremde Götter, oder die Grenzen der Toleranz*, in «Kursbuch», 1992, 107, pp. 51-67.

<sup>6</sup> Cfr. N. ELIAS, *La società degli individui* (1987), trad. it. Il Mulino, Bologna 1990.

<sup>7</sup> Cfr. E. BERQUO, *La cuestión demográfica: Confrontación Sur-Norte*, in AA. VV., *Mujeres y Política de Población*, Oaxetepec, Mexico 1993 e *Below-Replacement Fertility in Industrial Societies: Causes and Consequences*, numero speciale di «Population and Development Review», XII (1986), suppl.<sup>7</sup>

<sup>8</sup> Cfr. A. DUMMETT - I. MARTIN, *British Nationalism: the AGIN Guide to the New Law*, Action group on Immigration and Nationality, National Council for Civil Liberties, London 1982, p. 102 (corsivo mio) e A. DUMMETT, *A Portrait of English Racism*, Harmondsworth, London 1973

<sup>9</sup> Cfr. il lavoro di Asad sull'idea di *Britishness*, elaborata a partire dai valori e dalla sensibilità della classe dominante: T. ASAD, *Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair*, in «Politics and Society», XVIII (1990), pp. 455-480; cfr. anche P. DODD, *Englishness and the national Culture*, in R. COLLS - P. DODD (eds.), *Englishness: Politics and Culture 1880-1920*, Croom Helm, London 1986, pp. 1-28

<sup>10</sup> Citato in M. BARKER, *The New Racism*, Junction Books, London 1981, p. 20, ma cfr. anche M. BARKER, *Racism: the New Inheritors*, in «Radical Philosophy», XXI (1979), pp. 2-17.

<sup>11</sup> M. BARKER - A. BREEZE, *The Language of Racism - An Examination of Lord Scarman's Reports on the Brixton Riots*, in «International Socialism», II (18), 1983, pp. 108-125.

<sup>12</sup> Citato in M. BARKER, *The New Racism*, cit., p. 22.

<sup>13</sup> Cfr. M. BARKER, *Racism: the New Inheritors*, cit.

<sup>14</sup> Citato in P. FITZPATRICK, *Racism and the Innocence of Law*, in P. FITZPATRICK - A. HUNT. (Eds.), *Critical Legal Studies*, Basil Blackwell, Oxford

1987, pp. 119-121.

<sup>15</sup> Cfr. P.-A. TAGUIEFF, *La forza del pregiudizio*, cit., pp. 418-426.

<sup>16</sup> Cfr. M. BARKER, *The New Racism*, cit., P.-A. TAGUIEFF, *La forza del pregiudizio*, cit.; J. SOLOMOS, *Les formes contemporaines de l'idéologie raciale dans la société britannique*, in «Les Temps Moderns» XLVI (1991), n. 540-541, pp. 65-82 e M. WIEWORKA (Ed.), *Racisme et modernité*, La Découverte, Paris 1993.

<sup>17</sup> Cfr. M. BARKER, *The New Racism*, cit.

<sup>18</sup> Cfr. J. REX, *Race as a social category*, in *Race, Colonialism and the City*, Routledge, London 1973, pp. 191-192, E. BALIBAR, *Esiste un neorazzismo?*, in E. BALIBAR - I WALLERSTEIN, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue* (1988), trad. it. Edizioni Associate, Roma 1991, pp. 29-40, J. SOLOMOS, *Les formes contemporaines de l'idéologie raciale*, cit. e J. GILROY, *La fin de l'antiracisme*, in «Les Temps Moderns» XLVI (1991), n. 540-541, pp. 186-187.

<sup>19</sup> Cfr. J. BENTHALL - J. KNIGHT, *Ethnic Alleys and Avenues* in «Anthropology today», IX (1993), 5, pp. 1 s.

<sup>20</sup> Cfr. H. DUBIEL, *Der Fundamentalismus der Moderne*, in «Merkur» XLVI (1996), 9-10, pp. 747-762 e C. KLINGER, *Faschismus: Der deutsche Fundamentalismus?*, ivi pp. 782-798.

<sup>21</sup> C. BLANCKAERT, *On the Origins of the French Ethology: William Edwards and the Doctrine of Race*, in G.W. STOCKING JR. (Ed.), *Bones, Bodies, Behavior: Essays on Biological Anthropology*, University of Wisconsin Press, Madison 1988, pp. 18-55.

<sup>22</sup> Cfr. E. LAWRENCE, *Just Plain Common Sense: the Roots of Racism*, in *Centre for Contemporary Cultural Studies* (ed.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in '70s Britain*, Hutchinson, London 1982.

<sup>23</sup> M.D. EVREGENIS, *Report Drawn up on the Behalf of the Committee of Inquiry into the Rise of Fascism and Racism in Europe on the Findings of the Committee of Inquiry*, PE DOC A 2-160/85, Bruxelles, 25 Novembre 1985, p. 60.

<sup>24</sup> Ivi, p. 92.

<sup>25</sup> PARLAMENTO EUROPEO, *Bericht im Namen des Untersuchungsausschusses Rassismus und Ausländerfeindlichkeit*, DOC-DE-RR 93062, Bruxelles, 23 Luglio 1990.

<sup>26</sup> Gli studiosi hanno notato questo insistente riferimento alla xenofobia. Dato che l'ostilità verso gli immigrati è, in pratica, selettiva, Taguieff ha ad esempio sostenuto, riferendosi al caso francese, che «insomma, l'atteggiamento xenofobo indica semplicemente un limite, esso non si manifesta mai in senso stretto (rifiuto dello straniero come tale), ma procede da una gerarchia più o meno esplicita dei gruppi rifiutati. Non si dà rifiuto dell'"altro" senza selezione degli "altri", senza istituire una scala di valori che autorizzi la discriminazione. In questo senso, ogni forma di xenofobia è una forma di razzismo latente, un razzismo allo stato nascente» (P.-A. TAGUIEFF, *La forza del pregiudizio*, cit., p. 426). Taguieff critica quindi anche la famosa, ancorché controversa, distinzione operata da Lévi-Strauss tra l'etnocentrismo, inteso come universale atteggiamento di auto-conservazione culturale, e il razzismo, inteso come dottrina che giustifica l'oppressione e lo sfruttamento,

distinzione che ha conosciuto una vera e propria rinascita nel dibattito francese sull'immigrazione (cfr. ivi, pp. 84 s.). Per una critica del relativismo culturale di Lévi-Strauss, si veda anche C. GEERTZ, *The Uses of Diversity*, in «Michigan Quarterly Review», 1986, Winter, pp. 105-123.

<sup>27</sup> E.E. CASHMORE, *Dictionary of Ethnic and Race Relations*, Routledge, London 1984, p. 314.

<sup>28</sup> Bejin, ad es., si è domandato nel contesto di una critica rivolta agli antirazzisti: «perché questo naturale, e in fondo sano, etnocentrismo si è tradotto in anni recenti in Europa in espressioni di esasperazione? Sono gli stessi anti-razzisti a darci la risposta, quando sottolineano che i politici da loro definiti "razzisti" vedono crescere la loro audience in condizioni e in regioni in cui si registra un forte, rilevante e – persistendo l'apatia del "corpo sociale" – irreversibile afflusso di immigrati di origine extra-europea. Gli antirazzisti riconoscono dunque, suppongo involontariamente, che questa esasperazione è una reazione di difesa di una comunità che sente minacciata la propria identità, una reazione che presenta analogie con la resistenza che questa o quella occupazione militare da parte di eserciti stranieri ha suscitato in passato» (A. BEJIN, *Reflexions sur l'antiracisme*, in A. BEJIN - J. FREUND [Eds.], *Racismes, antiracismes*, Librairie des Méridiens, Paris 1986, pp. 303-326, p. 306). Un autore inglese definisce la xenofobia come «avversione per gli stranieri, [...] un fenomeno antico e familiare nelle società umane» (Z. LAYTON-HENRY, *Race and Immigration*, in D.W. URWIN - W.E. PATERSON [Eds.], *Politics in Western Europe Today: Perspectives, Policies and Problems since 1980*, Longman, London 1991, pp. 162-181, p. 169).

<sup>29</sup> Cfr. M. BARKER, *The New Racism*, cit., cap. 5, e A.-M. DURANTON-CRABOL, *Visage de la nouvelle droite: le GRECE et son Histoire*, Presses de la fondation nationale des Sciences Politiques, Paris 1988, pp. 44 e 71-81.

<sup>30</sup> Cfr. ad es. M. SAHLINS, *The Uses and Abuses of Biology*, in S. ROSE - R. LEWONTIN - L.J. KAMIN (Eds.), *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human nature*, Penguin Books, Harmondsworth 1996 e S.J. GOULD, *The Mismeasure of Man*, Norton, New York 1981.

<sup>31</sup> D. COHN BENDIT - TH. SCHMID, *Wenn der Westen unwiderstehlich wird*, in «Die Zeit», 22 novembre 1991, p. 5. Enzensberger ha similmente sostenuto che «ogni migrazione provoca conflitti, indipendentemente dalle cause che l'hanno determinata, dagli scopi che si prefigge, dal fatto che sia spontanea o coatta, dalle dimensioni che assume. L'egoismo del gruppo e la xenofobia sono costanti antropologiche che precedono ogni motivazione. Il fatto che siano universalmente diffuse dimostra inequivocabilmente che sono più antiche di ogni forma di società conosciuta» (H.M. ENZENSBERGER, *La Grande Migrazione. Trentatré segnavia* [1992], trad. it. Einaudi, Torino 1993, pp. 6 s., corsivo mio). Un altro modo di naturalizzare ciò di cui si può dimostrare il carattere storicamente determinato universalizzandolo, consiste appunto nel sostenere che il razzismo è universale: Todorov, in questo senso, ha scritto che il razzismo, al contrario della dottrina pseudo-scientifica del razzialismo, «è un comportamento antico, di estensione probabilmente universale; il razzialismo è un movimento di idee, nato in Europa occidentale, la cui grande stagione va dalla metà del XVIII alla metà del XX secolo» (T. TODOROV, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* [1989], trad.

it. Einaudi, Torino 1991, p. 108).

<sup>32</sup> Riprendo qui l'importante analisi dedicata da R. Koselleck ai «concetti politici antitetici»: cfr. R. KOSELLECK, *Per una semantica storico-politica di alcuni concetti antitetici asimmetrici*, in ID., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, (1979), trad. it. Marietti, Genova 1986, pp. 181-222.

<sup>33</sup> Cfr. V. STOLCKE, *Is Sex to Gender is to Ethnicity?*, in T. DELLA VALLE (Ed.), *Gendered Anthropology*, Routledge, London 1993, pp. 17-37 e P. FITZPATRICK, *Racism and the Innocence of Law*, in P. FITZPATRICK - A. HUNT (Eds.), *Critical Legal Studies*, cit., pp. 119-121.

<sup>34</sup> Cfr. ad es. L. CHEVALIER, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale* (1958), trad. it. Laterza, Bari 1976.

<sup>35</sup> Si vedano a questo proposito C. BLANCKAERT, *On the Origins of French Ethnology. William Edwards and the Doctrine of Race*, cit. e R. BRUBAKER, *Cittadinanza e nazionalità in Francia e Germania* (1992), trad. it. Il Mulino, Bologna 1997, pp. 178-187.

<sup>36</sup> Cfr. J. LECA, *La citoyenneté en question*, in P.-A. TAGUIEFF (Ed.), *Face au racisme*, vol. 2, *Analyses, hypothèses, perspectives*, La Découverte, Paris 1992, pp. 311-336, in specie p. 314; Leca distingue due modalità - «biologica» e «contrattuale» - di definizione della nazionalità come condizione della cittadinanza, non esplorandone tuttavia le implicazioni politico-ideologiche.

<sup>37</sup> Cfr. R. BRUBAKER, *Cittadinanza e nazionalità*, cit., che sottolinea giustamente la sorprendente assenza di studi sulla dimensione esclusiva del concetto moderno di cittadinanza nelle scienze sociali.

<sup>38</sup> Cfr. a questo riguardo S. BEAUD - G. NOIRIEL, *Penser l'«intégration» des immigrés*, in P.-A. TAGUIEFF (Ed.), *Face au racisme*, vol. 2, cit., pp. 261-282, in specie p. 276.

<sup>39</sup> Sull'opposizione fra questi due criteri si veda la preziosa analisi di R. BRUBAKER, *Cittadinanza e nazionalità*, cit., che tuttavia, distinguendo fra «momenti etnici» (ovvero razzisti) e «momenti assimilazionisti» nelle formulazioni delle leggi francesi sulla nazionalità nel XIX secolo, finisce per trascurare l'assunto fondamentalista su cui poggia la stessa idea assimilazionista, quello cioè secondo cui l'uguaglianza giuridica formale tra i cittadini presuppone l'omogeneità culturale (cfr. in specie il cap. 5).

<sup>40</sup> F. MEINECKE, *Cosmopolitismo e Stato nazionale* (1919), trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1975, 2 voll. Sul punto si veda J.-Y. GUIOMAR, *La Nation entre l'histoire et la raison*, La Découverte, Paris 1990, pp. 126-130.

<sup>41</sup> E.J. HOBBSBAWM, *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà* (1990), trad. it. Einaudi, Torino 1991, p. 24. Ma si veda anche M. CRANSTON, *The Sovereignty and the Nation*, in C. LUCAS (Ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 2, *The Political Culture of the French Revolution*, Pergamon Press, Oxford 1988, p. 101.

<sup>42</sup> E. RENAN, *Che cos'è una nazione?* (1882), trad. it. Donzelli, Roma 1993, p. 19. È importante ricordare che Renan scrisse questo saggio all'epoca del conflitto franco-tedesco sull'Alsazia-Lorena, rivendicata dai tedeschi sulla base del fatto che la sua popolazione era di cultura tedesca e parlava tedesco.

<sup>43</sup> Cfr. a questo proposito T. TODOROV, *Noi e gli altri*, cit., pp. 203-308,

G. NOIRIEL, *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIXe-XXe siècle*, Seuil, Paris 1989, pp. 27 s., E. GELLNER, *Nationalism and the two Forms of Cohesion in Complex Societies*, in ID., *Culture, Identity and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 6-28 (per una diversa interpretazione, funzionalista, del nuovo principio «un popolo, una cultura»), nonché - per una divertente caricatura della mitologia repubblicana francese - J. GATTY, *Les soucis d'Ernest Renan*, in «Le Temps Modernes», XLVIII (1993), 558, pp. 1-11.

<sup>44</sup> Cfr. a questo proposito J. KAHN, *Culture: Demise or Resurrection?*, in «Critique of Anthropology», IX (1989), 2, pp. 5-25, che commette tuttavia l'errore, discusso in precedenza, di interpretare come una forma di razzismo l'essentialismo culturale.

<sup>45</sup> Cfr. A. GUPTA - J. FERGUSON, *Beyond «Culture». Space, Identity and the Politics of Difference*, in «Cultural Anthropology», VII (1992), pp. 6-44, T. TURNER, *Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists should be Mindful of it?*, in «Cultural Anthropology», VIII (1993), pp. 411-429 e R.H. KEESING, *Theories of Culture Revisited*, in R. BOROFSKY (Ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, New York 1994, pp. 301-312.

<sup>46</sup> A. GUPTA - J. FERGUSON, *Beyond «Culture»*, cit., pp. 13 s.