

# Giornate di studio sul razzismo

## 2019-2020

2021

Giornate di studio sul razzismo 2019-2020

a cura di Fabio Ciraci, Stefano Cristante e Attilio Pisanò



*a cura di*

Fabio Ciraci, Stefano Cristante e Attilio Pisanò

*Comitato Scientifico:*

*Igor Agostini, Fabio Ciraci, Stefano Cristante, Daniele De Luca,  
Domenico Fazio, Attilio Pisanò*



Università del Salento

# Giornate di studio sul razzismo

1° e 2° edizione

*4-6 giugno 2019 e 18-19 marzo 2020*

*a cura di* Fabio Ciraci, Stefano Cristante e Attilio Pisanò



2021

*Curatori del Volume:*

Fabio Ciraci, Attilio Pisanò, Stefano Cristante

*Comitato Scientifico:*

Igor Agostini, Fabio Ciraci, Stefano Cristante, Daniele De Luca, Domenico Fazio, Attilio Pisanò

© 2021 Università del Salento

e-ISBN: 978-88-8305-171-5

DOI Code: 10.1285/i9788883051715

<http://siba-ese.unisalento.it>

## Indice

<i>Prefazione - Fabio Ciraci, Stefano Cristante, Attilio Pisanò</i>	5
<i>Edoardo Massimilla, Razze e culture: percorsi e presupposti di uno slittamento semantico e della sua incidenza pratica</i>	9
<i>Marcello Aprile, L'antisemitismo novecentesco e la nascita delle fake news</i>	25
<i>Carlo Alberto Augeri, Con Socrate anche Shahrazàd: la cultura dell'altro e l'arricchimento narrante delle ragioni del non morire</i>	35
<i>Alessandro Capone, Forestieri in patria alle origini del cristianesimo</i>	43
<i>Fausto E. Carbone, Dall'Africa al Nuovo mondo: la tratta atlantica raccontata dagli schiavi</i>	49
<i>Antonio Ciniero, L'altro, lo straniero, il nemico. Politiche e governance delle migrazioni tra razzismo e discriminazione. Il caso dell'Italia nel panorama europeo.</i>	59
<i>Fabio Ciraci, Paradigmi della razza. Evoluzione e degenerazione nel razzismo Contemporaneo</i>	69
<i>Ilenia Colonna, Il fattore umano del razzismo digitale</i>	77
<i>Stefano Cristante, La possibilità occulta insita nella nostra era: l'Olocausto per Zygmunt Bauman</i>	91
<i>Debora De Fazio, Hate speech: un profilo linguistico</i>	95
<i>Guglielmo Forges Davanzati, Le migrazioni e la crescita economica e le fallacie del nativismo</i>	105
<i>Flavia Frisone, Razzismo senza razza: manipolazione dell'Alterità ed esclusione nel mondo greco</i>	115
<i>Elena Laurenzi, Schiuma della terra. Una riflessione sulla vulnerabilità dei rifugiati a partire da Arendt e Weil</i>	129
<i>Terri Mannarini, Sergio Salvatore, Serena Verbena, "Amico, nemico". Risorse culturali per lo sviluppo sociale</i>	139

Amedeo Osti Guerrazzi, <i>La politica antiebraica del fascismo: origini e sviluppi</i>	149
Giuseppe Patisso, <i>Disciplinare gli oppressi. Regolamenti, Codici neri e normativa schiavista nelle Americhe coloniali (sec. XVI-XVIII)</i>	163
Attilio Pisanò, <i>Il riconoscimento della dignità come antidoto ad ogni forma di Discriminazione</i>	175
Pasquale Rosafio, <i>Razzismo nel mondo antico?</i>	181
Fabio Sulpizio, <i>Le ambiguità dell'identico</i>	187
Laura Tundo, <i>Eugenetica: fra "purezza" della razza e nuove frontiere dell'enhancement</i>	195
Appendice	
Antonio Soletti, <i>La propaganda antisemita in Germania e in Italia: una delle pagine più tragiche e tristi della storia dell'umanità</i>	201
Apparato fotografico	203

## Prefazione

Le *Giornate di studio sul razzismo* nascono dall'esigenza della comunità accademica dell'Università del Salento di assumere posizione nei confronti di un fenomeno che – a causa di ignoranza e paura, dell'emergere di vecchie forme di sfruttamento e nuove logiche di dominio – si sta pericolosamente estendendo e rinvigorendo, con una violenza e una penetrazione nel tessuto sociale, anche italiano, che desta preoccupazione e chiede a tutti noi una maggiore attenzione. Le lotte per i diritti civili degli anni Settanta e Ottanta sembravano aver arginato, almeno in larga parte, l'ideologia razzista a rivendicazioni di nicchie subpolitiche e movimenti fascistoidi, tristi eredi dei totalitarismi del Novecento, banditi dalla rappresentanza democratica, politica e sociale. Abbiamo forse creduto di poter confinare e amministrare il razzismo tollerandolo ai margini della politica, abbiamo immaginato cioè di poterlo isolare, di archiviarlo come un fenomeno del passato, ma la discriminazione razziale in realtà non si è mai sopita del tutto. Come un virus latente, il razzismo ha continuato a prosperare nel mondo, manifestandosi nei momenti di crisi: negli stati occidentali come un rigurgito dell'emarginazione suburbana e del conflitto sociale; altrove, come reazione alle politiche coloniali e imperialiste. In questi ultimi anni però il razzismo, sia come struttura concettuale sia come esercizio del potere politico, sembra aver acquisito nuova forza, per impulso di politiche suprematiste che hanno fatto leva sulla paura dell'altro, alla ricerca costante di un capro espiatorio su cui scaricare la responsabilità delle crisi economiche, sociali e politiche. È il risultato di una politica mondiale che non ha saputo rispondere adeguatamente ai quesiti fondamentali di convivenza civile e democratica fra i popoli: la crescita demografica esponenziale della popolazione mondiale e la corrispondente diminuzione dei beni di prima necessità; il cambio climatico a fronte del riscaldamento globale; i flussi migratori, generati dai conflitti che ancora oggi funestano il Medioriente e l'Africa, oppure dalle prostranti povertà e dipendenza in cui giacciono numerosi paesi, alla mercé di un'economia di sfruttamento post-coloniale. Il razzismo prospera dove c'è conflitto, come giustificazione ideologica di privilegi e discriminazioni inconciliabili con i principi universalistici di libertà, uguaglianza e dignità della persona. Lo si può combattere solo con le armi della conoscenza, della cultura e della solidarietà, con delle politiche responsabili, all'altezza delle sfide poste dalla nostra epoca.

I due cicli seminariali, dei quali qui si raccoglie una selezione di contributi, sono il frutto di una immediata e spontanea presa di posizione del nostro Ateneo contro il razzismo, attraverso un progetto culturale e sociale condiviso, rivolto non solo al mondo universitario, nella consueta prospettiva della ricerca, ma anche e soprattutto al territorio, seguendo cioè quella missione educativa, di formazione delle coscienze, cui l'Università è vocata per natura. La nostra regione non rappresenta soltanto l'estrema propaggine a sud dell'Europa, a cavallo fra est ed ovest, ma si estende altresì nel Mediterraneo, come una sorta di

ponte nel mare, fra Grecia e Africa: il *mare nostrum*, da sempre luogo di scambio culturale e di storia, di speranza e talvolta di disperazione per milioni di migranti. La nostra terra ha fatto dell'inclusione e del rispetto della diversità un valore irrinunciabile della propria civiltà, *non conosce straniero ma riconosce l'alterità*, ha radicato la propria tradizione nella contaminazione culturale, facendone la propria ricchezza. Consapevoli di questa eredità e rivolti al futuro, abbiamo inteso le *Giornate di studio sul razzismo* non solo come attività formativa indirizzata agli studenti universitari, ma anche come momento di confronto aperto alla cittadinanza, in particolare agli studenti delle scuole medie superiori e ai loro docenti.

L'obiettivo principale dei presenti contributi è pertanto quello di offrire agli studenti alcuni strumenti intellettuali che permettano il formarsi di un giudizio critico autonomo, di comprendere il fenomeno del razzismo e di contrastarlo con le armi della ragione e della scienza. La finalità generale è l'analisi scientifica, condotta in maniera prismatica, interdisciplinare, dell'idea di razza e delle nuove forme di razzismo, passate e attuali, esplicite o mimetiche. I relatori provengono da settori scientifici disciplinari e percorsi di ricerca differenti, sicché la rappresentazione del fenomeno razzista viene scomposta nei suoi elementi costitutivi, con approcci metodologici e analitici differenti, che rivelano la complessità del fenomeno razzista e al contempo la necessità di non ridurre il razzismo a un solo aspetto oppure a una raccolta episodica di avvenimenti storici, di dispositivi ideologici, di prassi e atti discriminatori. Al contempo, la raccolta mostra l'esigenza di un approccio scientifico maggiormente organico allo studio del razzismo, a partire da una più precisa definizione del fenomeno, per individuarne cause e motivi, spiegarne la struttura discorsiva, la genesi e gli effetti storici, le strutture concettuali. Per indagarne cioè la natura e le manifestazioni storiche, le sue oggettivazioni sociali (per esempio, leggi discriminatorie), nella convinzione che la principale via per arginare e sconfiggere il razzismo sia la sua conoscenza.

Come è possibile ravvisare già a una prima lettura, i contributi hanno una natura composita: alcuni sono veri e propri saggi, corredati di note e indicazioni bibliografiche, che approfondiscono il tema del razzismo alla luce di un suo aspetto particolare; altri, invece, hanno l'obiettivo di orientare lo studente in un percorso autonomo di ricerca, fornendo in maniera schematica una guida ragionata su di un particolare tema, sotto forma di schede sintetiche o saggi brevi. Nella prima edizione (4-6 giugno 2019), le *Giornate di studio sul razzismo* hanno visto la partecipazione di ben 26 colleghi del nostro Ateneo, a cui si è aggiunta la preziosa *lectio magistralis* di apertura del prof. Edoardo Massimilla, storico della filosofia dell'Università "Federico II" di Napoli. La seconda edizione, prevista per il 18-19 marzo 2020, purtroppo non ha potuto svolgersi, in conformità con quanto disposto dal DR 157 del 2 marzo 2020 - Ulteriori misure in materia di contenimento e gestione dell'emergenza epidemiologica da COVID-2019. Oltre a una ventina di relazioni, la seconda edizione avrebbe dovuto ospitare, fra l'altro,

la mostra *La razza nemica. La propaganda antisemita nazista e fascista*, a cura Nova LiberArs e Fucina Sociale, costituita da 37 pannelli *roll-up*, realizzati dagli storici della *Fondazione Museo della Shoah* di Roma. A questa inevitabile lacuna si prova a rimediare pubblicando in appendice i manifesti della mostra, per gentile concessione della fondazione, corredata di una breve introduzione.

La pandemia non ha però impedito al nostro progetto di proseguire attraverso la scrittura. Si è deciso infatti di selezionare alcuni dei più di quaranta contributi pervenuti. In tal modo, si è inteso dar seguito a un'iniziativa che riveste un'importanza strategica per la nostra comunità accademica, come dimostra la scelta del nostro Ateneo di istituire un corso di laurea in *Governance euro-mediterranea delle politiche migratorie*, oltreché dedicare una delle quattro reti meta-tematiche del progetto interdisciplinare *Unisalento Plus* a studi e ricerche su *Diseguaglianze e razzismi*.

Ci piace ricordare che le *Giornate di studio sul razzismo* sono state patrocinate dall'USP - Ufficio Scolastico Provinciale di Lecce; la loro frequenza è stata riconosciuta dal Ministero dell'Istruzione e della Ricerca come Corso di formazione per i Docenti delle Scuole Superiori (Iniziativa formativa Sofia MIUR Id.29332). Inoltre, l'iniziativa è stata patrocinata dal Rettorato con D.R. n. 175 del 6/02/2019 e finanziata con il Contributo della Banca Popolare Pugliese (BPP) per iniziative culturali e scientifiche di interesse dell'Ateneo.

Il Comitato Scientifico della presente pubblicazione si compone dei Responsabili Scientifici del progetto: il Coordinatore dell'iniziativa, Fabio Ciraci, assieme ai colleghi Stefano Cristante e Attilio Pisanò; i Presidenti dei tre Corsi di Laurea promotori dell'iniziativa, il Prof. Igor Agostini per il Corso di Laurea in Filosofia, il Prof. Stefano Cristante per il Corso di Laurea in Comunicazione e il Prof. Daniele De Luca per il Corso di Laurea in Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali; inoltre, il Direttore dell'ISUFI, il Prof. Domenico Fazio, Decano di Storia della Filosofia del nostro Ateneo. Ma le *Giornate sul razzismo* sono state possibili soprattutto grazie a una larga partecipazione di relatori e di pubblico, in virtù di un sentire comune, di un radicato spirito di comunità.

A tutti i relatori delle due *Giornate di studio sul razzismo* va pertanto il ringraziamento più sincero di tutti noi.

Fabio Ciraci  
Stefano Cristante  
Attilio Pisanò





## *Razze e culture: percorsi e presupposti di uno slittamento semantico e della sua incidenza pratica*

Edoardo Massimilla<sup>1</sup>

Alcuni rom «sono cittadini italiani, però uguali a noi credo che non è una parola da usare, il termine, diciamo, più giusto» [applauso del pubblico]. «Perché non sono uguali, scusami?» «Non sono uguali per il semplice motivo che loro hanno proprio un'altra tipologia di vita confronto alla nostra. Insegnano ai figli a fare cose che noi non insegneremmo mai». A parlare – intervistato da Corrado Formigli nel corso della trasmissione "Piazza pulita" (La 7) dell'11 aprile 2019 – è Simone Vandalò, un giovane di Casal Bruciato, periferia romana, dove alcuni giorni prima i residenti avevano protestato contro l'assegnazione di una casa popolare a una famiglia rom che aveva fatto regolare domanda. Simone e la fidanzata Noemi avevano in precedenza occupato la stessa casa col loro bambino di sei mesi.

1. Chi, spinto da una condivisibile preoccupazione etico-politica, voglia avviare un serio itinerario di riflessione teorica sui rigurgiti razzistici che, in un pervasivo crescendo, percorrono il discorso pubblico del nostro paese (e non solo del nostro paese), deve a mio parere prestare ascolto a un grido d'allarme che già da un paio di decenni risuona da più parti nel campo degli studiosi del fenomeno. Esso si compendia nell'espressione di un giustificato sospetto nei confronti dell'uso corrente della nozione di "cultura", che va di pari passo con la sottolineatura del suo paradossale destino.

A tale proposito si potrebbe e si dovrebbe risalire molto addietro. Mi limito tuttavia a richiamare il senso e la funzione della nozione di cultura promossa dagli studi antropologici statunitensi nel corso del novecento. In tale campo di studi la cultura intesa come *way of life*, come un complesso di modelli di pensiero e comportamento che accomuna determinati gruppi sociali o una società nel suo insieme strutturando e orientando l'agire dei suoi membri, è stato notoriamente uno strumento euristicamente e praticamente assai efficace per contrastare e contenere derive razzistiche d'ogni sorta, che negli Stati Uniti erano

---

<sup>1</sup> Professore Ordinario di Storia della Filosofia, Università degli Studi "Federico II" di Napoli.

presenti tanto nell'accademia quanto nel tessuto sociale. Oggi, invece, la nozione di "cultura", specie se declinato al plurale ("le culture", "tutte differenti fra loro" e dunque "tutte differenti dalla nostra"), si configura assai spesso come un sostituto comodo e versatile del concetto di "razza", atto a giustificare pratiche discriminatorie, sul piano dei comportamenti e dei costumi, della politica interna e della politica internazionale. Sostituto comodo e versatile, in primo luogo perché percepito dai più come "politicamente corretto", e in secondo luogo perché sfuggente, perché assai difficile da sottoporre al vaglio di quelle verifiche empiriche che, nel corso del tempo, hanno drasticamente ristretto e per così dire minato alla radice la valenza conoscitiva del concetto di razza.

Gli stessi studiosi che hanno lanciato l'allarme hanno a più riprese messo l'accento sul fatto che questo inquietante slittamento semantico ha come proprio ineludibile presupposto una concezione sostanzialistica (o essenzialistica) del concetto di "cultura" la cui storia novecentesca dal *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler (1918-1922) al libro di Samuel Huntington sullo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale (1996) è senz'altro complessa, segue senz'altro in alcuni suoi tratti un "percorso carsico", ma risulta nel complesso piuttosto riconoscibile e molto istruttiva. Lungo questa direttrice le culture sono pensate in analogia con entità fisiche (corpi celesti che seguono la loro orbita, palle di biliardo che si scontrano) e/o con entità biologiche sovraindividuali (specie viventi collettivamente impegnate nella lotta per la sopravvivenza) o anche come manifestazioni e segni di diverse e opposte essenze metafisiche (la "grande anima" che secondo Spengler si desta, si distacca dall'informe e sceglie il suo "simbolo originario" al sorgere di ogni civiltà rimanendo il centro attorno al quale tutto il suo ciclo vitale si raccoglie)<sup>2</sup>. In una simile prospettiva, scrive Gerhard Hauck, «le culture sono viste come formazioni discrete, reciprocamente chiuse, essenzialmente diverse, in sé unitarie, ampiamente prive di contraddizioni, le quali hanno tratto la loro dinamica di sviluppo solo da se stesse e tra le quali non potevano darsi né intesa né mescolanza»<sup>3</sup>. «Le culture appaiono (proprio come un tempo le razze) essenzialmente e immutabilmente diverse e dunque inconciliabili nelle loro richieste comportamentali; perciò non è possibile convivere con culture diverse. Ciò suona "fuori gli stranieri!" nel linguaggio della strada, e "scontro tra civiltà [Kulturen]" in quello dell'alta teoria»<sup>4</sup>.

Naturalmente in questo modo si perde del tutto di vista che le differenze fra le culture non sono differenze fisiche o metafisiche, ma piuttosto differenze storiche. Si perde di vista cioè che le singole culture possono tenere insieme (e tengono di fatto insieme) componenti molto differenti che provengono da luoghi

---

<sup>2</sup> Cfr. D. Conte, *Introduzione a Spengler*, Roma-Bari 1997, p. 26.

<sup>3</sup> G. Hauck, *Kultur. Zur Karriere eines sozialwissenschaftlichen Begriff*, Münster 2006, p. 10.

<sup>4</sup> Ivi, p. 8. *Kampf der Kulturen* è il titolo della traduzione tedesca del libro di Huntington prima richiamato *The Clash of Civilizations*.

e da tempi diversi senza per questo motivo unificarle necessariamente in “sistemi coerenti” comunque intesi. Si perde di vista inoltre che anche ciò che per un certo tempo costituisce il nucleo più intimo di una determinata *way of life*, può essere reso periferico o modificato o rifunzionalizzato dall’azione congiunta di fattori “esterni”. Si perde infine di vista che anche al loro interno le culture sono costantemente attraversate da divisioni e segmentazioni, le quali sono variamente connesse alla diversificata distribuzione del potere economico e di quello politico tra gli individui, i ceti, le classi e le istituzioni che sono, per così dire, il supporto della loro esistenza reale.

Non meraviglia dunque che, a partire dagli anni ottanta del secolo scorso, proprio tali questioni siano state sollevate da un ampio fronte di ricercatori tutti contrari, pur nella loro “oggettiva” diversità, alla declinazione sostanzialistica della nozione di cultura (e a ciò che da essa deriva in relazione al problema della pluralità delle culture), al quale è necessario sostituire un’interpretazione costruttivistica del medesimo concetto, l’unica davvero in grado di gettare un convincente fascio di luce sulle intricate dinamiche del divenire storico. Si pensi, per fare solo qualche esempio, al volume collettaneo *The Invention of Tradition*, edito nel 1983 a cura degli storici britannici Eric Hobsbawm e Terence Ranger, al libro di Benedict Anderson *Immagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (anch’esso pubblicato del 1983), al saggio programmatico *Per una storia della cultura* con cui Fulvio Tessitore apre il primo numero dell’«Archivio di storia della cultura» da lui fondato (dopo una lunga fase di gestazione) nel 1988, al dibattito sulla “ibridazione” o “creolizzazione” che attraversa l’antropologia culturale a partire dalla seconda metà degli anni ottanta proiettando all’indietro dinamiche costantemente operanti e rese soltanto più evidenti dal processo di globalizzazione. A questa direttrice d’indagine, ai suoi innegabili risultati, ai suoi possibili sviluppi si richiamano tutti coloro che sono quanto meno impegnati a negare ogni vidimazione scientifica allo slittamento semantico della nozione di cultura del quale stiamo discorrendo.

È noto che ogni ipotesi di ricerca ha la sua galleria di antenati illustri. Ebbene, è facile capire perché molti dei fautori di un approccio antisostanzialistico al problema teorico della cultura e delle culture riconoscano in Max Weber una divinità eponima e un padre nobile. I suoi costrutti idealtipici e la loro straordinaria fecondità euristica rappresentano per le indagini di questi studiosi un vero e proprio “prototipo”. Lo stesso dicasi per la sua celebre definizione della “cultura” come «una sezione finita dell’infinità priva di senso dell’accadere del mondo, alla quale viene attribuito senso e significato dal punto di vista dell’uomo»<sup>5</sup>. Ma alla scelta dei padri nobili bisogna fare molta attenzione. Difatti,

---

<sup>5</sup> M. Weber, *Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, pp. 146-214, p. 180; tr. it. *L’“oggettività”*

lungi dall'essere un patriarca rassicurante, Max Weber è un padre particolarmente inquieto e particolarmente severo, che costringe i propri "figli" a guardare al nesso problematico che è qui in gioco in tutta la sua complessità e in tutta la sua estensione. Lo si comprende bene se si accetta e si approfondisce un fugace ma assai lucido suggerimento del già citato Gerhard Hauck il quale pone specificamente in connessione le indagini costruttivistiche a noi contemporanee con le «teorie dell'etnicità (...) di Max Weber»<sup>6</sup>.

Il riferimento è a *Ethnische Gemeinschaften*, un testo weberiano di difficile datazione (ma composto tra il 1910 e il 1913) che è tra quelli ascrivibili alla stratificata fase di stesura di *Economia e società* precedente alla Grande Guerra<sup>7</sup>. Queste pagine di Weber – che mostrano in maniera impietosa il carattere problematico e composito della nozione di comunità etnica, ma *nel contempo* si soffermano analiticamente sulla genesi e sull'efficacia di quella diffusa convinzione soggettiva di "avere lo stesso sangue" che sta al cuore di tale nozione – contengono, a mio parere, spunti di straordinario interesse al fine di mettere in luce *tutte le implicazioni* della connessione tra l'odierna nozione di "cultura" e la vecchia nozione di "razza": una connessione che, pur essendo scientificamente screditata dalle convergenti critiche anti-sostanzialistiche del costruttivismo (o forse proprio per questo), permea con forza e a vari livelli i nostri modi di sentire e il discorso pubblico che li riflette. Facciamo del resto attenzione. Quand'è che la nozione di razza ha esercitato la più devastante incidenza sulla prassi sociale e politica dell'Occidente e persino – si pensi al personaggio di Joe Christmas in *Light in August* di William Faulkner (1932) che l'isteria razziale del Sud getta nel gorgo autodistruttivo del dubbio circa il proprio sangue – persino, dicevo, sulla vita interiore delle vittime di tale prassi? Ciò accade nella prima metà del secolo scorso, ossia quando "razza" da termine riferito, al punto di vista dell'osservatore e dotato di una cittadinanza scientifica si è ormai trasformato pressoché del tutto in un termine riferito al punto di vista degli attori sociali e concernente le loro credenze e i loro valori<sup>8</sup>. Accade, per dirla altrimenti, quando la "razza" ha ormai assunto uno statuto "virtuale" simile a quello che oggi è proprio della "cultura"

---

conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino 2001, pp. 147-208, p. 179.

<sup>6</sup> G. Hauck, *Kultur*, cit., p. 206.

<sup>7</sup> M. Weber, *Gemeinschaften*, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22 (*Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*) - 1, a cura di W. J. Mommsen in collaborazione con M. Meyer, Tübingen 2001: *Ethnische Gemeinschaften*, pp. 162-190 [d'ora in poi EG]; tr. it. *Economia e società - Comunità*, a cura di M. Palma, Roma 2005: *Comunità etniche*, pp. 129-167.

<sup>8</sup> Per questo processo di trasformazione della nozione di razza resta un punto di riferimento G. L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, tr. it. a cura di L. De Felice, Roma-Bari 1994.

intesa in senso sostanzialistico e declinata al plurale, posta la lucida definizione di “virtuale” come ciò che è “irreale circa l’esistenza, ma reale negli effetti”<sup>9</sup>.

2. Le analisi di Weber rivelano però tutta la loro portata per la nostra questione solo a patto di contestualizzarle individuando per questo tramite il loro punto focale. Esso emerge in maniera chiara se si considera la polemica che lo oppose ad Alfred Ploetz durante il primo congresso della Deutsche Gesellschaft für Soziologie (1910). Weber stigmatizza con decisione il carattere «mistico», non-scientifico e collocabile «nel campo sconfinato delle valutazioni soggettive» della nozione di *Vitalrasse* elaborata dal suo interlocutore nonché di altre nozioni simili<sup>10</sup>, la cui indeterminatezza e ambiguità rivive per intero nelle odierne nozioni sostanzialistiche di cultura. E tuttavia il problema di Weber *non* è quello di porre in questione la congettura «che esistano l’una accanto all’altra determinate razze in un senso determinabile in maniera puramente empirica mediante certe *caratteristiche*»<sup>11</sup>, che dunque vi siano «certe qualità innate ed ereditarie che una razza [di uomini] possiede e un’altra definitivamente – ben inteso: definitivamente – non possiede»<sup>12</sup>. Weber sottolinea piuttosto la circostanza che i «biologi delle razze» e della società, nonostante l’«entusiasmo utopistico» che li anima e che li rende talvolta dimentichi dei «limiti oggettivi delle proprie impostazioni», non sono ancora in grado di esibire ciò che alla loro «disciplina tanto giovane» è specificamente richiesto, vale a dire «la prova esatta (...) dell’importanza determinante di ben concrete qualità ereditarie per certi concreti fenomeni particolari della vita sociale»<sup>13</sup>.

Questa precisazione ci consente di comprendere bene ciò che Weber intende nel testo sulle comunità etniche quando afferma che «il possesso, basato effettivamente sulla comunanza della discendenza, di disposizioni affini ereditate e trasmesse in linea ereditaria» e cioè «l’“appartenenza alla razza”» costituisce «una fonte dell’agire comunitario assai più problematica» rispetto a «fatti» d’altro genere (come ad esempio il regime domestico di sostentamento o

---

<sup>9</sup> Cfr. W. van Binsbergen, “Cultures do not exist”: Exploding self-evidences in the investigation of interculturality (1999), ora disponibile, in versione ampliata, in Id., *Intercultural encounters: African and anthropological lessons towards a philosophy of interculturality*, Münster 2003, pp. 459-522, p. 479.

<sup>10</sup> M. Weber, *Die Begriffe Rasse und Gesellschaft. Diskussionbeiträge zum Vortrag von Alfred Ploetz auf dem Ersten Deutschen Soziologentag am 22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main*, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/12, (*Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1917*), a cura di J. Weiß in collaborazione con S. Frommer, Tübingen 2018, pp. 237-260, p. 247; tr. it. M. Weber, *Interventi al primo congresso della Società tedesca di sociologia*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 451-481: *Intervento nella discussione su «I concetti di razza e di società»*, pp. 460-467, p. 463.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 248; tr. it. cit., p. 464.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 252; tr. it. cit., pp. 466-467.

il vicinato)<sup>14</sup>. La preoccupazione di Weber – che è naturalmente diversa dalla preoccupazione di chi ha vissuto le (o ha memoria delle) tragiche conseguenze novecentesche delle ideologie razzistiche – non è quella di sottolineare la problematicità dell'appartenenza alla razza in quanto tale. Egli ritiene invece “problematico” assumere il *fatto* dell'appartenenza alla razza come *fonte* (come fattore condizionante) di uno specifico tipo di agire comunitario, cioè di uno specifico tipo di «agire umano riferito, in modo soggettivamente *dotato di senso*, al comportamento di altri uomini»<sup>15</sup> (laddove gli “altri uomini” possono essere individui singoli e noti oppure una molteplicità indeterminata, e il loro “comportamento” può essere un comportamento passato, presente oppure previsto come futuro)<sup>16</sup>.

Certo, l'appartenenza a una razza è non di rado «sentita soggettivamente come una caratteristica comune» e porta in tal modo alla costituzione di un agire comunitario di tipo etnico, agire che di norma «si lega a una qualche *opposizione* dei simili rispetto a chi è *vistosamente* diverso» la quale tende a esprimersi «negativamente come segregazione o disprezzo» nei confronti di costui «qualunque cosa “faccia” o “sia”»<sup>17</sup>. Ma ciò non toglie che manca un legame saldo e sufficientemente univoco tra questo tipo di agire comunitario e «il reale vincolo di sangue»<sup>18</sup> (comunque determinato).

A questo punto il problema di Weber diventa quello di prendere in considerazione ciò che, presso certi gruppi di uomini, favorisce il sorgere della «convinzione soggettiva di una comunanza della discendenza» e li trasforma così, agli occhi della sociologia comprendente, in «gruppi “etnici”, prescindendo assolutamente dal fatto se una comunanza di sangue sia o meno oggettivamente presente»<sup>19</sup>.

3. I fattori che Weber cerca di isolare mediante un consapevole sforzo d'astrazione sono molteplici e tra loro variamente intersecati.

a) Nello specifico egli è convinto che «“le qualità razziali” concorrono alla costituzione di una convinzione di comunanza “etnica” in generale solo come

---

<sup>14</sup> EG, p. 168; tr. it. cit., p. 137.

<sup>15</sup> M. Weber, *Ueber einigen Kategorien der verstehenden Soziologie* (1913), in *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/12, cit., pp. 383-440, p. 406; tr. it. *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 495-539, p. 510.

<sup>16</sup> Cfr. *Max Weber-Gesamtausgabe* I/23: *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920*, a cura di K. Borchardt, E. Hanke e W. Schluchter, Tübingen 2013, p. 172; tr. it. M. Weber, *Economia e Società*, a cura di P. Rossi, Milano 1995, vol. I, pp. 19-20. Per designare in genere l'oggetto proprio della sociologia comprendente, qui Weber non adopera più il termine “agire comunitario”, come nel corso della stesura prebellica di *Economia e società*, bensì quello di “agire sociale”.

<sup>17</sup> EG, p. 216; tr. it. cit., p. 137.

<sup>18</sup> EG, p. 170; tr. it. cit., p. 140.

<sup>19</sup> EG, p. 174; tr. it. cit., p. 145.

limiti – nel caso di un tipo esteriore del tutto eterogeneo, non accettato sul piano estetico – e non come costitutivi della comunità in senso positivo»<sup>20</sup>. In altri termini le qualità razziali debbono tradursi in differenze fisiche e fisiognomiche esterne (spesso assai lontane dalle comunanze ereditarie profonde degli organismi) per esercitare un'influenza diretta sulla convinzione soggettiva di *non* appartenenza di certi individui ad una comunanza etnica. Del resto, nota argutamente Weber nella replica a Ploetz, nulla di dissimile accadrebbe «se avessimo magari la possibilità di impregnare oggi di nero, alla nascita, certe persone»: «anche queste si troverebbero di continuo, nella società dei bianchi, in una situazione alquanto precaria e ad esse peculiare»<sup>21</sup>.

b) Quale sono dunque i fattori che condizionano in positivo il sorgere della convinzione d'una comunanza etnica? «È chiaro – dice Weber – che la comunità linguistica e accanto a questa la somiglianza della regolamentazione rituale della vita, determinata da idee religiose simili, costituiscono fattori straordinariamente forti, efficaci ovunque, dei sentimenti di parentela “etnica”, soprattutto perché la “comprensibilità” sensata dell'agire dell'altro è il presupposto più elementare della comunione»<sup>22</sup>. Per quanto specificamente attiene alla regolamentazione rituale della vita si ricordi ad esempio che già Erodoto, in un passo del terzo libro delle *Storie* (38, 3-4) molto spesso citato in relazione alla questione del relativismo culturale, scrive: «Una volta Dario [un sovrano che regnava su un impero multietnico], durante il suo regno, convocò i Greci del suo seguito e chiese loro per quale somma avrebbero accettato di cibarsi dei cadaveri dei loro padri morti; ed essi risposero che non lo avrebbero fatto mai, per nessuna somma. Subito dopo Dario chiamò degli Indiani, della tribù dei Callati, tribù in cui si usa cibarsi dei propri genitori, e domandò loro, in presenza dei Greci (che potevano seguire i discorsi grazie a un interprete), per quale somma avrebbero acconsentito a cremare sul rogo i loro padri; ed essi protestarono a gran voce invitando Dario a non dire empietà. Le usanze sono usanze, c'è poco da fare, e a me sembra che Pindaro l'abbia espresso molto bene dicendo: “La tradizione è regina del mondo”». Ma per quanto importanti, il linguaggio comune (che veicola «uno specifico “patrimonio culturale di massa”»<sup>23</sup>) e la religione comune non sono secondo Weber sempre sufficienti, e nemmeno necessari, a determinare il sentimento di comunanza etnica e di estraneità etnica, giacché per un verso «non ogni repulsione si basa sulla mancanza della comunità di “comprensione”»<sup>24</sup>, e per un altro verso «bisogna ammettere che per lo meno le forti differenze

---

<sup>20</sup> EG, pp. 179-180; tr. it. cit., p. 150.

<sup>21</sup> M. Weber, *Die Begriffe Rasse und Gesellschaft*, cit., p. 249; tr. it. cit., p. 464.

<sup>22</sup> EG, p. 178; tr. it. cit., p. 148.

<sup>23</sup> EG, p. 176; tr. it. cit., p. 147.

<sup>24</sup> EG, p. 172; tr. it. cit., p. 141.



dialettali e le differenze di religione non escludono in linea assoluta i sentimenti di comunità etnica»<sup>25</sup>.

c) Un altro fattore che favorisce il sorgere di tali sentimenti – e la cui efficacia risulta particolarmente chiara nei casi delle colonizzazioni e delle migrazioni – risiede, secondo Weber, nell'«azione di destini comuni puramente politici» e delle «loro memorie»<sup>26</sup>, giacché «ovunque la comunità politica, anche nelle sue strutture alquanto artificiali, è solita in primo luogo destare una convinzione di comunanza etnica e lasciarla in eredità anche dopo la sua disgregazione», il che peraltro avviene in conformità alla più generale tendenza di «ogni socializzazione, anche quella creata in modo puramente razionale», ad attirare «una coscienza comunitaria più ampia, nella forma di un affratellamento personale sulla base di una convinzione di comunanza “etnica”»<sup>27</sup>. Tale convinzione può, a sua volta, favorire il sorgere di nuove comunità politiche.

d) Da ultimo, ma non per ultimo, v'è un altro importante fattore atto a suscitare il sentimento di una parentela etnica che è quello della somiglianza dei costumi esteriori. Per converso è evidente che «tutte le differenze che in genere danno nell'occhio», come «le differenze della foggia della barba o dei capelli, dell'abbigliamento, del tipo di alimentazione, dell'usuale divisioni del lavoro tra i sessi»<sup>28</sup> e così via, sono particolarmente atte a suscitare immediatamente un sentimento d'estraneità etnica. Anche in questo caso varie sono le esemplificazioni che potrebbero essere tratte da Erodoto così come da molte altre fonti letterarie e non antiche e moderne. Mi sembra tuttavia più importante evidenziare ciò che, a tale proposito, Weber mette specificamente in rilievo: il senso di parentela o estraneità etnica connesso a somiglianze o a differenze ben visibili dei costumi è del tutto indipendente dal fatto che tali somiglianze e tali differenze siano connesse a una qualche presunta disposizione razziale o invece – al pari delle «differenze linguistiche e religiose» – siano connesse alle «diverse condizioni di vita economica e sociale cui i gruppi umani devono adattarsi»<sup>29</sup>. Difatti «i motivi originari della nascita di differenze vengono dimenticati e i contrasti proseguono come “convenzioni”»<sup>30</sup>.

4. Su queste convenzioni, le quali indicano propriamente ciò che “conviene” all'onore e alla dignità di ciascuno, dovremo tornare di qui a poco. Ma prima è necessario porre l'accento su un'altra questione. Nel testo dedicato alle “comunità etniche” Weber considera queste ultime *anche* come un *esito specifico*

---

<sup>25</sup> EG, p. 178; tr. it. cit., p. 148.

<sup>26</sup> EG, p. 177; tr. it. cit., p. 148.

<sup>27</sup> EG, p. 175; tr. it. cit., pp. 145-146.

<sup>28</sup> EG, p. 172; tr. it. cit., p. 142.

<sup>29</sup> EG, p. 180; tr. it. cit., pp. 150-151.

<sup>30</sup> EG, p. 172; tr. it. cit., p. 142.

della tendenza delle comunità alla chiusura monopolistica verso l'esterno e rimanda a più riprese allo *schema generale* di tale processo<sup>31</sup> da lui illustrato in un testo, pressoché coevo, che i curatori dell'edizione critica di *Economia e società* hanno ritenuto opportuno contrassegnare col titolo *Rapporti economici delle comunità in generale*<sup>32</sup>.

a) In questo testo Weber ci spiega che «una modalità di determinazione economica che si presenta molto spesso in tutte le forme di comunità viene prodotta dalla concorrenza per le possibilità economiche: incarichi ufficiali, clientele, opportunità di profitto occupazionale o lavorativo e simili. Con il numero crescente di concorrenti in rapporto al margine di guadagno possibile, cresce qui l'interesse dei partecipanti alla concorrenza a limitarla in qualche modo. La forma in cui ciò solitamente accade è che una caratteristica determinabile dall'esterno di una parte dei concorrenti (in atto o in potenza), sia essa la razza o la lingua, la confessione, la provenienza locale o sociale, la discendenza, la residenza, e così via, venga presa dagli altri come pretesto per esigere la loro esclusione dalla concorrenza»<sup>33</sup>.

b) Un simile «processo di "chiusura" di una comunità», che è «la fonte della "proprietà" del suolo così come di tutti i monopoli di gruppo corporativi e di altro genere», presenta secondo Weber «un andamento che tipicamente si ripete»<sup>34</sup>: «I concorrenti che agiscono insieme, malgrado la loro perdurante concorrenza reciproca, sono diventati verso l'esterno una "comunità di interessati": cresce la tendenza a far sorgere una "sociazione" di un certo tipo con un ordinamento razionale e, sopravvivendo l'interesse monopolistico, arriva il momento in cui essa stessa o un'altra comunità, il cui agire può essere influenzato dagli interessati (ad esempio la comunità politica), istituisce un ordinamento che crea dei monopoli a favore della limitazione della concorrenza, per la cui realizzazione, in seguito, eventualmente con l'uso della violenza, determinate persone si dispongono una volta per tutte come "organi". Allora essa, da comunità d'interessati, è diventata una "comunità giuridica": i membri sono "consociati giuridici"»<sup>35</sup>.

c) Bisogna peraltro considerare che gli effetti di tale chiusura della comunità possono essere i più disparati, specie perché «la distribuzione delle possibilità monopolistiche ai *singoli* partecipanti può essere definitiva in forme differenti»: più specificamente tali possibilità «possono restare del tutto "aperte" all'interno della cerchia dei privilegiati dal monopolio, così che questi continuino a

---

<sup>31</sup> Cfr. EG, pp. 169-170 e 173; tr. it. cit., pp. 139 e 142.

<sup>32</sup> M. Weber, *Gemeinschaften*, cit.: *Wirtschaftliche Beziehungen der Gemeinschaften im allgemeinen*, pp. 71-107 [d'ora in poi WBG]; tr. it. *Economia e società – Comunità*, cit.: *Rapporti economici delle comunità in generale*, pp. 3-52.

<sup>33</sup> WBG, p. 82; tr. it. cit., pp. 16-17.

<sup>34</sup> WBG, p. 82; tr. it. cit., pp. 17-18.

<sup>35</sup> WBG, p. 82; tr. it. cit., p. 17.

concorrere tra loro liberamente», oppure «possono in qualche maniera venir “chiuse” anche verso l’interno»<sup>36</sup>. Ciò secondo una fenomenologia molto varia, che riflette i diversi «stadi dell’appropriazione delle possibilità economiche e sociali monopolizzate dalla comunità stessa», laddove è però evidente che «la concessione completa delle possibilità di monopolio appropriate per lo scambio anche verso l’esterno, la metamorfosi in *proprietà* interamente “libera”, significa naturalmente la dispersione dell’antica comunione monopolistica», il cui «*caput mortuum*, i poteri discrezionali appropriati, si trovano ora come “diritti acquisiti” in mano ai singoli»<sup>37</sup>. Per tali ragioni Weber afferma che «le comunità sono (...) in diverso grado “aperte” o “chiuse” all’esterno e all’interno”»<sup>38</sup>.

Considerando anche da questo punto di vista generale ed astratto il caso specifico della “comunità etnica” (cioè di quel tipo di agire comunitario orientato dalla convinzione d’una parentela di sangue e d’una corrispondente estraneità di sangue, quale che sia la fonte di tale convinzione), Weber può mettere nel giusto rilievo alcuni aspetti importanti del tema da lui trattato. Difatti la “comunità etnica”, *iuxta propria principia*, dovrebbe far valere la più rigida chiusura verso l’esterno e la fraterna apertura e condivisione delle possibilità monopolizzate verso l’interno (si pensi oggi alla fortunata parola d’ordine “prima gli italiani!”).

Ma se si guarda allo iato tra una simile esigenza e la realtà effettiva, è facile accorgersi che la “comunità etnica” non si rivela qualcosa «alla cui essenza appartiene un agire comunitario reale», come ad esempio accade, sul fondamento di convinzioni molto simili, nel caso della «“comunità di clan”»: rispetto a questa – Weber scrive – «la comunanza “etnica” si distingue per il fatto che in sé essa è solo “comunanza” (pretesa)», perché «non è essa stessa comunità, ma soltanto un elemento che agevola la comunione»<sup>39</sup>.

E tuttavia questa “comunanza pretesa” svolge una propria funzione, che va letta anche sullo sfondo dei differenti stadi d’appropriazione reale da parte di alcuni delle possibilità economiche e sociali monopolizzate dalla comunità. Weber si muove proprio in quest’ottica quando mette in rilievo (come si è prima accennato) che le convenzioni etniche hanno sempre a che vedere con «cosa sia considerato come “conveniente”», con «cosa, soprattutto, tocchi il senso dell’onore e della dignità del singolo»<sup>40</sup> costruendo un significativo confronto tra “l’onore etnico” e “l’onore di ceto”.

---

<sup>36</sup> WBG, p. 84; tr. it. cit., pp. 18-19.

<sup>37</sup> WBG, p. 85; tr. it. cit., p. 20.

<sup>38</sup> WBG, p. 86; tr. it. cit., p. 21.

<sup>39</sup> EG, pp. 174-175; tr. it. cit., p. 145.

<sup>40</sup> EG, p. 178; tr. it. cit., p. 149.

5. Anche se l'articolazione in ceti di un gruppo sociale è praticamente connessa ai processi di monopolizzazione dei beni e delle possibilità entro una comunità più o meno chiusa, anche se di solito il possesso come tale si fa a lungo andare valere pure al livello cetuale, è noto che per Weber la «“posizione di ceto”» non corrisponde concettualmente alla «“posizione di classe”» (che è determinata solo economicamente), nella misura in cui essa indica «ogni componente tipica del destino di vita degli uomini determinata da una specifica valutazione sociale, positiva o negativa, dell'“onore”, che si lega a una qualche qualità comune a molti»<sup>41</sup>. «Sul piano del contenuto – Weber scrive – normalmente l'onore di ceto trova la sua espressione soprattutto nella pretesa di un *tenore di vita* specificamente configurato per chiunque voglia appartenere alla cerchia. Collegata a ciò, è la delimitazione del commercio “sociale”, ossia non utile a scopi “materiali”, economici o professionali, incluso soprattutto il normale connubio, alla cerchia del ceto, fino alla completa chiusura endogena. Non appena è presente (...) un agire comunitario d'intesa di questo carattere, è in corso lo sviluppo “cetuale”»<sup>42</sup>.

In base a tale configurazione l'articolazione in ceti, che pure si accompagna ai processi di appropriazione interna delle possibilità economiche monopolizzate da una comunità, «di norma si contrappone aspramente alle pretese del mero possesso in quanto tale»<sup>43</sup>, alla completa metamorfosi delle possibilità appropriate in *proprietà* interamente “libera” a disposizione dei singoli. Non a caso Weber rimarca in vari modi che «l'ostacolo al libero sviluppo del mercato» rappresenta un effetto tipico e importante dell'articolazione in ceti<sup>44</sup>.

E d'altra parte, interrogandosi sulle «condizioni economiche generali del predominio di un'articolazione “per ceti”», egli afferma «che una certa (relativa)

---

<sup>41</sup> M. Weber, *Gemeinschaften*, cit.: “Klassen”, “Stände” und “Parteien”, pp. 248-272 [d'ora in poi KSP], p. 259; tr. it. *Economia e società – Comunità*, cit.: «Classi», «ceti» e «partiti», pp. 249-277, p. 264. Per tale motivo i “ceti” sono per Weber delle “comunità” nel significato che egli attribuisce a questo termine, sono cioè uno specifico tipo di agire umano riferito, in modo soggettivamente dotato di senso, al comportamento di altri uomini. Per converso le “classi” in quanto tali non sono “comunità”, ma possono rappresentare (e rappresentano frequentemente) la scaturigine di un agire comunitario.

<sup>42</sup> KSP, p. 260; tr. it. cit., pp. 265-266.

<sup>43</sup> KSP, p. 260; tr. it. cit., p. 265.

<sup>44</sup> KSP, p. 267; tr. it. cit., p. 273. Cfr. a tale proposito KSP, pp. 266-267; tr. it. cit., pp. 271-273: «La dequalificazione così frequente di “chi svolge un'attività produttiva” (...) è una conseguenza diretta del principio “di ceto” dell'ordinamento sociale e della sua opposizione alla regolazione della distribuzione del potere puramente conforme al mercato. Il mercato e i relativi processi economici non conoscono (...) una “considerazione delle persone”: lo dominano interessi “materiali”. Non conoscono affatto l'“onore”. (...). Proprio per questo i gruppi privilegiati per ceto non hanno mai veramente accettato il “parvenu” senza riserve sulla persona – anche se la sua condotta di vita era perfettamente appropriata alla loro –, ma solo i suoi discendenti, che sono cresciuti nelle convenzioni di ceto del loro strato e non hanno mai macchiato l'onore di ceto col proprio lavoro produttivo».

stabilità delle basi dell'acquisizione e distribuzione di beni la favorisce, mentre ogni scossa o rivolgimento tecnico-economico la minaccia, spostando in primo piano la "posizione di classe". Epoche e territori che presentano un significato prevalente della mera posizione di classe sono di regola epoche di rivolgimento, mentre ogni rallentamento dei processi di ristrutturazione economica porta subito alla crescita di formazioni "cetuali" e restituisce l'onore sociale nel suo significato»<sup>45</sup>.

Questi rapidissimi cenni alla complessa nozione di "ceto" e alla sfera della distribuzione dell'"onore" nella quale i ceti sono di casa consentono di comprendere le acute osservazioni di Weber circa il modo in cui la "comunità etnica", che è "solo comunanza pretesa", declina tipicamente il problema dell'onore. «Di fatto – egli scrive – è la convinzione dell'eccellenza dei propri costumi e dell'inferiorità di quelli altrui ad alimentare l'"onore etnico", analogo ai concetti di onore "di ceto". L'onore "etnico" è lo specifico onore di massa, perché è accessibile a chiunque appartenga alla comunità di discendenza soggettivamente supposta tale». E subito dopo aggiunge: «Dietro tutti i contrasti "etnici" c'è naturalmente in qualche modo l'idea del "popolo eletto", che è un *pendant* delle differenziazioni "di ceto" sul piano orizzontale della coesistenza e deve la sua popolarità proprio al fatto che, diversamente da quelle, che si fondano sempre sulla subordinazione, può essere preteso per sé soggettivamente nella stessa misura da ogni membro di ciascuno dei gruppi che si disprezzano reciprocamente»<sup>46</sup>.

Ma che ruolo può svolgere un simile onore "orizzontale" e "di massa" (e la repulsione e il disprezzo che l'accompagnano) in epoche di "scosse e rivolgimenti tecnico-economici"? Per rispondere a questa domanda è di grande interesse un'esemplificazione addotta da Weber.

Egli fa riferimento alla nozione di *poor white trash* con la quale Hinton Rowan Helper, il saggista americano originario degli Stati del Sud e grande avversario della schiavitù, aveva designato il ceto inferiore bianco di quegli Stati, le cui possibilità di ascesa sociale erano, a suo dire, drasticamente ridotte proprio dall'economia schiavistica. In *The Impending Crisis of the South. How to meet it* (parzialmente scritto nel North Carolina, ma edito a New York nel 1857, ossia negli anni che prepararono la Guerra Civile) Helper afferma infatti di volere affrontare il proprio «argomento» non tanto «nei suoi aspetti umanitari o religiosi», ma facendo maggiormente riferimento «agli aspetti economici che concernono i bianchi»<sup>47</sup>, e dichiara poi di concepire se stesso come «un ausiliario» impegnato in una «buona opera» che non può più essere rimandata, quella di liberare non soltanto «tre milioni di miserabili negri rapiti da una schiavitù di

---

<sup>45</sup> KSP, p. 269; tr. it. cit., p. 274.

<sup>46</sup> EG, pp. 178-179; tr. it. cit., p. 149.

<sup>47</sup> H.R. Helper, *The Impending Crisis of the South. How to meet it*, New York 1857, Preface, p. V.

primo grado» ma anche, e principalmente, «cinque milioni di “poveri rifiuti bianchi” da una schiavitù di secondo grado»<sup>48</sup>.

E tuttavia, sottolineando i legami ma la non coincidenza tra l'ordinamento economico e l'ordinamento sociale, tra la sfera della distribuzione del possesso e quella della distribuzione dell'onore, Weber ci fa comprendere quale può essere il ruolo giocato dall'onore etnico come onore orizzontale e di massa allorché nota che «il “poor white trash”, i bianchi degli Stati americani del Sud, non possidenti, che, in mancanza di possibilità di lavoro libero, vivacchiavano assai spesso un'esistenza grama, erano all'epoca della schiavitù (contro i loro interessi economici) gli autentici depositari dell'antipatia di razza, estranea agli stessi piantatori, perché il loro “onore” sociale dipendeva *tout court* dal declassamento sociale dei neri»<sup>49</sup>.

6. A giudizio di molti studiosi «sembra che Weber abbia difficoltà a fissare il significato esatto dell'etnicità»<sup>50</sup>, anche se questa nozione viene concepita nel senso “soggettivo” della sociologia comprendente. In effetti, nella parte finale di *Ethnische Gemeinschaften*, Weber stesso ammette che «nell'agire comunitario “eticamente” determinato troviamo unificati fenomeni che una considerazione sociologica veramente esatta (...) dovrebbe accuratamente distinguere»<sup>51</sup>: basti pensare alla molteplicità delle condizioni d'insorgenza dell'agire comunitario orientato dalla convinzione di una comunanza etnica e d'una corrispondente estraneità etnica (le differenze fisiche e fisiognomiche esterne, il linguaggio, la religione, la comunità politica passata e presente, i costumi esteriori variamente determinati che si trasformano in convenzioni etc.), ai modi in cui queste condizioni s'intersecano fra loro potenziandosi o inibendosi, alla retroazione della comunanza etnica pretesa sulle sue stesse condizioni di insorgenza, alle modalità ellittiche con cui essa si rapporta all'agire comunitario reale e ai processi di chiusura monopolistica e di appropriazione delle possibilità monopolizzate che lo attraversano, al tema dell'“onore etnico” come tentativo di tradurre su di un piano orizzontale e di massa l'onore di ceto e le sue logiche, e così via. Sicché Weber afferma che «il concetto generale di “etnico” potrebbe essere sicuramente gettato a mare» essendo null'altro che «un nome collettivo del tutto inutilizzabile per qualsiasi ricerca veramente esatta»<sup>52</sup>.

La dissoluzione concettuale della nozione di “comunità etnica” non è però l'ultima parola di Weber. Egli infatti aggiunge: «Ma noi non perseguiamo la

---

<sup>48</sup> Ivi, pp. 32-33.

<sup>49</sup> EG, pp. 178-179; tr. it. cit., p. 149.

<sup>50</sup> R. Swedberg, *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford 2005, p. 91.

<sup>51</sup> EG, p. 184; tr. it. cit., p. 156.

<sup>52</sup> EG, p. 185; tr. it. cit., p. 156.

sociologia per amore della sociologia e ci accontentiamo perciò di mostrare brevemente quale ampia ramificazione di problemi si nasconda dietro a un fenomeno che si presume unitario»<sup>53</sup>. L'aggiunta è importante per molti motivi e getta, tra l'altro, un vivido fascio di luce sulla *vexata quaestio* dei rapporti tra sociologia e storia in Weber. Tuttavia in questa sede mi preme soltanto sottolineare il fatto che la dissoluzione critica della nozione di "comunità etnica" (del suo fondamento sostanziale e della sua determinatezza concettuale) *coincide* in Weber con l'analisi accurata della convinzione soggettiva che ne costituisce il nucleo, convinzione soggettiva della quale egli indaga la genesi, la funzione e la capacità di incidenza sul processo storico. Né poteva essere altrimenti, se solo per un attimo si pone mente al fatto che «il concetto di comunità "etnica" che si dilegua davanti a una costruzione concettuale esatta» – ovvero «non appena cerchiamo di coglierlo sociologicamente» – è caratterizzato per Weber «sotto questo rispetto» da un'intima affinità con un altro concetto che, per lui e per gli uomini della sua epoca, era «estremamente gravato di sensazioni patetiche, quello di *nazione*»<sup>54</sup>: una virtualità che, di lì a pochissimo, avrebbe dato prove inaudite e terribili della sua efficacia reale sul fronte occidentale e su quello orientale, sul fronte italiano e su quello balcanico della Grande Guerra.

In conclusione – prescindendo dalle sorvegliate concessioni di Weber all'ipotesi dell'esistenza di disposizioni razziali innate (che sono senza dubbio un portato del suo tempo) – ritengo che il modo nel quale egli analizza la nozione di "comunità etnica" contenga alcune preziose indicazioni anche per coloro che oggi pongono molto giustamente in rilievo la necessità che la riflessione interculturale o transculturale non rimanga fin dall'inizio imbrigliata nella presunta e pericolosa ovvietà di una nozione sostanzialistica e olistica della cultura e delle culture, dando erroneamente per buona l'«idea (...) di una differenza culturale preesistente che ingenera, secondariamente, specifiche forme di comunicazione interculturale» o la ricerca di «un tratto universale presente in ogni "cultura"»<sup>55</sup>.

A chi si pone – ripeto: giustamente – in quest'ottica l'impostazione di Weber ricorda però che la critica scientifica più radicale di "fenomeni che si presumono unitari" (ieri l'appartenenza alla propria razza, oggi l'appartenenza alla propria cultura) non deve mai andare disgiunta dal compito di indagare l'origine di tale presunzione (i suoi "materiali di costruzione"), la ramificazione di problemi che essa nasconde e la sua valenza performativa nella connessione complessiva della situazione data.

Nel caso in specie, si tratta di interrogarsi sul modo in cui nel tempo presente la religione e la lingua, i costumi e le convenzioni etc. vengono adoperati e

---

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> W. van Binsbergen, "Cultures do not exist", cit., p. 520 e p. 518.

stereotipati da quelle nozioni sostanzialistiche d'identità culturale e di differenza culturale che negli ultimi decenni (con buona pace d'ogni argomentazione concettuale "esatta") hanno ottimamente surrogato l'usurata nozione di razza impregnando di sé il discorso pubblico e, prima ancora, il pubblico sentire.

E si tratterebbe anche di chiedersi in che modo il fiorire di queste "comunanze pretese" – dotate di diverse dimensioni di scala e di diversi gradi di determinatezza (si parla di "cultura cristiana" o "islamica", di "cultura italiana", di "cultura tirolese" e finanche di "cultura padana"), ma tutte in grado di promettere, tramite le loro semplificate dinamiche d'inclusione e d'esclusione, una distribuzione "orizzontale" dell'onore sociale – sia stata indotta da (e interagisca con) "un'epoca di rivolgimenti tecnico-economici" profondissimi e imprevedibili quale è senza dubbio alcuno la nostra. L'epoca – si dice – della fine dell'antitesi anticapitalistica, l'epoca della rete, l'epoca della globalizzazione. Laddove quest'ultima non significa soltanto migrazione istantanea d'immagini e d'idee, non significa soltanto difficile e rischiosa migrazione di uomini, non significa soltanto apertura di spazi planetari d'interazione umana, che è sempre, per certi versi, un'interazione comunicativa, ma significa anche perdita tendenziale di sovranità degli stati e dei governi nazionali e sovranazionali e "appropriazione" di quelle risorse su cui essi – e in alcuni di essi, per loro tramite, i partiti di massa e i cittadini – esercitavano una forma di controllo da parte d'invisibili e potentissime oligarchie economico-finanziarie transnazionali, con quanto direttamente ne consegue a livello d'ineguale distribuzione della ricchezza, di scompaginamento sociale e di destabilizzazione politica.





# L'antisemitismo novecentesco e la nascita delle fake news

Marcello Aprile

## 1. *Presentazione del problema*

L'antisemitismo rappresenta una delle prime applicazioni su scala industriale, e senza dubbio la più importante, delle fake news *ante litteram* e delle teorie del complotto organizzate in forma coerente e presentate come *endoxa*, vale a dire come opinioni talmente banali da essere considerate fatti neanche discutibili.

L'insieme delle credenze antisemite, fino al radicale cambio del primo Novecento, segue uno schema elaborato dallo studioso tedesco Klaus P. Fischer<sup>1</sup>. Esso prevede dieci elementi maniacali diffusi già nella giudeofobia medievale e riadattati poi dalla psicopatologia nazista (e di riflesso, fascista) alle esigenze della propria propaganda. Lo schema appena citato è piuttosto stabile già dalla fine del Medio Evo ed è quello che qui si riproduce:

- (1) l'ostinazione degli ebrei e la loro non convertibilità alla "verità evidente" rappresentata dall'identità tra Gesù e il Messia;
- (2) l'Ebreo errante (Ahasver)<sup>2</sup>;
- (3) l'alleanza degli Ebrei con il diavolo;
- (4) l'odore mefitico degli Ebrei<sup>3</sup>;
- (5) la carnalità degli Ebrei;
- (6) gli oltraggi con il sangue e i sacrifici rituali di bambini;
- (7) la profanazione delle ostie<sup>4</sup>;

---

<sup>1</sup> K.P. Fischer, *Storia dell'Olocausto. Dalle origini della giudeofobia tedesca alla soluzione finale nazista*, Newton & Compton, Roma 2000 (titolo originale: *The History of an Obsession, USA*, The Continuum International Publishing Group, 1998), p. 7.

<sup>2</sup> Ahasver è l'ebreo errante che avrebbe assistito alla crocifissione di Cristo schernendolo nella salita al Golgota e sarebbe stato per questo condannato a vagare perpetuamente senza fissa dimora fino all'annuncio del Giudizio Universale (la diceria, che circola in forma embrionale già da secoli arricchita sempre di nuovi particolari ma ancora priva di una forma definita, trova una forma scritta nel 1602 e il suo cantore nel ministro luterano Paulus von Eitzen, che vide in una chiesa di Amburgo un barbone chiamato Ahasver credendo di poterlo identificare con l'Ebreo che aveva schernito Gesù e ne era stato ricambiato con le parole: «cammina per sempre, fino al mio ritorno») (Fischer, *Storia dell'Olocausto*, cit., p. 39).

<sup>3</sup> Fischer, *Storia dell'Olocausto*, cit., pp. 40-41, con ulteriore interessante documentazione.

<sup>4</sup> Sul fenomeno dell'«infanticidio rituale ebraico» e sulla profanazione delle ostie come mezzo per mutilare il corpo di Cristo cfr. Fischer, *Storia dell'Olocausto*, cit., pp. 42-43.

- (8) il complotto ebraico mondiale<sup>5</sup>;
- (9) l'avvelenamento dei pozzi<sup>6</sup>;
- (10) il parassitismo degli Ebrei improduttivi<sup>7</sup>.

Tutto questo avviene con scricchiolii che diventano anche in Italia sempre più sinistri e che si trasferiscono dalla stampa "specializzata" nell'alimentare l'odio antisemita (un vero e proprio genere polemistico con regole proprie)<sup>8</sup> alla stampa quotidiana. Ben presto gli argomenti deliranti dei vari Giovanni Preziosi, Telesio Interlandi, Guido Landra si trasferiranno da *La difesa della razza* al *Corriere della Sera*, a *La Stampa*, a *Il Messaggero*, a decine di pubblicazioni periodiche locali, dal *Corriere Adriatico* che abbiamo appena chiamato in campo alla *Cronaca Prealpina* (Varese), da *La Gazzetta del Mezzogiorno* (Bari) a *Il Mattino* (Napoli), da *La Gazzetta del Popolo* (Torino) a *La Nazione* (Firenze).

Il titolo originale del lavoro di Fischer è *The History of an Obsession*: ed è evidente a chiunque abbia familiarità con le aberrazioni di questa pubblicistica che si tratta, e inequivocabilmente, di casi di ossessione maniacale. Quando in uno dei libelli antisemiti dell'epoca si afferma, a proposito degli ebrei, che «è tutto un complesso organismo fisico e psichico che bisogna esplorare» (1937, Sottocchia, p. 16), il dubbio che l'osservazione si dovrebbe rovesciare su chi la compie è più che legittimo.

---

<sup>5</sup> L'esempio più noto di questo atteggiamento è senz'altro il falso prodotto in ambienti ortodossi russi sulla fine del sec. XIX e noto con il nome di *Protocolli dei savi di Sion*. Tuttavia la leggenda del complotto mondiale risale anch'essa, in forme meno elaborate, al Medio Evo (Fischer, *Storia dell'Olocausto*, cit., p. 43).

<sup>6</sup> Antichissimo luogo comune anche questo. L'episodio più famoso è quello della peste del 1347-50, quella descritta da Boccaccio. In seguito all'espandersi di credenze irrazionali su chi (Dio irato, Satana) avvelenasse l'acqua e l'aria, «gli Ebrei furono [...] promossi in grande scala al loro ruolo di capro espiatorio» (L. Poliakov, *I nazisti e lo sterminio degli ebrei*, Einaudi, Torino 1955, pp. 104-105).

<sup>7</sup> Essendo vietato agli Ebrei di possedere e lavorare la terra, essi erano costretti a dedicarsi al commercio e ad attività di prestito. Questo, va da sé, li esponeva da una parte all'odio verso un'entità percepita come corpo estraneo rispetto a società quasi interamente contadine, dall'altra alle violenze di ogni genere provocate dall'insolvenza dei creditori in assenza di un sistema di garanzie per l'esazione dei crediti.

<sup>8</sup> Altre riviste saranno poi create in seguito (dal febbraio 1938 *Il giornalissimo* diretto da Oberdan Cotone, dal maggio-giugno 1939 *Il diritto razzista* di Stefano Maria Cutelli, dal marzo 1940 *Razza e civiltà* di Antonio La Pera, dall'aprile 1942 *Il problema ebraico* di Aniceto Del Massa), cfr. M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, Einaudi, Torino 2000, pp. 146-147 e E. De Felice, *Il rosso e il nero*, Baldini & Castoldi, Milano 1995, pp. 272-274.

## 2. Le fonti

Le fonti primarie sono le seguenti. Si è consultata direttamente la pubblicistica antisemita, che anche prima del 1938 è floridissima. I capisaldi sono la rivista *La vita italiana*, animata da Giovanni Preziosi, su cui compare nel 1922 un articolo attribuito a Hitler in persona<sup>9</sup>. *La difesa della razza* di Telesio Interlandi comincia le sue pubblicazioni proprio ad agosto del 1938 (sono riportate attestazioni relative ai primi quattro numeri, con la sigla *DifRazza*). Del *corpus* fanno parte poi i tre libri dell'epoca, probabilmente più significativi per l'argomento che trattiamo: Giovanni Preziosi, *Giudaismo Bolscevismo Plutocrazia Massoneria*, Mondadori, Milano, 1941; Alfredo Romanini, *Ebrei Cristianesimo Fascismo*, Arti Grafiche dei Comuni-Ditta Caparrini & C., Empoli, 1936; Gino Sottocchia, *Sotto la maschera d'Israele*, La Prora, Milano, 1937.

## 3. Le fake news sugli ebrei nel nuovo antisemitismo

Cominciamo col dire che dal nostro spoglio risultano sporadiche attestazioni per parecchi dei punti dello schema di Fischer; tre rimangono completamente vuoti. Già questo è un primo segnale della selezione operata dalle due tendenze dell'antisemitismo fascista (quella mistico-religiosa-complottistica e quella biologico-razziale) all'interno delle varie possibilità date dagli argomenti della propaganda antisemita precedente. Ma il vero cuore della propaganda antisemita nazista e poi fascista è il martellamento ossessivo contro il *parassitismo* (punto 10) e il *complotto mondiale* (punto 8) degli ebrei (accompagnato dagli anatemi contro la loro presunta "occupazione" del potere economico, politico, culturale), portato e ripetuto con una pervicacia impressionante per decenni.

*Punto 1. L'ostinazione degli ebrei e la loro non convertibilità alla "verità evidente" rappresentata dall'identità tra Gesù e il Messia*

Qua e là nel nostro *corpus* compaiono accenni di ordinaria amministrazione all'ostinazione e all'inconvertibilità degli ebrei (o, da un punto di vista non religioso, alla loro inassimilabilità). Ecco quindi, per es., che Giovanni Preziosi<sup>10</sup> rileva nelle presunte dichiarazioni di un rabbino americano «un 'bel caso' della irriducibilità ebraica ad una vera e leale fusione coi popoli in mezzo ai quali Israele si trova» (15 gennaio 1921, p. 129). «L'Ebreo non cesserà mai di essere Ebreo», scrive Gino Sottocchia (p. 27); «che penserebbe mai [San Paolo] degli Ebrei, della loro perenne cocciutaggine e di quella meritatissima "maledizione"?»

---

<sup>9</sup> L'articolo, comparso sul numero del 15 agosto 1922, è firmato «Un bavarese» e porta la data Monaco di Baviera, 2 agosto 1922. L'episodio è ricordato anche da De Felice, *Storia*, cit., p. 52.

<sup>10</sup> Si rinvia fin d'ora al quadro riassuntivo delle fonti utilizzate (§ 2).

(p. 71); «riconoscano Cristo-Dio dopo aver abbandonato la loro “perfidia”. Una perfidia questa che nel ventesimo secolo dell’era cristiana continua ad essere tale e quale [...]; quella condannata “perfidia” rimane in tutta la sua assoluta impossibilità di conversione» (p. 72).

*Punto 2. L’Ebreo errante (Ahasver)*

Nei nostri spogli troviamo un riferimento all’ebreo errante solo in un resoconto dal vecchio ghetto di Varsavia pubblicato sul quotidiano *Il Mattino* di Napoli del 24 febbraio 1938 (a firma di «Falk.»): «l’Israele che ormai s’immaginava così solo nella ricostruzione cinematografica de l’Ebreo errante e che invece tuttavia ha lo stesso cuore e gli stessi tentacoli di allora».

*Punto 3. L’alleanza degli Ebrei con il diavolo e 4. L’odore mefitico degli Ebrei*

Mancano attestazioni nelle fonti consultate.

*Punto 4. L’odore mefitico degli Ebrei*

Mancano attestazioni nelle fonti consultate.

*Punto 5. La carnalità degli Ebrei*

Nel quadro del punto (5) dello schema di Fischer (quello per cui essi avrebbero rapporti sessuali smodati) si calcano i toni su aspetti di “anormalità”. Per un’accusa di sodomia ci tocca ricorrere ad un’incursione nella stampa quotidiana del tempo. Ecco che cosa scrive il *Corriere Adriatico* [Ancona, 28 settembre 1938]: «la sodomia è il mezzo permesso per preservare dalla fecondità se la donna è giudea e per impedire ad intrusi di penetrare nella famiglia: così si esprime il Talmud»; diventa quasi un complimento un’affermazione successiva, nello stesso articolo: «Secondo Israele la poligamia è autorizzata».

Ed ecco servita una bella accusa di incesto posta – con quale attendibilità è facile capire – direttamente sulla bocca di Léon Blum: «“Io non ho mai potuto capire – confessa candidamente il sociologo ebreo e Capo del Governo francese – che cosa ci sia di ripugnante nell’incesto. Osservo soltanto che esso avviene di frequente e che pare assolutamente naturale che fratelli e sorelle siano tra loro in rapporti sessuali”. Più giudeo corruttore di così?» (15 luglio 1936, Preziosi, p. 382). Diventa un’osservazione innocente, al confronto, quella per cui «il libero amore è uno dei capoversi del comunismo russo e rabbinico» (15 marzo 1939, Preziosi, p. 282).

*Punto 6. Gli oltraggi con il sangue e i sacrifici rituali di bambini*

Anche se mancano attestazioni dirette nelle fonti consultate, le accuse di omicidio rituale e di profanazione sono ancora sostenute, e con vigore, in una ventina di violentissimi articoli contro gli ebrei pubblicati dalla rivista dei gesuiti *Civiltà Cattolica* nel 1880 e 1881 (e poi, con frequenza minore, fino al 1914).

*En passant*, la vecchia accusa di deicidio trova sempre uno spiraglio per venire fuori: «si vuole ad ogni costo che [la Palestina] diventi la sede nazionale dei crocifissori di Gesù» (15 settembre 1921, Preziosi, p. 149).

*Punto 7. La profanazione delle ostie*

Mancano attestazioni nelle fonti consultate.

*Punto 8. Il complotto ebraico mondiale*

Il punto 8 è il vero anello di congiunzione tra vecchio e nuovo antisemitismo. Il materiale a nostra disposizione è talmente debordante che non se ne può produrre alcun tipo di sintesi. Sacrificando così l'abbondantissima documentazione relativa alle altre componenti dello stesso campo semantico, ricordiamo solo le attestazioni relative a *dominare, dominio, dominatore, predominio*. Qualche esempio del verbo (con l'avvertenza preliminare che, salvo dove espressamente indicato, i corsivi sono nostri): «Qui pochi sanno che tanta parte del giornalismo tedesco è *dominato* da due sole case ebee» (15 agosto 1920, Preziosi, p. 76); «Ed è per questo che Israele, *dominante* oggi l'alta finanza, il giornalismo [...], ha potuto raggiungere lo scopo di poter presiedere alla direzione di quasi tutti i giornali quotidiani del mondo» (1936, Romanini, p. 27); «Per questo, si spiega il fatto che la politica internazionale *sia stata dominata*, fino a ieri, dall'elemento israelita» (p. 28); «sotto l'egida bolscevica e la protezione dell'Alta Finanza Ebraica, che tutto *domina*» (p. 63); «in tempi non sospetti, quando l'ebraismo *dominava* palesemente in Italia» (20 agosto 1938, T. Interlandi, DifRazza I.2, p. 8); «Né Diaspora, né Sionismo; ma Diaspora più Sionismo, cosmopolitismo e nazionalismo, essere ebrei fra i non ebrei e ebrei fra gli ebrei; a un solo scopo: *dominare* le razze inferiori».

Più o meno equivalente è *dominio*: «senza dubbio essi tennero la Russia sotto il loro *dominio*» (15 agosto 1920, Preziosi, p. 96); «onde il suo *dominio* sul mondo» (15 dicembre 1920, Preziosi, p. 117); «Per rafforzare il loro *dominio* negli Stati Uniti, i capi ebrei vi fanno immigrare masse enormi di giudei orientali» (15 aprile 1921, Preziosi, p. 110); «la massoneria la quale anche questa volta ha lavorato per la tradizionale aspirazione ebraica al più implacabile *dominio* del mondo» (15 maggio 1921, Preziosi, p. 154); «nella mentalità giudaica di essere il Popolo Eletto al *dominio* del mondo» (15 dicembre 1921, Preziosi, p. 162); «Il vero scopo è un altro: è il *dominio* effettivo degli Stati» (5 settembre 1938, G. Pensabene, DifRazza I.3, p. 36); «[Roosevelt] ha sottoposto i 128 milioni di cittadini americani al *dominio* ebraico» (15 novembre 1938, Preziosi, p. 275); «ora son disposti a sacrificare l'Inghilterra per riprendere il *dominio*, salvare la pelle ed il valore del proprio oro sterilizzato in America» (15 novembre 1940, Preziosi, p. 312); «il quale sarà abbastanza cretino da sacrificarsi per il *dominio* del giudaismo» (15 novembre 1940, Preziosi, p. 314).

Consideriamo anche *predominio*: «l'Internazionale Ebraica aspira al *predominio* europeo prima, ed all'asservimento del mondo, poi» (1936, Romanini, p. 24); «quell'indifferenza per i valori della razza, che proprio, ad essi ferocemente razzisti, era destinato [sic] ad assicurare, sopra una moltitudine degenerata, il sicuro *predominio*» (5 agosto 1938, G. Pensabene, DifRazza I.1, p. 31); *dominazione*: «*dominazione* ebraica nelle professioni dette intellettuali» (5 settembre 1938, T. Interlandi, DifRazza I.3, p.8); *dominatore*: «l'ebraismo *dominatore* ora come non mai» (15 settembre 1939, Preziosi, p. 286).

#### Punto 9. L'avvelenamento dei pozzi

Mancano attestazioni nelle fonti consultate.

#### Punto 10. Il parassitismo degli Ebrei improduttivi

Nell'impossibilità di citare, neanche per sommi capi, la gigantesca macchina dell'ossessione che batte su questo punto, ci limitiamo a ricordare solo varie metafore che, per quanto scontate, sono comunque una parte importante del processo di demonizzazione. Ve ne sono di vegetali: «la *pianta ebraica* non ha radici nel nostro paese; essa è *parassita*, non vive con noi ma di noi» (20 agosto 1938, T. Interlandi, DifRazza I.2, p. 8); di animali: «Il rabbino Magnes, Helphand-Parvus, Trotzky sono tre figure caratteristiche di quel serraglio di *bestie feroci*» (15 dicembre 1920, Preziosi, p. 117); «*Pecorelle?* Nel campo zoologico si dovrebbe trovare per gli Ebrei un termine più appropriato, scegliendo una creatura animalesca meno docile e meno mansueta» (1937, Sottochiesa, p. 96); «Separando oggi gli Ebrei dalla nazione italiana [...] si elimina una volta per sempre, il *tarlo* più pericoloso» (5 agosto 1938, G. Pensabene, DifRazza I.1, p. 31).

Tra le metafore animali nessuna si presta meglio della *piovra* a illustrare i fini di dominio del "complotto giudaico": «una *piovra* gigantesca i cui tentacoli stringano tutto il mondo» (15 dicembre 1920, Preziosi, p. 117); «ecco la *piovra* ebraica che ha ghermito enormi e sanguinosi profitti di guerra [...] La Germania lottava disperatamente per districarsi dai tentacoli di quella *piovra*» (15 aprile 1921, Preziosi, p. 112).

Rappresentante del "parassitismo giudaico" è ovviamente il *vampiro*: «l'acquiescenza suicida della nostra società di fronte al *vampiro* ebraico» (15 aprile 1921, Preziosi, p. 111).

## 4. Il nuovo antisemitismo: l'imitazione dei modelli nazisti e le teorie biologiche

*La difesa della razza* è l'imitazione più riuscita, in Italia, di modelli nazisti. Il razzismo è basato su fondamenti "biologici". Sul giornale, che tra l'altro si

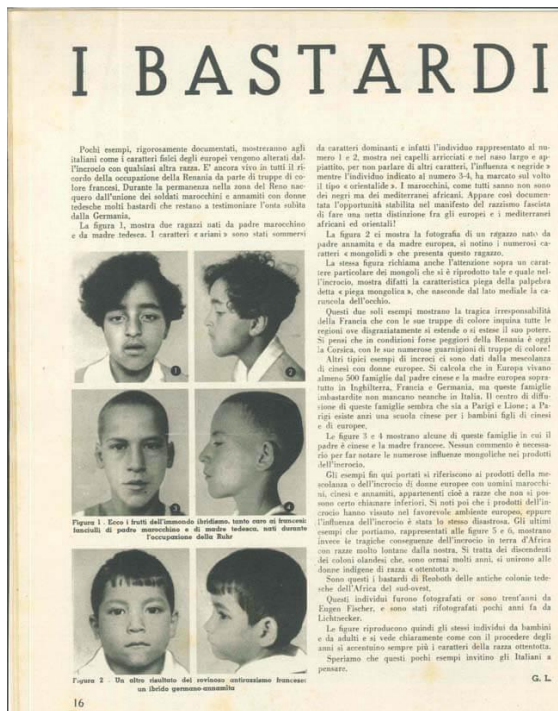
finanzia attraverso la pubblicità (oggi certo imbarazzante: ma *scripta manent*) di importanti aziende, molte delle quali oggi in piena attività (la FIAT, il Banco di Sicilia, la Banca Commerciale Italiana) si costruiscono carriere anche accademiche. Non sono pochi i professori universitari che sostengono, con i crismi dei parametri della "scienza", le teorie razziste. Si distingue, per la continuità della collaborazione alla rivista, Guido Landra, all'epoca assistente di Antropologia nella R. Università di Roma, il quale afferma che «i gruppi sanguigni degli Italiani di alcune regioni è molto simile ai gruppi sanguigni dei Tedeschi, degli Svedesi e dei Norvegesi, segno evidente del comune sangue nordico. Viceversa i gruppi sanguigni degli Ebrei in tutti i paesi d'Europa si staccano nettamente da quelli delle diverse popolazioni nazionali» (5 agosto 1938, G. Landra, *DifRazza* I.1, p. 15). Lasciamo da parte il sangue "nordico" degli italiani (!) e rivolgiamo lo sguardo ad un articolo di un altro accademico, Leone Franzi, assistente nella Clinica Pediatrica della R. Università di Milano, che spiega: «La parola 'razzismo' sia in senso medico, come in ogni altro senso, non deve risuonare all'orecchio del profano come lo squillo della diana di una accanita battaglia offensiva verso altre razze, ma deve solamente essere intesa come la determinazione, da parte di chi deve, di prendere delle misure preventive e di difesa, dirette al preservamento dei valori multipli della propria razza, dirette perciò solo contro gli elementi che in maniera varia ad essi attentano» (5 agosto 1938, L. Franzi, *DifRazza* I.1, p. 24).

Esistono digressioni su altri gruppi etnici; per esempio, nell'articolo «Negri e bianchi in Africa» (a firma di Antonio Petrucci), che compare sul secondo numero, uno dei sottotitoli è: «inferiorità dei negri». Se possibile, ancora più esplicite sono le didascalie alle immagini. La fotografia di una ragazza di colore con un cappello è commentata così: «Un cappellino sulle ventitré; e questa negretta si sente "incivilita"»; segue la foto di una persona che guarda verso l'alto, con un grattacielo sullo sfondo: «dai palmizi ai grattacieli il salto è grande!». Ma l'ossessione dominante è per gli ebrei: agli altri restano le briciole. Si avrà abbondante opportunità di segnalare le opinioni salienti del direttore Interlandi, che firma gli editoriali con le iniziali ed è certamente dietro molti dei pezzi non firmati, e che esprime spesso il suo compiacimento per avere in qualche modo aperto la strada, per essere stato (come Preziosi) un antisemita in servizio permanente effettivo assai prima del via libera del Duce, per contribuire a fermare «l'esiziale effetto dell'innesto ebraico sulla cultura italiana» (5 settembre 1938, T. Interlandi, *DifRazza* I.3, p.8).

Abbondano nella rivista strafalcioni, dai frequentissimi «qual'è» (con l'apostrofo) alla punteggiatura zoppicante come nel caso seguente, scelto assolutamente a caso: «Separando oggi gli Ebrei dalla nazione italiana [...] si elimina una volta per sempre, il tarlo più pericoloso» (5 agosto 1938, G. Pensabene, *DifRazza* I.1, p. 31). Sconnessa è spesso anche la sintassi: «Gli ebrei sono soltanto una parte della



loro razza e la questione degli ebrei deriva soltanto dagli ebrei, cioè per niente affatto da altri che pure sono della stessa razza» (5 agosto 1938, M. Lelj, DifRazza I.1, p. 26).



L'amplificazione e l'uso disinvolto delle cifre, usate per conferire credibilità al testo, è uno dei pezzi forti della *Difesa della razza*. Sul primo numero, a p. 4, si presenta un articolo sulla criminalità condotta in quattro paesi europei (Germania, Austria, Ungheria, Olanda) da cui risulterebbe «la diversità fondamentale della criminalità», che «è, per noi, un'altra prova della diversità etnica delle due inconciliabili razze». La "statistica", da cui «risulta evidente che i delitti più infamanti e volgari sono particolari degli ebrei», è presentata in questi termini: «Gli ebrei concorrono in quota più alta ai seguenti delitti»: 1. Usura (Disonestà nel credito); 2 Bancarotta; 3 Frode; 4 Diffusione della letteratura oscena, oltraggio al pudore; 5 Ricatto; 6 renitenza agli obblighi militari; 7 Trasgressione agli obblighi derivanti da sentenze giudiziarie; 8 Falsificazione di documenti; 9 Offesa, calunnia. «I non ebrei concorrono in quota più alta ai seguenti delitti»: 1 Resistenza all'autorità dello Stato; 2 Ratto; 3 Furto; 4 Infrazione ai regolamenti sull'ordine pubblico; 5 Danni materiali; 6 Assassinio (omicidio premeditato); 7 Incendio doloso (e attentati alle ferrovie); Lesioni (anche con esito letale); 9 Aborto. (5 agosto 1938, DifRazza I.1, p. 4).

Andiamo alla Germania del 1890: tale G. Pensabene "documenta", sulla base delle "statistiche", che «ogni 1000 studenti universitari, 830 sono ebrei» (5 settembre 1938, DifRazza I.3, p. 36).

D'altra parte questo strumento è abbondantemente utilizzato anche da Preziosi. A p. 88 del suo libro (15 settembre 1920) c'è la tabella con i dirigenti sovietici ebrei (tutti tranne Lenin, che però, si premura subito di informarci Preziosi, è «figlio di una donna di razza ebrea») i cui nomi di battaglia sono seguiti da quelli di famiglia, secondo lo schema: «Lenin (Ulianov); Steklow (Nakhames); Larin (Lurge); Martinov (Zibar)» (ecc.). A p. 99 (15 gennaio 1921) si legge un presunto conteggio del personale al servizio dei soviet (burocrazia, giornalismo, polizia ecc.); un conteggio che beninteso «reca la prova indiscutibile della preponderanza ebraica in tutti i rami del governo dei dittatori di Mosca». Alle pp. 275-76 si «dimostra» che su 75 funzionari dirigenti dei ministeri americani «ben cinquantadue sono ebrei» (15 novembre 1938, Preziosi, p. 276). E via di seguito.

## 5. Conclusioni

Cominciamo col dire che dal nostro spoglio risultano sporadiche attestazioni per parecchi dei punti dello schema di Fischer; tre rimangono completamente «vuoti». Già questo è un primo segnale della selezione operata dalle due tendenze dell'antisemitismo fascista (quella «mistico-religiosa-complottistica» e quella «biologico-razziale») all'interno delle varie possibilità date dagli argomenti della propaganda antisemita precedente. Ma il vero cuore della propaganda antisemita nazista e poi fascista è il martellamento ossessivo contro il «parassitismo» (punto 10) e il «complotto mondiale» (punto 8) degli ebrei (accompagnato dagli anatemi contro la loro presunta «occupazione» del potere economico, politico, culturale), portato e ripetuto con una pervicacia impressionante per decenni.

Ma piuttosto: se ci chiediamo che cosa possano insegnare al mondo moderno fatti e documenti di oltre settanta anni fa, la risposta è che a noi possono insegnare tanto, ma molto di più hanno insegnato ai propugnatori delle teorie del complotto. Se dovessimo individuare uno spartiacque, esso ricadrebbe intorno alla fatidica data dell'11 settembre 2001, il giorno dell'abbattimento delle Torri Gemelle di New York. Si tratta di un momento in cui accadono, dal nostro punto di vista, due cose insieme: la prima, che non stupisce, è che gli ebrei sono accusati di essere dietro l'attentato (in questo caso si conosce anche chi ha coniato la fake news: si tratta dell'emittente televisiva libanese Al-Manar), e la seconda, molto più estesa, è che ci si rende conto per la prima volta su larghissima scala che se una fake news funziona sugli ebrei può funzionare anche su tutti gli altri.

Da allora, complice la velocità della rete, la verità diventa un fatto senza più un contorno chiaro, e ciò vale per il passato, il presente e per tutti i fatti che verranno: e allora Marco Polo non è mai stato in Cina, Bin Laden non esiste, l'uomo non è

mai andato sulla luna, il Titanic non è affondato, Marylin, Elvis, Jim Morrison non sono morti, la terra è piatta, la CIA ha microchippato gli americani, le scie chimiche sono spruzzate dagli aerei per avvelenare le persone, le matite per votare al referendum cancellano il voto dopo qualche ora perché le schede siano rivotate, i vaccini uccidono, la Xylella è stata portata dalle multinazionali, e, nel momento in cui chiudiamo l'intervento, le elezioni americane sono truccate e il Covid-19 è stato fabbricato in laboratorio per ridurre la libertà personale e annientare l'Occidente, oppure le ambulanze viaggiano vuote e a sirene spiegate per diffondere il panico e farci obbedire alle autorità.

Insomma, con le fake news il punto di partenza è tristemente noto, ed è, sin dal Medioevo, la fabbricazione industriale di notizie false e di teorie del complotto sugli ebrei; ma il punto di arrivo è, per quanto ciò possa essere inquietante, continuamente in movimento.

## Con Socrate *anche* Shahrazàd: la cultura dell'altro e l'arricchimento narrante delle ragioni del non morire

Carlo Alberto Augieri

Alla base del razzismo è da cogliere il senso 'ristretto' dell'esclusione e della differenza, della marginalizzazione e della messa in periferia del 'non noi' e del non 'come' noi, che un angusto concetto di 'noi' (e all'interno del noi, dell'io) elabora come chiusura escludente, confinativa, nei confronti dell'altro, considerato arbitrariamente come l'inferiore abitante di fuori, una minaccia da neutralizzare fortificando il non contatto, marcato con la fisicità delle frontiere.

La razza è una parola-nucleo, che condiziona la struttura di un discorso, la logica di una struttura di senso di natura binaria, con elemento divisorio un limite al di qua del quale ci siamo Noi, gli eletti, i migliori, i detentori di una civiltà (insomma, i Civilizzati), al di là del quale vivono confusamente gli Altri, i barbari, gli incivili, i Selvaggi.

L'appellativo di 'barbaro' è denso di significato, conservando nel tempo una coerenza semantica di negatività e di negazione, con cui giustificare l'ostilità razziale verso i diversi, gli stranieri, i quali sono soggetti inferiori, barbari, appunto: in origine i non Greci, i Persiani in guerra contro i Greci, barbari perché non parlavano la lingua greca, che neppure comprendevano.

La lingua sottintende la cultura del popolo che la parla, la sua civiltà: barbari sono, di conseguenza, coloro che trasgrediscono le nostre leggi fondative della nostra vita comune, che neppure conoscono, essendo violenti, disordinati, caotici, inospitali, non conoscitori dell'umanità altrui, senza pudore, indifferenti allo sguardo valutativo dei Civilizzati, dunque vittime della loro stessa condizione inferiore di Barbari.

Dentro il nucleo mentale, ideologico, del razzismo, è da cogliere una triste povertà di linguaggio, conseguente ad una mancata acculturazione della coscienza tramite l'*enérghēia* linguistica come praticata dalla letteratura, ad esempio, con la quale si matura la consapevolezza analogica della relazione io-mondo, io-altro, secondo cui la differenza noi-altri non è da significare in chiave contrappositiva, bensì di integrazione compiente, dal momento che le emozioni degli uomini, i sentimenti di tutti gli uomini sono somiglianti tra loro nella differenza e pure differenti tra di loro nella somiglianza.

Per l'inquietudine dell'animo creativo, il confine è un limite da oltrepassare, aspirando la coscienza immaginante ad una condizione conoscitiva di eccedenza, di oltre-limite, per la quale il contatto comunicativo con l'altro diventa conferma di quasi-identità, essendo l'*idem* non mimesi dell'identico del noi con noi, ma *ipseità* dell'altro, che si riscopre in noi quando 'ci' osserviamo, immaginandoci con lo sguardo della differenza.

L'eccedenza dell'identità, da riconoscere come *ipseità* dell'altro di noi co-presente in noi, e che ritroviamo nell'alterità dei 'non noi' che sono di fuori dal nostro confine arbitrariamente identitario, è l'opposto dell'uniformità della lingua, della sua monologia, che si sviluppa quando una cultura si chiude in sé, in una sua monotonia semantica, con la falsa convinzione che gli altri siano selvaggi ed analfabeti, concetti di luoghi comuni che si sviluppano nelle culture identitarie, nelle cui lingue la povertà di senso riduce l'interlocuzione in allocuzione di appello o di incitamento, la significazione in propaganda e suggestione con frasi già formulate, motivate da un sentimento diffuso di paura e di disagio, che pensano per il parlante, anziché motivarlo a pensare 'di più' con una sua autonoma visione enunciativa.

Senza un'educazione letteraria alla retorica del discorso, con predilezione verso la similitudine, la metafora, la sineddoche ed il simbolico non allegorizzato, ad esempio, gli altri vengono sempre misconosciuti, negati all'appartenenza simile della comune famiglia umana: una cultura che ideologizza il significato del dissimile già implicitamente incrementa il senso emozionale della minaccia, del pericolo, della crudeltà, dell'insicurezza, dell'attentato, della disumanità configurata nella presenza 'barbara', dunque immorale, dell'altro.

Eppure, la continuazione della pulsione barbara di Caino il violento è di casa in noi come negli altri, così in ogni tempo, in ogni popolo: lo avvertì Cristoforo Colombo, quando, a contatto con i nativi delle terre del nuovo Continente, incontrava sì uomini "selvaggi", perché "nudi" (ovviamente, l'equazione è Sua), ma di indole pacifica e generosa più degli spagnoli cristiani. Anche per Bartolomé de Las Casas gli Europei agivano in modo più crudele degli Indigeni americani, così per Montaigne: in effetti i Lager, i Gulag, le Foibe sono i luoghi della violenza più estrema, in eccesso, mai praticata dalle culture della diversità etnologica.

Le parole, nella loro storia semantica, riescono ad esprimere il mutamento del loro senso in relazione alla configurazione mentale che lo ospita: seguire la connotazione diversificata nel tempo della parola razza, in effetti, può essere interessante al fine di cogliere un'equivalenza molto stretta tra etimologia verbale, storia concettuale e conseguente storia della mentalità.

Ebbene, l'etimo latino di razza è nientemeno *ratio*<sup>1</sup>, con il significato di ragione: da ragione come motivo, causa, 'render conto' e 'rendere ragione' della cultura romana, si passa alla spiritualizzazione del termine grazie alla platonizzazione semantica dei termini latini, operata in massima parte da S. Agostino e S. Tommaso: le *rationes rerum* sono le idee delle cose, le loro forme, le loro proprietà, anche le tipologie esemplari degli esseri, le loro virtù, preesistenti nella mente di Dio già prima della loro creazione, dunque della loro

---

<sup>1</sup> Per un approfondimento, cfr. L. Spitzer, *Critica stilistica e semantica storica*, a c. e con una pres. di A. Schiaffini, Laterza, Roma-Bari, 1975, pp. 230-242.

attuazione negli enti della materia ; in seguito il significato si naturalizza, venendo meno il riferimento alla mente di Dio, significando solamente qualità e specie riferite alla natura e, in particolare, al mondo animale: connotazione della *ratio* come *species* con forte connotazione biologica e, comunque, solamente naturalistica.

In questa nuova accezione semantica è stato ancora più legittimo ridurre nel senso tipico della razza (tipo e specie) la metaforizzazione degli uomini come animali: determinare nell'ambito semantico della razza l'analogia degli uomini con il mondo animale è voluto significare offendere alcuni tipi di uomini, insultarli sul piano della morale, anzitutto, dicendo, ad esempio, che quelle determinate persone sono come una razza-specie di vipere (velenose) o di serpenti (maligne) o di camaleonti (false) o di maiali (grossolane e viziose).

Dal connubio di razza e ragione (*ratio* e *logos*), si è passati, dunque, al binomio di *ratio* e biologia, anzi zoologia: il passaggio acquista sempre più una determinazione semantica negativa, venendo a significare determinate categorie umane da assimilare al degrado bestiale, animalesco, in analogia con i comportamentali di alcuni tipi di animali. La relazione di somiglianza riguarda il comportamento innato, istintivo ed ereditario zoomorfico esteso alla sfera morale degli uomini, anzi di alcuni particolari gruppi sociali umani costitutivi di etnie in corrispondenza di determinate razze che si vogliono degradare a livello subumano.

L'imbarbarimento di un concetto, la sua trivializzazione di razza comprendente l'insieme indistinto di umano ed animale giunge all'estremo concettuale della filosofia razzista del Terzo Reich con la sua pretesa di giustificare con un fondamento biologico-medico la differenza umana delle razze con la conseguenza delle sue inferiorità già inscritte nella 'natura' fisiologica dei caratteri e dei tipi somatici.

Il determinismo concettuale della parola razza, il suo restringimento semantico a caratteristiche solamente fisiche e visibili (come il colore della pelle) appartenenti a popoli, che si disprezzano insieme con la loro cultura, caratterizzata da usi, costumi e loro credenze religiose particolari, produce la mentalità arbitraria della distinzione, a volte contraddittoria pure nella sua valenza valutativa: un esempio è offerto dalla legislazione fascista del 1938, in cui si considera di razza ebraica colui che, pur essendo nato da un matrimonio misto, professa la religione ebraica; in caso di professione religiosa non ebraica, lo stesso tipo di uomo è da considerare non di razza ebraica.

La restrizione semantica della parola razza, impoverendo ogni riferimento che le è contiguamente attinente, lega in modo troppo impersonale l'individuo al suo gruppo etnico a cui appartiene, non riconoscendogli la sua indeterminazione di persona, che può agire in base a una sua intenzionalità liberamente sentita e motivata: nello stile del pensato semantico di razza il soggetto appartiene anonimamente al suo gruppo collettivo, è connotabile soltanto come elemento inclusivo di una nominazione razziale-culturale.

Lo stesso concetto di differenza razziale viene ristretto, interpretato nel chiuso di una gerarchia valoriale, per la quale vanno distinte razze superiori e razze inferiori, in base ai parametri di giudizio non universali, ma tipici delle culture in cui vengono elaborate le ideologie razziste: ad esempio, se lo sviluppo tecnologico è scelto a motivo valoriale di riconoscimento, di conseguenza sono superiori le razze più industrializzate, inferiori, invece, quelle rimaste ad un livello artigianale a carattere preindustriale.

L'impoverimento semantico dell'idea di razza è conseguente lungo la catena discorsiva dell'argomentazione che la riguarda: le razze inferiori devono essere emarginate, addirittura eliminate, pertanto, perché non inerenti allo sviluppo di quelle superiori, a meno che non siano utili e funzionali alla loro sempre più sviluppata crescita 'materiale': ad esempio, per quanto riguarda le sanzioni che colpivano gli Ebrei, nel decreto-legge Bottai si prevedeva l'esclusione dalle scuole, dall'insegnamento e dal lavoro nella pubblica amministrazione di chi fosse di 'razza ebraica', così pure sancita la decadenza dei membri ebraici dalle Accademie e dagli Istituti di Cultura in Italia ed all'Estero. Venivano esonerati dalle esclusioni previste gli Ebrei, di cittadinanza italiana, che si fossero distinti nella devozione al Fascismo e nella rispondenza coraggiosa alle dimostrazioni patriottiche di piazza e, soprattutto, nella partecipazione attiva alle guerre promosse dal regime con parenti volontari, caduti sul fronte oppure rimasti invalidi.

L'insistenza della politica razzista, da parte del Fascismo, maturata a metà degli anni '30 del secolo scorso come ideologia sociale ufficiale, giustificata con elaborazioni dottrinali di tipo oltre che medico, anche antropologico, psicologico e storiografico, fu strumentale alla politica coloniale del regime, tendente a far abituare gli Italiani ad una modellazione di idee giustificatrice della politica imperiale, basata su normative discriminatorie riguardanti i popoli delle colonie africane, considerati secondo il binomio oppositivo neri subalterni ai bianchi, selvaggi inferiori nel confronto con i civilizzati.

Insomma, in ogni pretesa di giustificazione oggettiva del concetto di razza si nasconde una menzogna ideologica con lo scopo di favorire una mirata strategia politica di potere, che, fuori della menzogna, il popolo non fruirebbe con passiva, anzi, volontaria accettazione.

La realtà oggettiva è, invece, l'altra, quella inscritta proprio nell'etimo latino di razza, *ratio*, secondo il binomio di *ratio-logos*, come già accennato, con una distensione retorica ed anche antropologica del *logos* comprensivo pure del *mythos*, all'interno della comune *ratio*: in effetti, l'istinto di Shahrzàd di narrare storie è più universale dell'esempio di Socrate di voler comprendere ogni questione con il ricorso al *logos*, al "conoscere cosciente"<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, nota intr. di G. Colli, versione di Sossio Giametta, Adelphi, Milano 1977, p. 91.

Mi permetto di proporre, accanto alla coppia nietzscheanamente contrappositiva di Socrate (Apollo) e Dioniso, il personaggio non greco, dunque non occidentale, appartenente ad un'altra 'razza' culturale, quale il mondo testuale arabo delle *Mille e una notte*, di Shahrazàd, che nel racconto trova le ragioni per rinviare la morte, a differenza della logica-ragione socratica che accetta la morte in nome della giustizia da non violare, anche quando è intrinsecamente ingiusta.

Narrare storie è un istinto compositivo,ificante, testuale a carattere universale, non essendoci tribù senza racconto, popolo senza affabulazione, civiltà senza mito: in ogni tempo, in ogni luogo, insomma in ogni cronotopo, raccontano le culture orali, prealfabetiche, e quelle basate sulla scrittura, così come raccontano le culture post-moderne dell'attuale civiltà delle immagini virtuali che appaiono in sequenze sintagmatiche sullo schermo, nei videogames, nelle brevissime storie delle pubblicità televisive.

Di fronte al racconto non c'è differenza tra lo sciamano che raccontava davanti al fuoco con intorno la tribù e la nonna contadina che narrava davanti al fuoco del caminetto, così come non è da riconoscere differenza tra noi svegli e noi addormentati: il sogno è racconto, così come il dire comunicativo tra persone che si incontrano inizia e termina con un racconto con cui aprirsi, conoscersi, fino a fidarsi, a confessarsi nella reciprocità del conoscersi.

È universale *l'homo narrans*, perché è universale *l'homo fictus*, in relazione perenne con l'immaginario, con il fantastico, con il verosimile, con la rappresentazione mista di simulazione e configurazione simbolica, con la visione del 'come se', con la promessa 'oltrepassante' dell'utopia, in risposta alla crisi di ogni paura apocalittica, come nei vissuti e sopravvissuti di Auschwitz, forme espressive del desiderio che vanno sempre a comporsi nella testualità narrativa costitutiva dei racconti del mondo di ieri e di oggi.

Più la ragione costruisce ingegnerie di idee, nei cui confronti chiede adattamenti e adeguazioni, più la risposta al disagio che ne consegue evoca le grandi forme narrative di sempre, di cui le religioni sono testimonianze archetipe di rappresentazione, dovunque elaborate con immagini analogiche di similarità che fanno del mondo un'unitaria grande tribù umana: tribù che vive le storie da realizzare, a modello delle storie che si sono raccontate lungo la tradizione mitica, riscritta fino ai romanzi contemporanei, i cui personaggi erano considerati dai nazisti come nemici da bruciare alla stessa stregua dei diversi dalla razza ariana.

Come interpretare, in effetti, il rogo dei libri, realizzato in tutta la Germania il 10 maggio 1933 se non come un ennesimo olocausto dei personaggi 'di carta', resi viventi dall'inchiostro di B. Brecht, J. London, E. Hemingway, T. Mann, pertanto da uccidere, far morire, alla stessa stregua dei personaggi di sangue e 'di carne', appartenenti a razze diverse, pertanto da escludere dallo spazio delle razze superiori e, dunque, 'perfette'?



Sarebbe auspicabile, per il superamento di una eventuale nuova sorda legittimazione di ogni razzismo, che voci narranti come quella di Shahrazàd si moltiplicassero in ogni dove, provenendo da ogni cultura e raccontandosi alle altre culture vicendevolmente ospiti: il fine sarebbe quello di costruire una civiltà della narratività comparata, in cui superare il razzismo 'organizzato', basato anche sull'ignoranza dell'altro, non riconosciuto come soggetto partecipe del co-umanesimo comune, essendo in comune il patrimonio di *ratio* (*logos* e *mythos*) incluso in ogni essere umano. Pertinenti, a tal proposito, le parole di denuncia di E. W. Said, secondo il quale: "L'Oriente stesso era in un certo senso un'invenzione dell'Occidente, sin dall'antichità luogo di avventure, popolato da creature esotiche"<sup>3</sup>: conoscere le differenze non traducendole nella lingua dell'ostilità, dell'opposizione strumentale e della polemica menzognera può significare propendere per un nuovo modo di leggere le separazioni e i conflitti, le differenze e le distinzioni, cogliendone la pluralità indefinita riconoscibile in un Umanesimo universale plurimo, non perché dissimile, bensì in quanto non uguale, dunque non monotono, non monologico.

Mi piace concludere con le parole di Hans Jonas, contenute nel suo *Discorso sul Razzismo*, pronunciato il 30 gennaio 1993, in occasione del conferimento del Premio "Nonino": dopo l'esortazione a saper vedere i "barlumi" umani di non razzismo, pur in tempi di razzismo, a proposito dell'evento di un caso umano, pur entro un contesto inumano (in particolare, il caso di due sorelle ebreo di Trieste, che si recano ad Udine per sfuggire ai rastrellamenti, dove comprano del pane al mercato nero; subito dopo, si reca da loro la venditrice, restituendo i soldi, a cui segue la visita del Vescovo della città, per annunciare che ha procurato per loro i materassi su dove poter riposare), richiama gli uomini a sentirsi 'per forza' e 'con urgenza' uniti e solidali, se si vuole ancora insieme sopravvivere come abitanti di una casa comune, quale deve essere inteso l'intero pianeta che tutti 'ci' nutre e 'ci' ospita:

ogni questione sulla razza è diventata ormai anacronistica irrilevante, quasi farsesca, di fronte alla grande sfida che tutto il nostro ambiente in pericolo getta in faccia all'intera umanità. Preso dalla morsa di questa sfida, il genere umano diventa per la prima volta uno solo, che lo sappia già o no, saccheggiando la propria dimora terrena, condividendo il destino della propria rovina, essendo l'unico possibile salvatore di entrambi: la terra e se stesso. Una nuova solidarietà di tutto il genere umano sta sorgendo fra noi. Una colpa comune ci lega, un interesse comune ci unisce, un destino comune ci attende, una responsabilità comune ci chiama. Nella luce accecante di questo nuovo orizzonte che si apre, i conflitti razziali impallidiscono, e il loro clamore dovrà cadere nel silenzio. Lo so, non cadrà nel silenzio, ma d'ora in poi potremo farlo tacere con un nuovo appello a

---

<sup>3</sup> E. W. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 11.

quel grandioso senso di comunità che mai prima d'ora si era affacciato all'umanità<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, il Melangolo, Genova 1997, p. 48.



## Forestieri in patria alle origini del cristianesimo

Alessandro Capone

### 1. Premessa

Nell'*A Diogneto*, un testo composto tra la seconda metà del II secolo e la prima decade del III secolo da un autore che per noi rimane anonimo e in un contesto che non è ancora possibile precisare con esattezza<sup>1</sup>, leggiamo un passo che negli ultimi decenni ha attirato l'attenzione degli storici del cristianesimo e più in generale degli uomini di cultura interessati allo studio della presenza dei cristiani nella società:

I cristiani non si distinguono dagli altri uomini né per territorio, né per lingua, né per costumi. Essi, infatti, non abitano, in un qualche luogo, città proprie, né si servono di una qualche lingua speciale, né praticano uno stile di vita particolare. Non è certo per una qualche riflessione o una qualche elucubrazione di uomini smaniosamente affaccendati nell'indagare che essi hanno trovato un insegnamento del genere, né si fanno propugnatori di una dottrina umana, come certuni. Al contrario, mentre abitano città sia greche sia barbare, secondo quel che a ciascuno è toccato, e si conformano ai costumi del luogo nel modo di vestire, nel modo di mangiare e nelle altre abitudini di vita, essi manifestano il carattere straordinario e, per ammissione unanime, del tutto singolare del loro proprio modo di vivere da cittadini. Risiedono nelle proprie patrie, ma come forestieri residenti: prendono parte a tutto come cittadini e tutto sopportano fermamente come stranieri: ogni terra straniera è per loro una patria e ogni patria una terra straniera<sup>2</sup>.

Si tratta, come si nota a prima vista, di un brano piuttosto noto e particolarmente espressivo, che grazie a una sapiente articolazione retorica cerca di mettere efficacemente in evidenza forme e stile della presenza *differente* dei cristiani nella società del tempo. In particolare vorrei richiamare l'attenzione sull'espressione "forestieri residenti" (παροικοί), che indica coloro che risiedono in un paese straniero senza esserne cittadini<sup>3</sup>. Si tratta di un termine tecnico, che l'anonimo

---

<sup>1</sup> Su tutte queste problematiche del testo cfr. *A Diogneto*, testo e traduzione a cura di F. Ruggiero, Roma 2020, pp. 7-25.

<sup>2</sup> *Diogn.* 5,1-5 (tr. it di F. Ruggiero). Cfr. M. Rizzi, "La cittadinanza paradossale dei cristiani (*Ad Diognetum* 5-6). Le trasformazioni cristiane di un τόπος retorico", «Annali di Scienze Religiose», 1 (1996), pp. 221-260; più in generale Id., "Tre lettori dell' «Ad Diognetum» nel XX secolo: Buonaiuti, Pellegrino, Lazzati", «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 27 (1991), pp. 483-496.

<sup>3</sup> Cfr. *A Diogneto*, introd., ed. crit. e com. a cura di H.I. Marrou, tr. it., Roma, Bologna 2008, p. 132: «Per far percepire a Diogneto questo mistero, l'autore sfrutta delle nozioni attinte dalla struttura politica, così complessa, dell'Alto Impero romano. L'unificazione dello stato romano aveva

autore dell'*A Diogneto* torna a usare poco dopo, ancora una volta per indicare il modo con cui i cristiani sono attivi nel mondo, in parallelo con la presenza dell'anima nel corpo: "Immortale, l'anima abita in una tenda mortale; così i cristiani risiedono da forestieri (παροικοῦσιν) tra le cose corruttibili, in attesa dell'incorruttibilità che è nei cieli"<sup>4</sup>.

È dunque una cittadinanza paradossale quella a cui i cristiani sono inviati, in virtù del loro essere pienamente cittadini dei cieli, cioè in forza di un'appartenenza a valori e idealità trascendenti il piano eminentemente orizzontale. Tale consapevolezza non comporta l'astensione dagli impegni civili o la rinuncia ai legami sociali, anzi suscita una rinnovata solidarietà e provoca una solida responsabilità nella costruzione del mondo.

Ora, la definizione dei cristiani come "forestieri residenti" (πάροικοι) affonda le radici negli scritti neotestamentari, che, come si vedrà, attingono ampiamente dall'Antico Testamento, e ritorna anche in quelli del periodo subapostolico<sup>5</sup>. In questa sede vorrei proporre un breve itinerario relativo alle occorrenze dei termini della famiglia legata a πάροικος nei primi scritti della letteratura cristiana antica, mettendo in evidenza i dati tradizionali e lo sviluppo del concetto in relazione alla presenza dei cristiani nella società<sup>6</sup>.

## 2. Il Nuovo Testamento

Se si eccettua *Lc 24,18* ("Uno di loro, di nome Clèopa, gli rispose: Solo tu sei forestiero [παροικεῖς] a Gerusalemme! Non sai ciò che vi è accaduto in questi giorni?"), in cui il termine non ha probabilmente una valenza tecnica<sup>7</sup>, si possono accostare tre versetti degli *Atti degli Apostoli* e uno di *Ebrei 11,9*, tutti accomunati dall'essere citazioni dirette dell'Antico Testamento oppure richiami espliciti alla storia di Israele:

---

lasciato sussistere i quadri della città antica, nel senso stretto del termine. L'uomo che lascia il municipio (o la colonia) nel quale è iscritto per andare a stabilirsi in un altro non acquisisce normalmente il diritto di cittadinanza in quest'ultimo: continua a contare come cittadino nella sua città di origine, e nel nuovo domicilio è considerato come «straniero», πάροικος (V, 5), in latino *incola*».

<sup>4</sup> *Diogn.* 6,8. Cfr. G. Lazzati, "I cristiani «anima del mondo» secondo un documento del II secolo", «Vita e Pensiero», 55/4 (1972), pp. 757-761.

<sup>5</sup> Per la presenza e le accezioni del termine nell'Antico Testamento cfr. R. Meyer, "Πάροικος, παροικία, παροικέω", in G. Kittel, G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpato, O. Sofritti, Brescia 1974, coll. 796-820.

<sup>6</sup> Per uno sguardo generale sui πάροικοι nell'antichità cfr. H. Schaefer, "Paroikoi", in *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, B. 18/4, Stuttgart 1949, coll. 1695-1707.

<sup>7</sup> In questo caso accusato di essere straniero è il Risorto, ancora irriconoscibile agli occhi dei due discepoli di Emmaus: il verbo παροικεῖν può con buona probabilità significare semplicemente "abitare", anche se è forse riconoscibile un accenno ai giudei della diaspora. Cfr. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, tr. it., Roma 2001, p. 1023.

At 7,6 – Poi Dio parlò così: *La sua discendenza vivrà da straniera (πάροικον) in terra altrui, tenuta in schiavitù e oppressione per quattrocento anni.*

At 7,29 – A queste parole Mosè fuggì e andò a vivere da straniero (πάροικος) nella terra di Madian, dove ebbe due figli<sup>8</sup>.

At 13,17 – Il Dio di questo popolo d'Israele scelse i nostri padri e rialzò il popolo durante il suo esilio (παροικία) in terra d'Egitto, e con braccio potente li condusse via di là<sup>9</sup>.

Eb 11,9 – Per fede, egli soggiornò (παρώκησεν) nella terra promessa come in una regione straniera, abitando sotto le tende, come anche Isacco e Giacobbe, coeredi della medesima promessa<sup>10</sup>.

A questi passaggi, evidentemente legati alla storia del popolo di Israele, si possono aggiungere i seguenti che sono i soli passi neotestamentari a essere riferiti in modo esplicito al nuovo Israele, cioè ai cristiani:

Ef 2,19 – Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti (πάροικοι), ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio.

1 Pt 2,11 – Carissimi, io vi esorto come stranieri (παροίκους) e pellegrini ad astervi dai cattivi desideri della carne, che fanno guerra all'anima.

Il primo passo, che descrive la nuova situazione ecclesiale, propone una riconciliazione tra ebrei e pagani, dalle cui fila provengono i cristiani ai quali l'autore si rivolge. Nella nuova condizione comunitaria, infatti, i pagani convertiti non sono più ospiti, perché sono entrati a far parte della nuova casa della Chiesa: «*Pároikoi* etimologicamente sono i confinanti, i vicini di casa, i residenti che non godono dei pieni diritti di ammissione all'intimità familiare (cfr. il latino *clientes*)»<sup>11</sup>.

Nella *Lettera di Pietro*, che può essere datata alla fine del I secolo, è delineato il profilo dei cristiani con un'accezione del tutto nuova rispetto ai passi precedenti: come gli stranieri e i forestieri, anche i cristiani non godono dei diritti al pari degli altri e di buona reputazione sociale e per questo motivo sono invitati dall'autore a non offrire con il loro comportamento pretesto e occasione di maltrattamenti o

---

<sup>8</sup> Entrambi i versetti appartengono al discorso di Stefano davanti al sinedrio: nel primo è citato Gn 15,13: *Allora il Signore disse ad Abram: Sappi che i tuoi discendenti saranno forestieri in una terra non loro; saranno fatti schiavi e saranno oppressi per quattrocento anni*, in cui si richiamano la cattività egiziana e l'esodo; il secondo allude a Es 2,15, quando Mosè fuggì lontano dal faraone e si fermò presso le tribù nomadi del territorio di Madian.

<sup>9</sup> Il versetto appartiene al discorso pronunciato da Paolo ad Antiochia di Pisidia, in cui l'Apostolo fa riferimento alla residenza in terra straniera del popolo di Israele e alla sua liberazione.

<sup>10</sup> Abramo è ricordato tra i grandi modelli di fede dell'Antico Testamento, di cui si richiamano Gn 23,4, dove Abramo, volendo seppellire la moglie Sara, si rivolge così agli Ittiti: *Io sono forestiero (πάροικος) e di passaggio in mezzo a voi. Datemi la proprietà di un sepolcro in mezzo a voi, perché io possa portar via il morto e seppellirlo*, e Gn 26,3, in cui il Signore parla a Isacco: *Rimani come forestiero (παροίκει) in questa terra e io sarò con te e ti benedirò: a te e alla tua discendenza io concederò tutti questi territori, e manterrò il giuramento che ho fatto ad Abramo tuo padre.*

<sup>11</sup> *Lettera agli Efesini*, a cura di R. Penna, Bologna 1988, p. 147.

vessazioni, anzi proprio con la loro condotta esemplare potranno attrarre a sé chi ancora non crede<sup>12</sup>.

### 3. Il periodo subapostolico

Tra i più antichi testi cristiani che non fanno parte del Nuovo Testamento vi è la cosiddetta *Prima lettera di Clemente ai Corinzi*, una missiva che alla fine del I secolo la comunità romana invia a quella di Corinto, esortandola a comporre i contrasti interni. È qui interessante notare come le due comunità siano presentate nel *praescriptum* della lettera:

La chiesa di Dio che vive da straniera (παροικοῦσα) a Roma alla chiesa di Dio che vive da straniera (παροικούση) a Corinto, ai chiamati, ai santificati secondo la volontà di Dio per mezzo del signore nostro Gesù Cristo<sup>13</sup>.

Mentre in precedenza Paolo aveva scritto “alla chiesa di Dio che è Corinto” (1 Cor 1,2), nel testo appena citato si dice che sia la chiesa di Roma sia quella di Corinto vivono da straniere nelle rispettive città e per entrambe si usa il verbo παροικέω<sup>14</sup>. La scelta del traduttore italiano, che ha inteso esprimere in modo forte l’idea di provvisorietà della comunità cristiana all’interno della più ampia collettività cittadina, appare condivisibile anche alla luce delle occorrenze neotestamentarie ricordate in precedenza. Simonetti inoltre rintraccia un parallelo molto interessante in un testo del giudeo Filone ne *I Cherubini*, che qui riporto in forma più estesa:

Infatti, tutte le creature, nel loro reciproco rapporto, hanno il rango di autoctoni e di eupatridi, tutte godono uguaglianza di onori e di oneri, ma davanti a Dio restano stranieri (παροίκων) e ospiti. Ciascuno di noi, infatti, giunge in questo mondo come in una città straniera, alla quale non apparteneva prima della nascita, e, giuntovi, ne è ospite (παροικεῖ), finché non abbia esaurito il tempo assegnato alla sua vita. Nello stesso tempo viene insegnata anche una dottrina molto saggia: vero e proprio cittadino è soltanto Dio, mentre ogni creatura è straniera (παρόικον) e ospite, e i cosiddetti cittadini sono chiamati così più per abuso del nome che secondo verità. Ma per gli uomini sapienti, paragonati all’unico cittadino, Dio, è un dono sufficiente ottenere il rango di stranieri e ospiti (παροίκων), dal momento che nessuno stolto è straniero (πάροικος) né

---

<sup>12</sup> Cfr. P. J. Achtemeier, *La prima lettera di Pietro. Commento storico esegetico*, tr. it., Città del Vaticano 2004, pp. 304-305.

<sup>13</sup> Clem. *I Cor. praesc.* (tr. it. di M. Simonetti).

<sup>14</sup> Cfr. i saluti iniziali nella *Lettera di Policarpo ai Filippesi* «Policarpo e i presbiteri che sono con lui nella chiesa di Dio che vive da forestiera (παροικούση) a Filippi ...» e nel *Martirio di Policarpo* «La chiesa di Dio che vive da forestiera (παροικοῦσα) a Smirne alla chiesa che vive da forestiera (παροικούση) a Filomelio e a tutte le chiese della santa chiesa cattolica che vivono da forestiere (παροικίαις) in ogni luogo ...» (tr. it di chi scrive).

ospite nella città di Dio, ma si rivela in tutto e per tutto un profugo. Una tale dichiarazione ci è stata fatta perché ricchissima di insegnamento; dice: "La terra non sarà venduta". E da chi non sarà venduta non l'ha detto, affinché da ciò che è stato taciuto colui che è iniziato allo studio della natura possa trarre vantaggio per giungere alla scienza<sup>15</sup>.

L'aspetto interessante di questo passaggio, come è stato notato, sta nel fatto che la condizione di straniero è data come universale e non come prerogativa o scelta degli uomini santi: in altri termini per Filone essere forestieri è una condizione oggettiva di ogni uomo, di cui ha preso coscienza Abramo, che per questo motivo diventa un modello archetipale<sup>16</sup>.

Al termine di questa breve rassegna vorrei ricordare un passo della cosiddetta *Seconda lettera di Clemente ai Corinzi*, che con buona probabilità è un'omelia composta tra il 120 e il 150 in un ambiente che non è ancora possibile identificare con precisione. L'autore del testo si rivolge ai fedeli con queste parole:

Perciò, fratelli, abbandonando la condizione di forestieri (παροικίαν) in questo mondo, facciamo la volontà di Colui che ci ha chiamati e non temiamo di uscire da questo mondo<sup>17</sup>.

È interessante notare in questo passaggio come siano messi in collegamento l'obbedienza alla volontà di Dio e l'invito ad abbandonare senza paura la condizione di forestieri in cui i cristiani si trovano in questo mondo. Tale abbandono si realizza, come si dirà poco dopo nello stesso testo, da un lato nel camminare nella santità e nella giustizia, dall'altro nel giudicare come estranee le cose di questo mondo e nel non desiderarle neppure. Si pone, in altri termini, l'accento non sulla consapevolezza dei cristiani di non appartenere a questo mondo, quanto sulla necessità di doverlo lasciare per perseguire la strada che conduce al Regno futuro e alla vita eterna<sup>18</sup>.

#### 4. Conclusioni

Nella carrellata di testi fin qui proposti, compresi tra la seconda metà del I secolo e la prima decade del III secolo, in riferimento alla presenza dei cristiani nel mondo sono emersi due aspetti, che affondano le radici nei due passi neotestamentari segnalati (*Ef* 2,19; *1 Pt* 2,11), il primo dei quali sembra rappresentare il punto di passaggio tra la tradizione veterotestamentaria ancora presente nel Nuovo Testamento, come dimostrano gli altri passi del Nuovo

---

<sup>15</sup> Philo. *Cherub.* 120-121 (tr. it di C. Mazzarelli).

<sup>16</sup> Cfr. la nota *ad l.* in *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Milano 2005, pp. 374-375.

<sup>17</sup> Clem. *II Cor.* 5,1 (tr. it. di chi scrive).

<sup>18</sup> Cfr. Clem. *II Cor.* 5, 5-7.



Testamento (*At 7,6; At 7,29; At 13,17; Eb 11,9*) e il nuovo statuto dei cristiani. Tale passaggio si concretizza proprio della dichiarazione che i cristiani, a differenza del popolo di Israele, non sono più ospiti (*πάροικοι*), ma concittadini dei santi e familiari di Dio. Quasi in apparente contraddizione con tale affermazione si trova *1 Pt 2,11*, in cui i cristiani, in quanto forestieri (*πάροικοι*), sono esortati a tenere una condotta di vita esemplare, perché i pagani non abbiano a calunniarli come malfattori.

In realtà i due passi, considerati insieme, definiscono il modo di essere cristiani nella società: da un lato essi sono forestieri, in quanto cittadini della terra santa, in virtù dell'essere edificati sul fondamento degli apostoli e dei profeti e sulla pietra angolare che è Cristo, dall'altro sono forestieri in questo mondo che è abitato prevalentemente da pagani. Tale duplice accezione dell'essere forestieri si trova, espressa in modo più o meno esplicito, anche nelle testimonianze del cristianesimo primitivo (*Clem. I Cor. praesc.; II Cor. 5,1*), fino a trovare piena formulazione in *Diogn. 5*.

Siffatta consapevolezza spinge conseguentemente, già da un punto di vista identitario, i cristiani alla prospettiva non solo dell'apertura e dell'accoglienza di tutti e in maniera speciale degli stranieri e di coloro che non godono degli stessi diritti, ma anche, e per certi aspetti prioritariamente, alla responsabilità di abbattere ogni forma di discriminazione e di emarginazione e di costruire un mondo solidale: si tratta di una visione profetica continuamente dirompente e costantemente rivoluzionaria che interpellava, come s'è visto, già le comunità cristiane dei primi secoli<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> E. Bianchi, "Lo statuto dei senza-dignità nell'Antico Testamento", *Concilium* 10 (1979), pp. 23-34; L. Monti, "Disabilità ed Emarginazione nella Scrittura", «Rivista Liturgica», 106/4 (2019), pp. 89-103.

## Dall’Africa al Nuovo mondo: la tratta atlantica raccontata dagli schiavi

Fausto E. Carbone

Il commercio degli schiavi e la schiavitù atlantica sono fenomeni che impattarono notevolmente sull’evoluzione del mondo moderno e non solo dal punto di vista strettamente economico<sup>1</sup>. Assai più significative, infatti, sono state le concrezioni politiche, sociali e culturali che hanno prodotto, alcune delle quali sono sopravvissute, serpeggiando, fino ai nostri giorni<sup>2</sup>.

La dimensione e la portata dello schiavismo in età moderna non possono essere fino in fondo comprese se non si tiene in debito conto la matrice socio-culturale che ha consentito a tale sistema di eternarsi nel corso dei secoli, anche prescindendo, in parte o del tutto, dalle motivazioni economiche tradizionalmente poste a suo fondamento. Se non si partisse da questo presupposto, non si riuscirebbero a spiegare le motivazioni che hanno consentito all’istituzione schiavista di sopravvivere anche nel momento in cui, tra XVIII e XIX secolo, da più parti venne messa in luce proprio la sua scarsa efficienza in termini di costi-benefici. Adam Smith fu uno dei primi illustri economisti a pronunciarsi in questo senso<sup>3</sup>, ma non fu certo l’unico<sup>4</sup>.

Il perdurare del sistema di sfruttamento schiavista si può comprendere solo se si considera tutto il complesso di pratiche e teorie razziste, discriminatorie e

---

<sup>1</sup> Per un’analisi estesa della storia della schiavitù e della tratta atlantica si rimanda alla monumentale opera *The Atlantic Slave Trade*, edita da Jeremy Black in 4 volumi (Id., *The Atlantic Slave Trade*, IV voll., Ashgate Publishing, Farnham 2006). Sulle prime fasi della tratta atlantica, utili approfondimenti si possono trovare in B.L. Solow, *Slavery and the Rise of the Atlantic System*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; D. Eltis, *Europeans and the Rise of African Slavery in the Americas*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. Circa il ruolo e l’importanza della schiavitù nello sviluppo del Nuovo Mondo si veda, in particolare, D. Eltis, F. D. Lewis, K. L. Sokoloff, *Slavery in the Development of the Americas*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

<sup>2</sup> K. W. Goings, *Mammy and Uncle Mose: Black Collectibles and American Stereotyping*, Indiana University Press, Bloomington 1994; W. Johnson, *The Chattel Principle: Internal Slave Trades in the Americas*, Yale University Press, New Haven 2005; G.M. Fredrickson, *The arrogance of race: Historical perspectives on slavery, racism, and social inequality*, Wesleyan University Press, Hanover 1989; M. Jackson, *Neo-colonialism, same old racism: A critical analysis of the United States’ shift toward colorblindness as a tool for the protection of the American colonial empire and white supremacy*, in «Berkeley Journal of African-American Law & Policy», 2009, XI, pp. 156-192; *Histories of race and racism: The Andes and Mesoamerica from colonial times to the present*, a cura di L. Gotkowitz, Duke University Press, Durham-London 2011; A. Bonds, J. Inwood, *Beyond white privilege: Geographies of white supremacy and settler colonialism*, in «Progress in Human Geography», 40, 6, 2016, pp. 715-733.

<sup>3</sup> J. Salter, *Adam Smith on slavery*, in «History of Economic Ideas», IV, 1996, I-II, pp. 225-251;

<sup>4</sup> S. Drescher, *The mighty experiment: Free labor versus slavery in British emancipation*, Oxford University Press, Oxford 2002.

segregazioniste che nacquero attorno al mondo della schiavitù atlantica<sup>5</sup>. L'analisi di queste componenti si rivela cruciale per capire perché, ancora oggi, pur in presenza di trattati e organismi internazionali che la ripudiano e la combattono, la schiavitù sia un'istituzione, una piaga sociale, tutt'altro che estinta. Recenti inchieste avviate dall'Onu rivelano, anzi, che nel mondo contemporaneo il numero di uomini, donne e bambini ridotti in schiavitù sia perfino più alto rispetto a quello registrato nei secoli in cui l'istituzione e le pratiche schiaviste erano, di fatto, legalizzate<sup>6</sup>.

Questo scenario, senza dubbio non troppo rassicurante, ha spinto negli ultimi decenni molte branche delle cosiddette scienze sociali a studiare in maniera approfondita l'istituzione della schiavitù, tenendo in considerazione la sua evoluzione soprattutto nel corso dei secoli che convenzionalmente vanno a comporre l'Età moderna. È particolarmente in questo periodo, infatti, che lo sfruttamento della manodopera schiavile muta e si trasforma, assumendo i tratti di una "schiavitù capitalista"<sup>7</sup> e originando tutta una serie di stereotipi, pregiudizi e preconcetti di stampo razzista che costituiscono, come detto, delle pesanti eredità per la società in cui viviamo.

L'imponente mole di ricerche prodotte negli ultimi anni ha non solo dato l'opportunità di approfondire alcune tematiche inerenti al mondo della schiavitù atlantica ma ha portato alla luce nuovi documenti e nuove fonti che possono aiutare ad esaminare l'incidenza di talune ramificazioni culturali di stampo schiavista nelle società coloniali e post-coloniali. Tra questi nuclei documentali recentemente ritrovati e rivalutati meritano particolare attenzione le così chiamate "memorie degli schiavi", ossia dei testi, strutturati il più delle volte nella forma di autobiografie, che raccontano la drammatica quotidianità degli schiavi nel periodo della tratta atlantica. Una quotidianità fatta di alienazione culturale, politica, sociale e giuridica finalizzata al controllo della manodopera schiavile; nonché di abusi e soprusi, ritenuti necessari per tenere in piedi il complesso sistema discriminatorio e segregazionista istituito dagli europei.

---

<sup>5</sup> M. A. Klein, J. Hogendorn, *The Atlantic Slave Trade: effects on economies, societies and peoples in Africa, the Americas, and Europe*, Duke University Press, Durham-London 1992; P. Gilroy, *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*, Verso, London 1993; S. Drescher, *From slavery to freedom: Comparative studies in the rise and fall of Atlantic slavery*, Springer, London-New York 1999.

<sup>6</sup> T. Casadei, *La schiavitù" dei contemporanei*, in «Ragion pratica», 2010, II, pp. 333-344; Y. Moulrier Boutang, *La schiavitù oggi*, in «Parolechiave», XXIV, 2016, I, pp. 137-146; K. Bales, *Disposable People: New Slavery in the Global Economy, Updated with a New Preface*, University of California Press, Berkeley 2012; K. Bales, Z. Trodd, A. Kent Williamson, *Modern slavery: The secret world of 27 million people*, Oneworld Publications Limited, Oxford 2009.

<sup>7</sup> B. L. Solow, *Capitalism and slavery in the exceedingly long run*, in «The Journal of Interdisciplinary History», XVII, 1987, IV, pp. 711-737; D. Tomich, *World slavery and Caribbean capitalism: The Cuban sugar industry, 1760-1868*, in «Theory and society», XX, 1991, III, 297-319; E. E. Williams, *Capitalism & Slavery*, intr. a cura di Colin A. Palmer, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2007; J. J. Clegg, *Capitalism and slavery*, in «Critical Historical Studies», II, 2015, II, pp. 281-304.

## Dalle tenebre alla luce: la travagliata storia di un corpo documentale a lungo dimenticato

Per circa due secoli, dalla fine del XVIII sino agli anni Settanta e Ottanta del XX, le memorie degli schiavi sono cadute in una sorta di oblio. Molti tra gli storici che si sono occupati del fenomeno della schiavitù atlantica in questo lasso di tempo hanno preferito basare le loro ricerche su fonti giudicate più attendibili e imparziali (le bolle delle navi negriere, gli atti di vendita, le cronache dei viaggi, le relazioni sullo stato delle colonie, i documenti giuridici), esprimendo perplessità sull'utilizzo delle memorie come documento utile ad un'analisi storica del fenomeno.

In buona parte, i dubbi avanzati sulle memorie sono figli del periodo storico in cui tali testi nacquero e raggiunsero una discreta popolarità, vale a dire negli anni in cui il movimento abolizionista conquistò consensi nel Vecchio e nel Nuovo Mondo. Come ha scritto Henry Louis Gates Jr. nella prefazione al volume intitolato *The Slave's Narrative*

Viewed generally with uncritical acclaim by the antislavery advocates, and viewed with suspicion or disdain by slavery's proponents, the slave's narrative did not elicit a calm response from its contemporary critics, or in scholarly comment a century later. As "authentic" it was suspect because of the direct political uses to which abolitionists put those unremitting indictments of the "peculiar institution". And only within the last two decades have historians begun to turn sufficiently to the texts to discern the contours of slavery, as represented, in language, by the slaves<sup>8</sup>.

In sostanza, in pieno abolizionismo, diverse tra queste autobiografie furono date alle stampe, vennero lette durante i raduni o le manifestazioni e, più generalmente, utilizzate come testimonianze al fine di sensibilizzare le masse sulla necessità di sopprimere l'odiosa istituzione schiavista. È in questo senso che deve essere interpretata l'espressione "*political uses*" usata da Gates nel passo citato. Questo impiego "politico" dei testi, invece, ha rappresentato il fulcro delle diatribe di carattere metodologico che molto spesso hanno portato gli storici ad escludere le memorie dai loro percorsi di ricerca e studio sulla schiavitù in età moderna. D'altro canto, gli stessi abolizionisti incitavano le folle che partecipavano alle loro assemblee a scrivere e parlare in nome e per conto degli schiavi<sup>9</sup>: tali esortazioni hanno, per molto tempo, convinto la comunità

---

<sup>8</sup> C. T. Davis, H. L. Gates Jr., *The Slave's Narrative*, Oxford University Press, Oxford-New York 1990, pp. V-VI.

<sup>9</sup> "Speak for the Slave" e "Write for the Slave" erano motti abolizionisti estremamente diffusi, coniati con la convinzione che gli schiavi non fossero in grado di rivendicare i loro diritti e la loro condizione di uomini liberi. Su tale aspetto si vedano, in particolare, J. M. DeLombard, *Representing the Slave: White Advocacy and Black Testimony in Harriet Beecher Stowe's "Dred"*, in «The

storiografica che le memorie altro non fossero che testi di propaganda, spesso redatti dagli stessi abolizionisti per essere utilizzati nelle modalità e con gli scopi in precedenza descritti.

A tale proposito va chiarito che senza dubbio vi sono stati casi in cui le memorie furono dettate da schiavi, o da affrancati, a degli “amanuensi” che nell’editarle aggiunsero qualche loro considerazione, generando, in questo modo, una sorta di polifonia, un “ventriloquismo” molto complesso da analizzare ed interpretare<sup>10</sup>. È altrettanto vero, però, che la maggior parte delle memorie fino ad oggi conosciute sono state scritte di proprio pugno dagli schiavi e, generalmente, pubblicate a proprie spese<sup>11</sup>. Soprattutto questa tipologia di testi possono rappresentare delle fonti essenziali per una più approfondita conoscenza del mondo della schiavitù atlantica, poiché illustrano senza filtri l’esperienza dello schiavo, raccontata con il trasporto di chi l’ha vissuta sulla propria pelle. Ecco perché lo storico John W. Blassingame, già all’inizio degli anni Settanta dello scorso secolo, analizzando alcune di queste testimonianze autobiografiche scrisse: «If historians seek to provide some understanding of the past experiences of slaves, then the autobiography must be their point of departure»<sup>12</sup>.

Tenendo in conto quanto recente sia stata la “riabilitazione” storiografica delle memorie, è facile comprendere come l’analisi di tali documenti, editi ed inediti, sia tutt’oggi ancora ad uno stato larvale. Non si è giunti nemmeno a ipotizzare una stima del numero di memorie degli schiavi prodotte nei secoli che racchiudono l’età moderna. Uno degli studi più completi realizzati in questa prospettiva risale addirittura agli anni Quaranta del XX secolo. Si tratta della tesi dottorale di un’allora giovane ricercatrice, Marion Wilson Starling, che nel corso dei suoi scavi archivistici riuscì a inventariare all’incirca 6.000 *Slave Narratives*, tutte rinvenute in colonie ed ex colonie dell’impero britannico<sup>13</sup>. Ma le memorie degli schiavi, come messo in evidenza da diversi convegni internazionali tenuti sul tema negli ultimi anni<sup>14</sup>, non furono un fenomeno esclusivamente riscontrabile nelle aree anglofone. Vi sono esemplari attestati anche negli altri

---

New England Quarterly», LXXV, 2002, I, pp. 80-106; E. Samuels, “A complication of complaints”: untangling disability, race, and gender in William and Ellen Craft’s *Running A Thousand Miles for Freedom*, in «Melus», XXXI, 2006, III, pp. 15-47.

<sup>10</sup> M. Reinhardt, *Who speaks for Margaret Garner? Slavery, silence, and the politics of ventriloquism*, in «Critical Inquiry», XXIX, 2002, I, pp. 81-119; J. Misrahi-Barak, *Revisiting Slave Narratives I: Les avatars contemporains des récits d’esclaves*. Presses universitaires de la Méditerranée (PULM), Montpellier 2016.

<sup>11</sup> *I was born a slave: an anthology of classic slave narratives*, a cura di Y. Taylor, vol. I. Chicago Review Press, Chicago 1999, p. XVI.

<sup>12</sup> J. W. Blassingame, *The Slave Community*, Oxford University Press, Oxford 1972, p. 367.

<sup>13</sup> M. W. Starling, *The Slave Narrative: Its Place in American History*, G.K. Hall, Boston 1981.

<sup>14</sup> Si ricordi, a tale proposito, la conferenza internazionale organizzata dalle Università di Notre Dame e Melbourne a Londra nel giugno 2017, intitolata per l’appunto *Slave Narratives in British and French America, 1700-1848*.

grandi imperi coloniali europei nati nel Nuovo Mondo. Ben poche delle memorie prodotte nelle aree imperiali di Francia, Spagna e Portogallo, sono state fino ad oggi oggetto di studio<sup>15</sup>. Questi pochi dati in nostro possesso fanno però già presagire l'importanza e l'imponenza di questo corpo documentale, nonché quanto sia parziale la nostra conoscenza dello stesso.

## **I contenuti delle memorie**

Secondo una parte della storiografia, le memorie degli schiavi rappresentano oggi alcune tra le più ricche e dettagliate fonti di prima mano da utilizzare per ricostruire la quotidianità della vita nelle piantagioni nate al di là dell'Atlantico tra XVII e XIX secolo<sup>16</sup>. Seppure la vita degli schiavi nei campi e il sistema relazionale tra questi e i padroni rappresentino alcuni degli argomenti portanti della memorialistica schiavile, in realtà sarebbe riduttivo utilizzarle precipuamente a questo scopo. Le testimonianze autobiografiche degli schiavi possono rappresentare una risorsa per lo studio dell'intero sistema della tratta atlantica. Alcune tra queste, infatti, contengono dettagliate descrizioni del processo di riduzione in schiavitù della forza lavoro africana – dalla cattura alla marcia, dalla traversata oceanica sulle navi negriere fino alla vita nelle piantagioni – e portano alla luce degli elementi di analisi non facilmente rinvenibili nelle fonti cosiddette classiche (le bolle delle navi negriere, i contratti di vendita, le ordinanze regie e quelle degli organi coloniali, le memorie degli schiavisti). Ma prima di soffermarci più dettagliatamente su alcuni dei temi ricorrenti nelle memorie, è necessario fare una brevissima premessa di carattere metodologico.

Come detto, il corpo documentale conosciuto come “memorie degli schiavi” è ancora, in larga parte, un campo inesplorato. È, pertanto, assai complesso fornire delle informazioni di carattere generale che non possano essere oggetto di futura revisione a seguito di più dettagliati studi. Per via di ciò, si è scelto di illustrare in questa sede le caratteristiche della memorialistica finora più esaminata, ossia quella di matrice anglosassone, sebbene sia difficile anche in questo caso operare una categorizzazione di massima.

---

<sup>15</sup> F. Sweeney, *Atlantic Counter Cultures and the Networked Text: Juan Francisco Manzano, RR Madden and the Cuban Slave Narrative*, in «Forum for Modern Language Studies», XL, 2004, II, pp. 401-414; A. L. Araujo, *Shadows of the slave past: memory, heritage, and slavery*, Routledge, London-New York 2014; A. Helg, *Orality and writing in the historiography of Afro-descendant slaves*, in A. Schwegler, B. Kirschen, G. Maglia, *Orality, Identity, and Resistance in Palenque (Colombia): An interdisciplinary approach*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2017, pp. 297-316.

<sup>16</sup> *I was born a slave: an anthology of classic slave narratives*, a cura di Y. Taylor, Chicago Review Press, Chicago 1999. Si vedano in particolare l'introduzione all'antologia, scritta dallo stesso Taylor, e la prefazione curata da Charles Johnson.

Tenendo in considerazione il contenuto delle memorie, è possibile dividere l'intero corpus in due grandi raggruppamenti: le memorie scritte prima degli anni Trenta del XIX secolo, periodo in cui l'Inghilterra abolì la schiavitù, e quelle redatte in seguito. Nei testi appartenenti al primo raggruppamento, è più ricorrente trovare memorie di schiavi nati liberi e quindi ridotti in schiavitù in terra africana. Esemplicativi di tale tipologia di testi sono le autobiografie di Olaudah Equiano<sup>17</sup> e Ottobah Coguano<sup>18</sup>.

Nella memorialistica antecedente agli anni Trenta del XIX secolo, il tema della perdita della condizione di uomo libero è sicuramente centrale. Ogni esperienza che viene vissuta, per quanto possa essere traumatica, appare ancor più cupa proprio perché i protagonisti pensano costantemente a riconquistare la libertà di cui sono stati privati. Anche per via della centralità di questo tema, le fasi di riduzione in schiavitù vengono descritte in maniera accorata e particolareggiata. Elementi interessanti in questa prospettiva sono senza dubbio le considerazioni che i protagonisti fanno in merito ai risvolti psicologici del processo di schiavizzazione: lo shock culturale subito alla vista dell'uomo bianco, il senso di smarrimento dinanzi alla distesa oceanica, l'impossibilità di comprendere le reali ragioni di ciò che stavano subendo sono tutti aspetti che traviano il corpo e l'anima di chi scrive, facendolo precipitare nella più profonda desolazione.

Paradigmatiche di questo disorientamento fisico e psichico sono, ad esempio, le domande che gli individui schiavizzati rivolgevano ai loro aguzzini. Equiano, ad esempio, arrivò a chiedere, terrorizzato dalla vista del mare e dalla mole della nave negriera, se il destino di tutti quegli africani ridotti in catene era quello di essere mangiati dall'equipaggio, da quegli uomini bianchi descritti come selvaggi dallo sguardo truce<sup>19</sup>. In tale situazione psico-fisica, perfino la morte appariva un mezzo per riconquistare la perduta libertà. Coguano, mentre descrive le miserrime condizioni in cui compì la traversata atlantica, rivela che, ad un certo punto, le vessazioni subite divennero così insopportabili da indurre gli schiavi ad ordire un piano per dare fuoco alla nave negriera, poiché la morte tra le fiamme sarebbe stata comunque più dolce della frusta<sup>20</sup>.

Altro tema importante nelle memorie di questo primo raggruppamento è il processo di de-umanizzazione che gli africani subivano al momento della loro riduzione in schiavitù. Sono, infatti, ricorrenti nei testi i passaggi che sottolineano come gli schiavi venissero trattati al pari di bestie, con le quali si poteva comunicare solo attraverso lo schiocco dello scudiscio. Con l'uso costante della

---

<sup>17</sup> O. Equiano, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by Himself*, Printed for the Author, London 1789.

<sup>18</sup> O. Coguano, *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce Human Species*, Printed for the Author, London 1787.

<sup>19</sup> O. Equiano, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by Himself*, cit., cap. II.

<sup>20</sup> O. Coguano, *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce Human Species*, cit., p. 10.

violenza, i negrieri li abituavano a sopportare le umiliazioni che avrebbero poi subito dai loro padroni. Veniva loro tolto il nome, venivano denudati, non era loro consentito di parlare liberamente la lingua che conoscevano. Erano queste tutte fasi di un processo di mercificazione della persona che culminava nella vendita alle famigerate aste nei mercati delle colonie. Era qui che gli schiavi perdevano definitivamente la loro dimensione umana, come racconta lo stesso Equiano

Fummo tutti condotti sulla piazza del mercato, come un gregge di pecore, senza essere divisi per sesso o per età. [...]. Poi veniva dato un segnale (poteva essere un rullo di tamburi) e gli acquirenti si precipitavano a frotte nel cortile dove erano confinati gli schiavi, scegliendo la merce che più gli piaceva [...]. Così, senza scrupoli, si separavano parenti e amici, la maggior parte dei quali non si sarebbero mai più rivisti. [...] Oh voi che dite di essere cristiani, potrebbe un africano chiedervi di imparare questo dal vostro Dio? "Non fare ad altri uomini ciò che non vuoi sia fatto a te". Non è forse sufficiente che siamo stati strappati dal nostro Paese e dai nostri amici per soddisfare il vostro lusso e la vostra bramosia di guadagno? Finanche ogni tenero sentimento deve essere sacrificato alla vostra avarizia? Gli amici e i parenti più cari, ora resi più cari dalla separazione, devono essere sottratti l'uno l'altro, impedendo di rischiarare l'oscurità della schiavitù con il piccolo conforto dello stare insieme e del condividere le sofferenze e i dolori? Perché i genitori devono perdere i loro figli, i fratelli le loro sorelle, i mariti le loro mogli? Sicuramente si tratta di un nuovo vezzo della vostra crudeltà che [...] aggrava l'angoscia e aggiunge nuovi orrori alla miseria della schiavitù<sup>21</sup>.

Le memorie redatte dopo gli anni Trenta del XIX secolo presentano alcune caratteristiche differenti rispetto a quelle finora descritte. È molto più raro che vi siano autobiografie di schiavi nati liberi, solitamente le vicende narrate raccontano di individui già nati in condizione di schiavitù. Tutto è incentrato sull'aberrante quotidianità della vita di piantagione e sul rapporto, più o meno conflittuale, tra schiavo e padrone. Oltre che raffigurare in maniera vivida una realtà di soprusi e privazioni, questa tipologia di memorie propone degli spunti particolarmente interessanti su delle questioni poco conosciute fino ad ora. Su tutte quelle inerenti il trattamento degli schiavi durante l'infanzia e l'esperienza di schiavitù delle donne.

Per ciò che concerne la questione degli schiavi bambini pare evidente, leggendo alcune delle memorie, che essi non ricevessero trattamenti particolarmente privilegiati. La loro condizione, esattamente come per gli adulti, dipendeva dalla benevolenza dei padroni. In generale, comunque, erano considerati oggetti di proprietà e, pertanto, potevano essere venduti, scambiati o dati in pegno fin dal momento in cui emettevano il loro primo vagito. In diverse

---

<sup>21</sup> O. Equiano, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by Himself*, cit., pp. 85-86. La traduzione è di chi scrive.



memorie<sup>22</sup> vengono descritti gli strazianti istanti in cui i figli, venduti, erano forzati a separarsi dalle madri che magari non avrebbero mai più rivisto<sup>23</sup>. In alcune circostanze, accadeva che taluni venissero integrati nella famiglia del padrone ma non propriamente come esseri umani a tutti gli effetti. Spesso erano adottati come “pets”, ossia animali da compagnia, un regalo per i giovani rampolli della famiglia padronale<sup>24</sup>.

Il tema delle donne ridotte in schiavitù e la descrizione della loro esperienza di vita quotidiana rappresenta uno degli aspetti più interessanti da analizzare nelle memorie. Oltre a desumere informazioni su questo argomento dai testi degli schiavi è possibile studiare i pochi esemplari di memorialistica femminile fino ad oggi conosciuti<sup>25</sup>. Come per la controparte maschile, anche le autobiografie delle donne schiavizzate sono caratterizzate da una profonda tensione di fondo, quella che porta verso il riscatto sociale, verso la costante ricerca della libertà in una realtà spesso contraddistinta dall'orrore, dalla violenza sessuale, dal ricatto e dalla promiscuità. Leggendo tali memorie si riesce a comprendere come le schiave affrontassero le avversità della quotidianità e come reagissero alle violenze subite. In che circostanze, ad esempio, maturavano l'idea di fuggire dal proprio padrone o di ribellarsi ad esso; in che termini

---

<sup>22</sup> Heather Andrea Williams, affermata studiosa della società schiavista negli Stati Uniti prima della guerra civile, ha non molti anni fa realizzato un volume cercando di spiegare il dramma delle separazioni nelle famiglie degli schiavi. Nella sua ricostruzione ha utilizzato molti passi tratti da memorie degli schiavi. Cfr. H.A. Williams, *Help me to find my people: The African American search for family lost in slavery*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2012.

<sup>23</sup> Una delle descrizioni più toccanti di questi avvenimenti è contenuta nelle memorie di Charles Ball, schiavo nato e cresciuto in Maryland agli inizi dell'Ottocento. Cfr. C. Ball, *Fifty Years in Chains*, Courier Corporation, New York 2012, pp. 117-119.

<sup>24</sup> C. O. Cook, J.M. Poteet, “*Dem Was Black Times, Sure 'Nough*”: *The Slave Narratives of Lydia Jefferson and Stephen Williams*, in «Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association», XX, 1979, III, pp. 281-292; S.H. Meacham, *Pets, Status and Slavery in the Late-Eighteenth-Century Chesapeake*, in «The Journal of Southern History», LXXVII, 2011, pp. 521-554. Circa il processo di animalizzazione degli schiavi, molto interessante è la tesi di dottorato della giovane studiosa Alexandra Diallo, dell'università di Washington. Cfr. A. Diallo, “*More Approximate to the Animal*”: *Africana Resistance and the Scientific War against Black Humanity in Mid-Nineteenth Century America*, Phd. Dissertation, University of Washington, 2006.

<sup>25</sup> Di seguito alcuni esemplari di memorialistica schiavile femminile che sono stati pubblicati nel corso del XIX secolo: M. Prince, *The History of Mary Prince, a West Indian Slave. Related by Herself*, F. Westley and A.H. Davis, London 1831; S. Truth, *Narrative of Sojourner Truth, a Northern Slave, Emancipated from Bodily Servitude by the State of New York, in 1828*, The Author, Boston 1850; Anonimo, *Aunt Sally: Or, the Cross the Way to Freedom; a Narrative of the Slave-Life and Purchase of the Mother of Rev. Isaac Williams*, American Reform Tract and Book Society, Cincinnati 1858; H.A. Jacobs, *Incidents in the Life of a Slave Girl. Written by Herself*, Boston, The Author, 1861; L. Picquet, *Louisa Picquet, the Octoroon: A Tale of Southern Slave Life*, H. Mattison, New York 1861; E. Hobbs Keckley, *Behind the Scenes, Or, Thirty Years a Slave and Four Years in the White House*, G. W. Carleton, New York 1868; B. Veney, *The Narrative of Bethany Veney, a Slave Woman*, George H. Ellis, Worcester 1889.

vivevano il rapporto con il proprio consorte e quali erano le relazioni che si creavano con il proprio nucleo familiare e con la prole.

### **Le memorie degli schiavi: documenti importanti per la ricerca e per la didattica**

Conoscere più in profondità il mondo della tratta atlantica e dei sistemi schiavisti nati in età moderna potrebbe rappresentare un'ulteriore occasione per riflettere sull'importanza che tali fenomeni hanno avuto nella storia sociale, economica e culturale europea e globale. Le memorie degli schiavi potrebbero rappresentare un volano per l'apertura di un nuovo dibattito scientifico su questi temi, tanto a livello nazionale che a livello internazionale. Ma non solo, esse potrebbero essere utilizzate anche per scopi formativi e civici che esulano dal mero dibattito scientifico-accademico. Non va, infatti, trascurata la potenza comunicativa ed espressiva di tale tipologia di fonti. Le testimonianze autobiografiche tendono a coinvolgere il lettore o l'audience, avvicinandolo all'esperienza del protagonista. In tal senso, basti ricordare l'impatto di testimonianze autobiografiche come *Il diario di Anna Frank* o *Se questo è un uomo* di Primo Levi per ciò che concerne lo studio della discriminazione antisemita in epoca nazista.

Le memorie potrebbero divenire uno strumento prezioso ai fini didattici, venendo utilizzate per spiegare agli alunni la realtà della tratta atlantica, andando a colmare le lacune che la maggior parte dei manuali di scuola media e superiore mostrano su questo argomento. Una mancanza che ha una risonanza formativa significativa in una società globalizzata e multiculturale come quella contemporanea. In questo contesto, le memorie degli schiavi e delle schiave potrebbero aiutare a comprendere le radici storico-sociali di quel razzismo, di quei comportamenti discriminatori che costituiscono, ancora oggi, una parte di quel complesso sistema valoriale definito "cultura occidentale".



## L'altro, lo straniero, il nemico. Politiche e *governance* delle migrazioni tra razzismo e discriminazione. Il caso dell'Italia nel panorama europeo.

Antonio Ciniero

### Introduzione

Le leggi migratorie, oltre ad essere uno strumento di *governance* e a prevedere specifici diritti e doveri, sono un utile strumento euristico per cogliere i processi di costruzione identitaria delle società di cui sono espressione e della relazione con l'*alterità*. Nelle moderne società uno degli ambiti in cui maggiormente si esplicita la relazione con l'*altro* è, infatti, il *corpus* normativo in materia di immigrazione. Sono le politiche migratorie a stabilire chi è dentro e chi è fuori, a sancire la demarcazione tra il *noi* e il *loro* e le relazioni che si instaurano tra nuovi arrivati e società maggioritaria. Se le leggi sulle migrazioni rappresentano implicitamente lo straniero come una presenza negativa, da cui difendersi, l'orientamento politico e l'atteggiamento sociale che ne discenderà non potrà che essere quello della paura, della prudenza, della difesa e, nei casi più estremi, dell'ostilità. Al contrario, se la rappresentazione è positiva, l'orientamento potrà più facilmente essere improntato all'apertura, alla conoscenza, alla collaborazione e al riconoscimento. Le relazionali tra stranieri e società di destinazione possono assumere forme e gradi diversi di sfumature che vanno dalla piena accettazione dell'altro, alla sua radicale esclusione. È possibile collocare queste diverse forme relazionali lungo un ipotetico *continuum* che ha ad un polo la figurazione, di ascendenza giudaico-cristiana, che vede lo straniero come il fratello, qualcuno che è in continuità con i membri della comunità, del gruppo o della società. Mentre al polo opposto si colloca la visione, le cui origini sono molteplici, che vede lo straniero come l'altro *radicalmente diverso*. Se noi siamo l'umano, l'altro è il non umano. La sua presenza è fonte di minaccia, materializzazione del male, una sorta di dio ingannatore, capace di insinuarsi fino a sovvertire i rapporti di forza e annientare il *noi*<sup>1</sup>.

Il tema dell'*alterità* e della relazione con l'altro è stato centrale nella riflessione sociologica occidentale, diversi sono stati gli autori che hanno sviluppato la

---

<sup>1</sup> Per approfondimenti su questi temi, si vedano, tra gli altri: V. Lanternari, *L'incivilimento dei barbari*, Edizioni Dedalo, Bari 1997; V. Cotesta, *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'altro nella società globale*, Laterza, Roma-Bari 2002; A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

riflessione sull'*alterità* proprio a partire dalla condizione dello straniero<sup>2</sup>. Come ricordava Simmel nel suo *Excursus sullo Straniero*, lo straniero non è semplicemente un viaggiatore o un turista, ma una figura molto più complessa con cui la società si misura; è colui che giunge all'interno di un gruppo sociale per rimanervi<sup>3</sup>. Questo stabilirsi nello spazio e nel tempo dello straniero travalica la condizione di indeterminatezza esplicitamente riconosciuta a colui che è solamente di passaggio e che quindi non mette, con la sua presenza, in discussione un sistema organizzato di relazioni preesistenti di un corpo sociale. La posizione che lo straniero si trova a occupare nella nuova società è determinata dal fatto che, pur non appartenendo ad essa dall'inizio, da un certo punto rivendicherà istanze di riconoscimento sociale e politico che non sempre viene riconosciuto, o viene riconosciuto solo in parte<sup>4</sup>. Anche il senso di inquietudine che incute, sempre più spesso costruito e alimentato politicamente, è in qualche modo differente da quello suscitato dai tanti nemici interni che la società moderna produce (poveri, delinquenti, abitanti delle periferie degradate...), perché la posizione all'interno del nuovo gruppo implica uno stare "dentro", ma anche uno stare di "fronte", perché nello straniero ci si rispecchia, sullo straniero si riversano alcune parti del noi, quelle che si vogliono estromettere, quelle su cui si vogliono scaricare surrettiziamente le cause di pregressi problemi sociali, in un continuo gioco di specchi e di rimandi. Proprio questa specifica posizione, lo stare "di fronte" è la cifra del senso di minaccia e di attrazione che lo straniero, il diverso venuto da un *altrove* (culturale o geografico che sia), suscita nel suo tentativo di inserirsi nel gruppo.

Negli ultimi quarant'anni, di pari passo all'affermarsi dell'egemonia degli orientamenti economici neoliberalisti, le politiche migratorie dei paesi europei sono state declinate sempre più marcatamente secondo una visione che ha fatto dell'altro una minaccia o addirittura un nemico da cui difendersi<sup>5</sup>. Nel discorso

---

<sup>2</sup> Si vedano, tra gli altri, i lavori di *Vicinanza e lontananza. Modelli e figurazioni dello straniero come categoria sociologica*. Elias, Merton, Park, Schütz, Simmel, Sombart, a cura di S. Tabboni, Franco Angeli, Milano 1986; L. Perrone, *Da straniero a clandestino. Lo straniero nel pensiero sociologico contemporaneo*, Liguori editori, Napoli 2005.

<sup>3</sup> G. Simmel, "Exkurs über den Fremden", in *Soziologie. Untersuchungen über die formen der vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin 1098 (tr. it *Sociologia*, intr. e cura di A. Cavalli, Edizioni di Comunità, Milano 1989).

<sup>4</sup> A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubettino, Soveria Mannelli 1993 (tr. it. di A. Ferrara, titolo originale: *Anerkennung und Verachtung. Ein formales Konzept der Sittlichkeit*).

<sup>5</sup> Nel panorama europeo, il caso italiano è particolarmente emblematico, in tutta la normativa italiana sulle migrazioni (943/1986; 39/1990; 40/1998; 189/2002 e i vari *decreti sicurezza*) è prevalsa una visione che ha fatto dell'altro una potenziale minaccia, di conseguenza il controllo e la difesa delle frontiere dalle immigrazioni *clandestine* sono state sempre priorità per la politica migratoria italiana rispetto alla pianificazione di percorsi di inclusione. Ancora oggi, ad esempio, ricevono maggiori finanziamenti pubblici gli interventi di contrasto alle migrazioni irregolari rispetto a

pubblico, le migrazioni sono state sempre più connotate come uno dei principali attori antagonisti dell'ordine sociale costituito. Lo straniero è divenuto, a seconda delle contingenze sociali, *in primis* economiche, un soggetto da rendere *docile e funzionale*, a cui riconoscere diritti parziali, ma solo finché la sua presenza risulti *utile* all'assetto economico-produttivo; oppure un nemico da respingere, soprattutto quando la sua presenza può catalizzare il malcontento popolare e costruire consenso politico. Anche in questo secondo caso, però, lo straniero non assolve solo alla funzione di *capro espiatorio* su cui scaricare le contraddizioni derivanti dalle crescenti diseguaglianze che attraversano le società contemporanee. La sua presenza, grazie a proprio a questa rappresentazione, può essere più facilmente funzionalizzata alle esigenze economiche e produttive di segmenti importanti dell'economia dei paesi occidentali, quelli che domandano un numero crescente di manodopera deprivata di capacità e forza contrattuale. Si pensi ad esempio alla condizione lavorativa di donne e uomini migranti impiegati come braccianti, vittime di gravi forme di sfruttamento e violazioni dei diritti che, in molti casi, sono costretti a vivere, nel cuore dell'Europa, in vere e proprie baraccopoli sempre più segregate e nascoste allo sguardo dei cittadini autoctoni. Luoghi che offendono la dignità umana e sfregiano la cultura democratica<sup>6</sup>.

In questo contributo si ricostruiranno brevemente le contraddizioni e ambivalenze delle politiche e della *governance* delle migrazioni che l'Unione Europea e l'Italia hanno portato avanti negli ultimi anni. Si tratta di un insieme di politiche e provvedimenti viziati da un approccio profondamente razzista, che ha innescato processi di discriminazione ed esclusione che hanno riguardato e continuano a riguardare un numero crescente di persone. Quest'approccio non è però irreversibile, modalità diverse per regolamentare le migrazioni in maniera razionale e rispettosa dei diritti umani sono possibili, per metterle in pratica però sono necessari percorsi politici radicalmente diversi rispetto a quelli seguiti fin oggi, che mettano al centro il diritto alla mobilità umana e la costruzione di una società pienamente interculturale.

## **Le politiche europee tra razzismo e discriminazione**

Dagli anni Ottanta, la volontà dichiarata di contrastare l'immigrazione irregolare è divenuta il *leitmotiv* della maggior parte dei discorsi pubblici europei sul tema

---

quelli volti all'inclusione sociale dei migranti. Per approfondimenti su questi aspetti, di veda: S. Palidda, *Mobilità umane. Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Raffello Cortina Editore, Milano 2008.

<sup>6</sup> A. Ciniero, *Economia flessibile e vite precarie. Lavoro e migrazioni nei racconti dei cittadini migranti*, Liguori Editore, Napoli 2013.

delle migrazioni e si è espressa, per lo più, mediante l'irrigidimento e l'esternalizzazione dei controlli alle frontiere, lasciando nel dimenticatoio la promozione dei percorsi di cittadinanza. Finora l'armonizzazione normativa tra gli Stati membri è avvenuta quasi esclusivamente *in negativo*, con la diffusione di pratiche repressive e di *standard* di diritti al ribasso, mentre, in concreto, poco è stato fatto per promuovere la libertà di movimento e di residenza entro i confini di ogni Stato, così come prevede l'articolo 13 della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*.

La matrice politica e normativa dell'approccio europeo ai fenomeni migratori, come è noto, è da ricercare negli accordi di Schengen (1985), che, nei fatti, hanno creato le precondizioni per un doppio regime di circolazione: uno riservato ai cittadini europei e un altro riservato ai cittadini non europei, soprattutto quelli non appartenenti alla sfera di influenza e di interesse occidentale. Una situazione che, da un punto di vista economico, ha contribuito a mantenere alti gli squilibri tra tenori di vita all'interno di aree geografiche contigue all'Europa, funzionale all'importazione di manodopera a basso costo. È l'Europa-fortezza: libera al suo interno e sempre più impenetrabile (per lo meno legalmente) dall'esterno, tanto per i migranti economici quanto per i richiedenti asilo. Anche la legislazione europea riguardante il diritto d'asilo non è infatti scevra da contraddizioni e ricadute sociali negative. A prescindere dai continui dibattiti che attraversano l'Europa, è l'impostazione di fondo dell'intera legislazione in materia di asilo a pregiudicare pesantemente la riuscita del progetto migratorio di quanti sono costretti alla fuga. Si pensi al cosiddetto principio del primo ingresso sancito dalla Convenzione di Dublino (1990) e ribadito dall'applicazione dei successivi regolamenti che, di fatto, nega ai soggetti la libertà di scegliere dove stabilirsi. Così come gli accordi di Schengen, anche le leggi comunitarie in materia di asilo hanno ricadute sociali ed economiche che condizionano pesantemente la vita delle persone. Un sistema che ignora, o finge di ignorare l'importanza dei legami sociali per i processi di inclusione sociale, non può che avere come conseguenza quella di spingere verso un'area di cronica esclusione sociale un numero sempre maggiore di persone. Non è affatto casuale, ad esempio, che nei paesi dell'Europa mediterranea (Italia, Spagna e Grecia), negli ultimi nove anni, siano soprattutto i richiedenti asilo e i rifugiati ad essere impiegati irregolarmente e sottoposti a regimi di sfruttamento lavorativo paraschiavistico, in particolare nel settore della raccolta agricola stagionale<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Per approfondimenti su questi temi: vedi, tra gli altri, A. Ciniero, "Discriminazioni e inserimento lavorativo dei cittadini stranieri in Italia", in *Razzismi, discriminazioni e disuguaglianze. Analisi e ricerche sull'Italia contemporanea*, a cura di Alietti A. Mimesis, Sesto San Giovanni-Milano 2018.

A. Corrado, C. de Castros, D. Perrotta, *Migration and Agriculture: Mobility and change in the Mediterranean area*, Routledge, London 2016.

Nella normativa comunitaria sull'immigrazione e sull'asilo sono presenti in modo evidente due anime opposte tra loro: *sicurezza* contro *inclusione*. Altrettanto evidenti appaiono le diverse velocità con cui viaggiano i due piani: progressiva e rapida armonizzazione nella repressione delle irregolarità migratorie; lenta e frammentata elaborazione di una base di regole comuni per favorire l'immigrazione in condizione di regolarità. Questo processo, avviato nella seconda metà degli anni Ottanta, si è ulteriormente esacerbato dal 2011, a seguito dell'attacco bellico alla Libia. Da quell'anno i paesi dell'UE hanno reso, di fatto, quasi impossibile gli ingressi in condizioni di regolarità all'interno dello spazio Schengen. L'UE negli ultimi anni ha cercato di limitare gli ingressi dei cittadini non comunitari sul proprio territorio limitandoli quasi esclusivamente ai richiedenti asilo, attivando, direttamente o indirettamente, accordi internazionali o dispositivi finalizzati a tale scopo<sup>8</sup>. Si pensi agli accordi sottoscritti dall'Unione Europea con la Turchia, all'istituzione degli *hotspot*, alla proliferazione dei campi profughi più o meno informali che sono sorti nelle zone di confine: Calais, Idomeni o Ventimiglia. Questi interventi, a volte promossi, altre tollerati, hanno finito con l'assumere un carattere strutturale nella gestione europea dei fenomeni migratori e hanno contribuito a determinare processi di esclusione sociale, in alcuni casi molto grave, di un considerevole numero di cittadini stranieri. Queste contraddizioni europee diventano particolarmente visibili in Italia e nella gestione dei flussi migratori che negli ultimi anni il nostro paese ha portato avanti.

### **La costruzione dell'esclusione negli ultimi anni: le ricadute sociali del sistema di accoglienza**

Dal 2011 in Italia il dibattito pubblico sul tema delle migrazioni e le azioni politiche intraprese per la gestione dei flussi sono stati connotati da un approccio emergenziale, incentrato quasi esclusivamente sull'accoglienza, tema principale dell'agenda politica e della *governance* italiana in materia di migrazioni degli ultimi otto anni. È stato lo scoppio della guerra in Libia e la conseguente riconfigurazione dei flussi migratori ad avviare questo processo che si è poi intensificato ulteriormente dal 2015 con l'aggravarsi della crisi siriana.

La Libia, prima della deposizione di Gheddafi, non era solo un importante paese di transito per i migranti diretti verso l'Europa, ma anche il principale paese africano di attrazione dei flussi migratori del continente. Nel 2011 si stimava in Libia una popolazione straniera che oscillava tra un milione e due

---

<sup>8</sup> Si vedano i lavori di P. Cuttitta, *Segnali di confine. Il controllo dell'immigrazione nel mondo-frontiera*, Mimesis, Milano 2007; e G. Campesi, *Polizia della Frontiera. Frontex e la produzione dello spazio europeo*, Derive e Approdi, Roma 2015.



milioni su una popolazione complessiva di circa sei milioni di persone. È lo scoppio della guerra quindi a innescare consistenti flussi in uscita verso le coste europee. Queste migliaia di cittadini africani di diversa provenienza geografica, che risiedevano e lavoravano in Libia anche da molti anni, una volta costretti a lasciare il paese si diressero principalmente verso l'Italia, che per gestirne l'arrivo approntò misure straordinarie ed emergenziali. Il 7 aprile del 2011, con decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri, fu dichiarato *lo stato di emergenza umanitaria nel territorio del Nord Africa per consentire un efficace contrasto dell'eccezionale afflusso di cittadini nel territorio nazionale*. Lo stato di gestione emergenziale degli ingressi è continuato, di fatto, fino ad oggi, anche quando i flussi sono calati drasticamente<sup>9</sup>. Si noti come, già nella denominazione del provvedimento, si sottolinei che lo stato di emergenza dichiarato è finalizzato al contrasto e non all'accoglienza.

Parallelamente a ciò si sono contratti quasi del tutto i decreti flussi per motivazioni lavorative, questi o non sono emanati oppure, quando lo sono stati, hanno previsto quote numericamente irrisorie riservate quasi esclusivamente ai lavoratori stagionali. I dati a tal proposito sono inequivocabili: i permessi di soggiorno rilasciati per motivi umanitari/asilo politico sono passati dal 3,7% registrato nel 2007 al 34% del 2016; di contro, i permessi per motivazioni di lavoro sono passati dal 56% del 2007 al poco più del 5% del 2016. Un trend che è continuato anche negli ultimi due anni<sup>10</sup>.

Insieme a queste modificazioni della composizione dei flussi, si è sempre più consolidata nel discorso pubblico italiano una retorica che tende a dividere e contrapporre nettamente tra loro *migranti politici*, da accogliere, e *migranti economici*, da respingere. È la prima volta che una simile retorica trova spazio in Italia. Non era mai accaduto in passato che i migranti economici fossero connotati negativamente, ad essere connotati negativamente erano sempre stati i migrati irregolari, i cosiddetti "clandestini". Così come non era mai successo che la possibilità di ingresso regolare fosse, di fatto, riservata quasi esclusivamente ai migranti politici.

Nelle persone arrivate in Europa negli ultimi otto anni non è sempre possibile individuare in assoluto un solo fattore che spinga alla migrazione. Esiste un complesso insieme di concause difficili da districare. Un singolo, per esempio, a prescindere da quello che prevedono le normative, può ritrovarsi contemporaneamente ad essere alla ricerca del lavoro e del riconoscimento dello status di rifugiato.

---

<sup>9</sup> In Italia il numero degli ingressi annui via mare negli ultimi tre anni è passato da 181.436 a 10.734 (dato aggiornato al 29 novembre 2019). Un calo del 94% (dati IOM e Ministero dell'Interno).

<sup>10</sup> Si veda Istat, *Cittadini non comunitari: presenza, nuovi ingressi e acquisizioni di cittadinanza in* [https://www.istat.it/it/files//2017/10/Cittadini\\_non\\_comunitari\\_Anno2016.pdf](https://www.istat.it/it/files//2017/10/Cittadini_non_comunitari_Anno2016.pdf), 2017.

Il viaggio di chi oggi giunge in Europa, soprattutto per chi proviene dai paesi subsahariani, può durare anche anni, ha costi elevati e presenta difficoltà enormi. Può succedere quindi che un soggetto partito per sfuggire ad un conflitto o a persecuzioni, si ritrovi a dover lavorare lungo il suo percorso migratorio per mettere insieme la cifra necessaria a raggiungere l'agognata Europa. Può succedere anche che un soggetto, partito per ricercare lavoro, lungo il percorso migratorio diventi oggetto di vessazioni, persecuzioni, violenze, incarcerazioni arbitrarie. Molte di queste violenze, come noto, avvengono anche all'interno dei centri libici in cui sono trattenuti i migranti diretti in Europa. Una situazione che ipocritamente in tanti fingono di ignorare. I confini tra migrazioni politiche e migrazioni economiche sono molto più labili di quanto la normativa presupponga, operare quindi una netta e rigida distinzione tra migranti politici ed economici, e legare a questa distinzione la possibilità di risiedere legalmente, non può che produrre ricadute sociali negative.

### **Migranti economici e migranti politici, effetti delle retoriche di una *distinzione***

L'attuale gestione delle migrazioni, incentrata sul controllo degli ingressi, e la possibilità di risiedere regolarmente concessa, di fatto, solo a chi si dichiara perseguitato, incide negativamente sul processo di inclusione sociale dei migranti. E ciò non solo negli aspetti più immediatamente visibili, come avviene per esempio con l'applicazione della Convenzione di Dublino - che impedisce ai singoli di scegliere il paese in cui costruire il proprio futuro - ma anche in maniera meno evidente e più pervasiva, attraverso la creazione di un *frame*, di apparati simbolici che condizionano fortemente le relazioni tra cittadini migranti e società di destinazione, inscrivendole in rapporti di potere fortemente asimmetrici, ne sono un esempio le conseguenze innescate dal dibattito che periodicamente si ripropone rispetto ai "finti profughi".

Chi arriva è chiamato a dimostrare di essere un "vero" profugo: dovrà essere disciplinato, dal momento dell'audizione in commissione per il riconoscimento dello status di rifugiato al resto dei momenti in cui è visibile pubblicamente, si pensi all'introduzione dell'obbligo di prestare lavoro gratis che hanno i migranti inseriti all'interno del sistema di accoglienza<sup>11</sup>. Il potenziale rifugiato dovrà sempre dimostrare di essere un soggetto docile. Tutto ciò, come è facile capire, concorre alla creazione di uno sfondo, di un insieme di assunti e luoghi comuni che contribuiscono, in maniera determinante, a porre in stato di inferiorità coloro i quali intraprendono il percorso per il riconoscimento dello status di rifugiato politico. In questi ultimi otto anni i processi di inclusione dei migranti che sono giunti in Italia, a differenza del passato, sono passati prevalentemente attraverso

---

<sup>11</sup> Decreto legge 17 febbraio 2017, n. 13.

l'inserimento dei singoli in un sistema di accoglienza che non sempre è in grado di rispondere alle esigenze di chi arriva. Se in passato il sistema di accoglienza era pensato per un numero ridotto di migranti e una categoria specifica, i richiedenti asilo, soggetti cioè particolarmente vulnerabili, oggi dal sistema di accoglienza sono costretti a passare quasi tutti coloro che aspirano ad avere un titolo di soggiorno regolare. Il sistema di accoglienza, così come è pensato, non può dare risposte parziali e, nel complesso, inefficaci rispetto alla *governance* degli ingressi in Italia.

Dati questi presupposti non sorprende che l'attuale modello di accoglienza europeo, e quello italiano in particolare, sia attraversato da rilevanti contraddizioni. Al suo interno si verifica - come rilevato da diverse indagini - una continua circolarità tra accoglienza formale - quella garantita dallo Stato e dagli enti che in collaborazione con lo Stato gestiscono il sistema di prima e seconda accoglienza - e *accoglienza informale*, quella che i migranti trovano in una molteplicità di situazioni: dall'accoglienza offerta dai centri gestiti da associazioni di volontariato, a quella "offerta" dagli stabili abbandonati, fino ad arrivare alla (non) accoglienza dei *ghetti* agricoli presenti nelle campagne dell'intera Italia meridionale e non solo<sup>12</sup>. L'accoglienza informale riguarda le diverse fasi del percorso migratorio, coinvolgendo chi è appena arrivato ma anche chi è transitato nel sistema formale di accoglienza (con regolare titolo di soggiorno).

Nel sistema di accoglienza italiano si verificano situazioni in cui la dimensione formale e informale arrivano a sovrapporsi in maniera tale da rendere difficile dire dove finisca l'una e dove inizi l'altra. I luoghi di accoglienza istituzionali, i CARA, per esempio, sono in tutte le regioni meridionali quasi sempre contigui ai *ghetti* e ai campi nei quali risiedono i braccianti sfruttati in agricoltura e la gran parte di chi risiede nei CARA lavora in condizioni di grave sfruttamento proprio in agricoltura. *Governance* ambivalente e seri limiti normativi non possono che determinare la crescita di forme di esclusione, come avvenuto anche con l'approvazione del penultimo decreto sicurezza, il n. 113/2018<sup>13</sup>.

L'attuale sistema di accoglienza italiano è attraversato da contraddizioni perché contraddittorio è l'approccio europeo e italiano alle migrazioni, un approccio in continua tensione tra esclusione ed inclusione, nella gran parte dei casi subalterna dei migranti.

---

<sup>12</sup> Si vedano i lavori di H. Crawley, F. Düvell, K. Jones, S. McMahon, and N. Sigona, *Unravelling Europe's 'migration crisis': Journeys over land and sea*, Policy Press, 2017; e G. Avallone, a cura di, *Il sistema di accoglienza in Italia. Esperienze, resistenze, segregazione*, Orthotes Editrice, Nocera Inferiore (Sa) 2018.

<sup>13</sup> A creare maggiori contraddizioni è stata l'abolizione del permesso di soggiorno per motivazioni umanitarie che si è tradotta in un aumento dei soggetti costretti all'irregolarità (più 140 mila, come stimato dal Dossier Statistico Immigrazione 2019).

## **Conclusioni. Quali politiche migratorie per costruire una società interculturale?**

Agire in termini di un reale superamento della situazione attuale che vede nello straniero in primo luogo una minaccia ed un nemico è possibile ma, per far ciò è necessario partire da un pieno riconoscimento dell'altro. Un riconoscimento che deve essere allo stesso tempo individuale e sociale in una cornice politica ispirata ai principi del cosmopolitismo, i soli che possano garantire un confronto con l'alterità capace di superare l'esclusione gerarchica tipica del pensiero razzista e delle pratiche razziste mettendo radicalmente in discussione qualsiasi visione nazionalista<sup>14</sup>.

Si tratta, in primo luogo, di muoversi verso la direzione che porti a emanciparsi dalla *filosofia dell'ordine pubblico* – che legge l'immigrazione come problema prevalentemente securitario – e approntare politiche migratorie che puntino all'emersione dall'irregolarità e semplifichino, in primo luogo, le procedure d'ingresso e permanenza sui vari territori nazionali. Così facendo è possibile intaccare alla radice la prima delle forme che maggiormente condiziona lo svolgimento della vita dei migranti, configurandosi come uno dei principali meccanismi attraverso i quali si vengono a creare asimmetrie di potere e forme di discriminazione nell'accesso ai diritti sociali, civili e politici.

L'Unione Europea, più che i singoli paesi, è chiamata a trovare gli strumenti adatti a governare i flussi migratori. L'esperienza di questi anni ci dice che quando non si consentono ingressi legali si alimentano quelli irregolari, e relativi traffici. È auspicabile pertanto l'apertura di un serio dibattito sulla possibilità di eliminare il concetto di frontiere chiuse e selettive - concetto che peraltro appare in netta contraddizione con i principi su cui si basa l'UE - e muoversi in direzione di una transnazionalizzazione della cittadinanza, una cittadinanza aperta e inclusiva, fondata sulla residenza. Nel quadro internazionale che caratterizza l'attuale momento storico, se si vogliono effettivamente rendere praticabili le convenzioni che sanciscono i Diritti dell'uomo, non si può continuare a postulare il legame tra nazionalità e cittadinanza, perché la cittadinanza, così concepita, come ricorda Luigi Ferrajoli, rappresenta oggi «l'ultimo privilegio di status, l'ultimo fattore di esclusione e discriminazione, l'ultimo relitto premoderno delle disuguaglianze personali»<sup>15</sup>.

Ribaltare l'approccio politico fin oggi seguito per gestire i movimenti migratori e le presenze dei cittadini stranieri non solo è possibile, ma è necessario. Così come non solo è possibile, ma è necessario muoversi verso un modello di

---

<sup>14</sup> U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Modern*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986 (tr. it. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000).

<sup>15</sup> L. Ferrajoli, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, a cura di D. Zolo, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 289.

società e delle relazioni economiche che rimettano al centro l'essere umano e i suoi diritti inalienabili, non il rispetto dei parametri economici neoliberisti e liberticidi come è avvenuto nell'ultimo quarantennio.

## Paradigmi della razza. Evoluzione e degenerazione nel razzismo contemporaneo

Fabio Ciraci

Esiste oramai una copiosa letteratura storica sul razzismo, soprattutto in lingua inglese e francese, a cui segue quella sempre più nutrita in lingua spagnola e portoghese. Di recente, esclusi i saggi concernenti la specifica declinazione storica dell'antisemitismo, la ricerca filosofica italiana sul tema risulta essere invece scarsa, con significative eccezioni, come quella autorevole di Alberto Burgio, che al tema ha dedicato numerose monografie e saggi<sup>1</sup>.

Per poter parlare di razzismo è necessario innanzitutto intendersi su che cosa esso sia, come sia possibile riconoscerlo, se cioè il razzismo sia un fenomeno legato alla natura dell'uomo oppure storico-culturale, se sia possibile identificarlo riconoscendone le caratteristiche strutturali costanti oppure sia un fenomeno ideologico e sociale che trasmuta nel tempo, etc.

Partiremo quindi da una definizione generale di razzismo, che porta con sé una proposta teorica di base, al fine di fornire alcuni strumenti concettuali che permettano di identificare e spiegare al meglio il fenomeno. Intendo definire il razzismo come una *particolare forma storico-ideologica di discriminazione, implicita o esplicita, nei confronti di una classe di individui identificata perlopiù con la razza*. Proviamo a spiegare la definizione e in particolare il sibillino "perlopiù". Il concetto di razza e l'ideologia razzista sono intimamente legate l'uno all'altra. Ciononostante la storia del termine "razza" non coincide *in toto* con la storia del razzismo, né come pensiero né come pratica ideologica, poiché quest'ultimo storicamente la precede. Si pensi, solo per esempio, al principio razziale di alcune culture arcaiche fondate su caste per decreto divino, oppure alle tristemente celebri leggi razziali sulla *limpieza de sangre* del 1492; o ancora, al razzismo religioso, come quello derivato capziosamente dal passo di *Genesi* (9,20-27) con la nota maledizione di Cam nella vicenda di "Noè ubriaco". In tutti questi casi, il concetto di razza non è ancora stato codificato, ma esiste una visione del mondo

---

<sup>1</sup> Si segnalano in particolare Alberto Burgio, *Critica della ragione razzista*, DeriveApprodi, coll. Labirinti, Roma 2020; Id., *L'invenzione delle razze: studi su razzismo e revisionismo storico*. Manifestolibri, 1998; A. Burgio-Gianluca Gabrielli, *Il razzismo*, Ediesse 2012. Un altro importante lavoro sul tema è quello di Giovanni Rota; cfr. Id., *Intellettuali, dittatura, razzismo di stato*. FrancoAngeli, 2008. Si segnalano anche i saggi di Stefano Petrucciani, *Razza, razzismo e teorie critiche*, «Iride», 19.3 (2006), pp. 577-588.

in cui la discriminazione fra gli uomini è sancita e legittimata sulla base di una divisione della società in classi naturalizzate e fittizie. In questo primo senso, il razzismo si manifesta come una determinata *Weltanschauung* che giustifica *implicitamente* la discriminazione razziale. Per esempio: il razzismo antico secondo la cui massima è *la natura ci ha reso diversi, inferiori e superiori*.

Sebbene il termine razza non sia sempre esistito, lungo la storia dell'uomo il razzismo è di fatto praticato come struttura concettuale sotto altri nomi, di volta in volta, quello di popolo, stirpe, etnia, nazione, etc. intesi sempre come essenze archetipe e pure, legate a una *tradizione* (in relazione al passato) e a un *destino* comune (in relazione al futuro). Il termine razza comincia a circolare in Europa già intorno al 1200, si attesta nel 1500 ma viene a chiarezza – e il suo utilizzo diviene sempre più specifico – nel corso del tempo: è utilizzato in maniera tecnica nei confronti dell'uomo solo a partire dagli studi dei naturalisti del Settecento (con Carl von Linné, Georges-Louis Leclerc de Buffon, Johann F. Blumenbach etc.), per poi essere impiegato financo dagli illuministi (Kant, Voltaire, Hume) e, in senso maggiormente filosofico e politico, nell'Ottocento, dagli idealisti (soprattutto Fichte), dai positivisti (Nordau, Lombroso), e dagli spiritualisti reazionari (come Gobineau e Wagner). In questo secondo senso, il razzismo si configura come ideologia nel senso di giustificazione dichiarata, e cioè una razionalizzazione di posizioni di privilegio a fronte di principi di eguaglianza universale. Per esempio, sebbene per il Cristianesimo siamo tutti figli di Dio, esistono ragioni (per es., per decreto divino) in base alle quali gli Europei possono sottomettere gli Amerindi e renderli schiavi. Quindi, alla luce di un principio universalistico, a posteriori si adducono motivazioni che giustifichino la discriminazione razziale.

Esistono quindi razzismi *ante litteram*, razzismi impliciti o dichiarati, ma anche razzismi *post litteram*, ovvero quei razzismi che, epurando dal proprio linguaggio il termine razza, ricorrono però all'ideologia razzista e alla sua pratica discriminatoria. È il caso dei movimenti nazionalisti e sovranisti venuti dopo la *Shoah*, un avvenimento storico di immane portata storica, che ha determinato un mutamento profondo nella cultura e nel sentire contemporaneo, mettendo in atto un senso di colpa e di vergogna condivisa fra i contemporanei, che non solo ha inciso in senso giuridico sulla costituzione del diritto europeo, ma ha anche impedito per lungo tempo ai movimenti razzisti di proclamarsi tali e costituirsi in organizzazioni riconosciute dallo Stato di diritto. Ma il diritto internazionale, il *politically correct* e i tabù linguistici non sono stati certo sufficienti né a sconfiggere né ad arginare l'ideologia razzista e oggi si assiste sempre più di

frequente alla ricomparsa di episodi di razzismo, al ritorno dei movimenti xenofobi, al razzismo esplicito e dichiarato, dovuto certo non solo a un cattivo esercizio della ragione e della memoria ma, più in generale, a un declino della cultura e delle pratiche democratiche, a nuove forme di razionalizzazione del potere.

Ma torniamo per un attimo al concetto di razza. Si tratta di una categoria, prodotta da una classificazione, che ha pretesa di essenza naturale, cioè è una costruzione ideologica, realizzata a partire dall'astrazione di alcune caratteristiche – fisiche psichiche sociali e morali – attribuite unitariamente a un'essenza archetipa. Alla categoria di razza appartiene l'idea paradigmatica di una presunta origine comune, ovvero l'esistenza di un principio generativo, e di ereditarietà, che garantisca al tipo della razza di perpetuarsi nel tempo.

Nondimeno, perché si possa parlare di razzismo non è sufficiente l'idea dell'esistenza di razze umane diverse fra di loro ovvero il postulato di una differenza essenziale ineliminabile. È viepiù necessario che tale differenza abbia sempre una natura gerarchica, si determini cioè come condizione necessaria per giustificare la discriminazione: in ordine all'appartenenza o meno a una razza, l'ideologia razzista stabilisce la gerarchia di valori etici, le posizioni sociali e la distribuzione di potere di una società.

Inoltre, il razzismo fa valere l'ordine gerarchico attraverso metodi coercitivi e persuasivi, sia diretti che indiretti: con la violenza fisica e psicologica, esercitata attraverso l'abuso fisico, la carcerazione, la tortura, la sottomissione, l'esclusione o l'eliminazione; con la sudditanza psicologica<sup>2</sup>, oppure sotto forma di leggi inique, che istituzionalizzano la discriminazione, rendendo di fatto nullo lo stato di diritto e i diritti inalienabili di vita e dignità della persona.

L'ideologia razzista si costituisce e codifica quindi in maniera storica e culturale<sup>3</sup>. E tuttavia, è opinione di chi scrive che all'origine di ogni codifica

---

<sup>2</sup> Solo di sfuggita voglio qui accennare a quel complesso di inferiorità indotto dalla cultura occidentale nei popoli neri o colonizzati, sui quali si è a lungo concentrato William E. B. Du Bois, rappresentato dalla nota immagine della «doppia coscienza», la tensione insuperabile tra le due «anime» del nero: quella «africana» e quella «americana». Al concetto di scissione interiore si è richiamato esplicitamente anche Franz Fanon, sia nel celebre *Les damnés de la terre* del 1961 sia in *Peau noire, masques blancs* del 1971.

<sup>3</sup> La questione circa l'origine del razzismo è molto dibattuta. Gli studiosi si dividono perlopiù in due scuole: quella che crede nell'origine naturale (psicologica e antropologica) e quella che crede nell'origine storica (fra queste, soprattutto quella marxista e quella relazionista) del razzismo. Qui si propone una via mediana. Difatti, prendere partito per un estremo o per l'altro conduce a dei veri e propri paralogismi oppure a sopravvalutare un fattore a svantaggio dell'altro. In un caso o nell'altro, però, va sottolineato che per chi scrive *nulla si dà al di fuori della storia*, quindi anche la cosiddetta natura umana.



storica dell'ideologia razzista vi siano elementi sia psicologici sia istintuali, i quali sono sempre un prodotto della storia, ovvero un prodotto evolutivo. Cercherò brevemente di giustificare la posizione dichiarata. Nel primo caso, quando sostengo che il razzismo ha una matrice psicologica intendo affermare che il terreno sul quale esso germoglia (ma non coincide) è la *xenofobia*, ovvero l'atavica paura dell'altro nel senso più esteso del termine, sulla base della quale il razzismo si è storicamente realizzato in una forma specifica. In questo senso, razzismo e sessismo sono affini, allignano cioè le proprie radici nel medesimo terreno, solo che nel primo caso l'altro è tale sulla base di presunte caratteristiche di appartenenza genetica o culturale; nel secondo caso, sulla base del genere sessuale (assunta ma non ammessa la semplificazione archetipa donna/uomo).

Nel secondo caso, invece, quando sostengo che il razzismo ha una matrice istintuale intendo affermare che nell'uomo l'istinto di aggressività si è fissato storicamente in *habitus*, in tradizioni e costumi, in pratiche sociali, anche in questo caso, realizzandosi in maniera specifica in ordine al luogo e alla cultura in cui si è formata un tipo di società. Quindi, il razzismo ha una doppia origine, psicologica e istintuale, ma al contempo ha una forma storica che lo rende un fenomeno specifico, si configura cioè come fenomeno ideologico, implicito nel senso di "visione del mondo", oppure dichiarato come reazione all'affermazione delle istanze universalistiche della modernità attraverso la razionalizzazione di privilegi che confliggono con i principi di eguaglianza ed equità democratica fra gli individui. In questo senso, l'ideologia razzista si sostanzia di strutture concettuali che si legano a contesti sociali e a luoghi, si declina in base alle società in cui è messa in pratica, rispondendo di volta in volta alla microfisica del potere costituito e alle ragioni dell'esistenza e della resistenza di quest'ultimo.

Ciò detto, xenofobia e istinto aggressivo non coincidono con il razzismo come fenomeno storico-culturale e ideologico. Ne sono però l'alimento. In base a queste premesse, non stupirà allora che esistano razzismi non solo basati sul sangue, sull'origine o sul colore della pelle – come elementi quintessenziali della razza – ma che essi si siano sviluppati anche fra le cosiddette popolazioni nere, solitamente verso minoranze socialmente ed economicamente più deboli; non stupirà nemmeno che la discriminazione razziale abbia luogo all'interno di gruppi sociali che osservano la medesima fede religiosa; che possa essere praticata da popolazioni che hanno subito a loro volta discriminazioni razziali. Qualcuno potrebbe obiettare che sostenere l'esistenza di "radici" naturali, psicologiche o istintuali, del razzismo possa significare in qualche modo contraddirsi, ovvero asserirne un principio storico, naturalistico e essenziale.

Ma a questa obiezione si può rispondere che la vita della psiche e l'azione degli istinti umani non sono fuori dalla storia, non agiscono secondo schemi o strutture sovrastorici, sono invece ben consolidati nell'uomo, perdurano nel tempo, rispondono alla base organica e biologica, sono fattori che perdurano nel tempo e determinano l'agire dell'uomo, e a noi non spetta divinare per quanto ancora ciò accadrà e come, oppure fare della patafisica, ma analizzare con metodo scientifico il comportamento umano alla luce di questi fattori ineludibili, senza la pretesa di poterli escludere a priori.

Un'altra obiezione possibile è che affermare l'origine psicologica e istintuale del razzismo lo rende *de facto* un fenomeno inemendabile, legato alla natura dell'uomo. Chi scrive risponde a questa obiezione, facendo proprie le parole con cui il giudice Falcone rispose a un intervistatore, il quale affermava che la mafia non sarebbe mai scomparsa, poiché propria della natura dell'uomo: il magistrato rispondeva lucidamente che «La mafia non è affatto invincibile; è un fatto umano e, come tutti i fatti umani, ha un inizio e avrà anche una fine»<sup>4</sup>. In quanto fenomeno storico, infatti, il razzismo può essere decostruito, attraverso l'esercizio della ragione critica, ovvero attraverso l'opera di demitizzazione dei suoi presupposti, disinnescando i dispositivi concettuali che lo sostengono e lo legittimano, sapendo bene che si tratta di un lavoro critico che non può essere mai abbandonato, perché il razzismo si alimenta continuamente attraverso la paura dell'altro, l'aggressività istintiva e il desiderio di dominio che sono propri della nostra specie.

Ora, qui interviene, per via di sintesi, un ulteriore paradigma dell'ideologia razzista. Essa assume il concetto di razza come principio identitario escludente, ovvero incompatibile con altre identità perché esse attenterebbero non solo alla propria vita, ma ne metterebbero in pericolo la "purezza" del tipo. Come è possibile notare, la questione è legata a due concetti: identità e purezza. In riferimento al primo, dovendo semplificare un ragionamento più articolato e complesso, sarà necessario sottolineare che l'idea di identità naturali o essenziali, costituitesi in natura *ab ovo* o per decreto divino, è autentica mitologia. Le identità, quali esse siano, *si costituiscono sempre storicamente e in maniera relazionale*, sia quelle individuali, sia quelle collettive – nazione, civiltà, classe sociale, genere, professione, famiglia, società, fede, squadra di calcio etc. Le identità si costituiscono e si costruiscono cioè storicamente e in virtù delle relazioni che esse assumono rispetto al contesto. Ciò vale anche da un punto di vista biologico. Qui

---

<sup>4</sup> Intervista al Giudice Falcone del Tg2, 30 agosto 1991.

non si vuole negare l'esistenza di differenze fisiche fra gli individui (il colore degli occhi, l'altezza, le fattezze fisiche etc.), ma negare che tali differenze siano definitorie di *classi di individui*, ovvero che l'astrazione di alcune caratteristiche fisiche sia riconducibile ad una razza, che si tratti infine di caratteristiche inerenti a un tipo metafisico. Né si può accettare la banalità che, da un punto di vista biologico, "tutti gli uomini sono diversi": è vero certo che esistono differenze fisiche fra gli uomini, ma la natura non è binaria, agisce su vari piani e per gradi, proprio perché le differenze fra individuo e individuo sono sfumate, finanche a livello genetico, così come esistono componenti biologiche comuni (penso all'anatomia umana, al funzionamento degli organi, ai principi evolutivi delle specie animali etc.). Altrimenti si corre il rischio, in vero già occorso nella storia dell'uomo, di classificare gli individui in uomini e sottouomini, *Untermenschen*. È innegabile cioè che fra gli uomini, dal punto di vista biologico, non esistono solo differenze, ma anche numerose affinità e uguaglianze, come hanno dimostrato gli studi di genetica, che riconducono le differenze fenotipiche a molto sfumate variabili genotipiche<sup>5</sup>. E, in ogni caso, nessuna differenza fisica è prescrittiva di qualità morali, secondo l'idea di un parallelismo fisico-psichico, come credevano la fisiognomica, la frenologia o la craniologia dell'Ottocento, che giudicavano il "contenuto", l'intelligenza e la personalità, dal "contenitore", i tratti del viso, la grandezza o la forma della testa. Né si può assumere che qualità, per così dire, morali, come vorrebbero alcuni, sono appannaggio di determinate razze o classi di uomini superiori, perché ciò si fonda sull'arbitrio, a esclusiva giustificazione dell'esercizio di un potere costituito che cerca legittimazione ideologica per agire indisturbato.

Qui interviene l'ultimo paradigma interno all'ideologia razzista: la *purezza*. Affinché la differenza tassonomica fra i tipi sia ineliminabile, al razzismo occorre affermare l'esistenza della "purezza della razza". In questo modo, ogni agire è ridotto alla logica binaria dell'*aut-aut*. O si è bianchi o si è neri. O si è ariani o si è ebrei. O si è puri o si è impuri. La purezza del tipo (la purezza del sangue, la purezza della razza, la purezza delle origini) è necessaria all'ideologia razzista per tradurre l'agire sociale nei termini del conflitto, per semplificarlo in modo schematico e oppositivo. Ed è proprio a partire da questo tipo, la razza pura, che possiamo identificare due tipologie di razzismo: quella *evolutiva* e quella *degenerativa*. Con la prima intendiamo quella specifica forma di razzismo che prescrive la selezione della razza avendo come punto di arrivo il modello della

---

<sup>5</sup> Sul tema si veda lo splendido saggio di G. Barbujani, *L'invenzione delle razze. Capire la biodiversità*, Bompiani 2010.

razza pura. È il caso del razzismo pseudo-biologico e superomista, per il quale l'uomo superiore giungerà solo quando sarà tramontato il vecchio uomo, con l'avvento di un Superuomo, migliore dal punto di vista biologico e spirituale. È lo schema proposto dal darwinismo sociale di Herbert Spencer e le contraffazioni naziste della filosofia nietzscheana.

Diverso il razzismo degenerativo, per il quale il "tipo puro" della razza si trova non già a valle del processo storico, ma a monte: la razza pura appartiene a un passato mitico, è decaduta, è stata corrotta, si è contaminata. È la razza degli Iperborei, degli Aarii, degli Eletti, cui ha fatto difetto l'isolamento, causando la contaminazione con le razze inferiori. In questo senso, la declinazione degenerazionista del razzismo ha una matrice reazionaria, perché vuole restaurare gli antichi splendori della razza pura. Solitamente si tratta di un razzismo pessimista, come quello del sedicente conte Joseph Arthur de Gobineau, per il quale il processo di degenerazione è irreversibile.

Tuttavia, queste due declinazioni del razzismo si sono spesso fuse l'una con l'altra, non senza evidenti contraddizioni. Ne è un esempio il "razzismo magico" di Julius Evola, il quale immagina l'esistenza di una razza arcaica decaduta che però è possibile ricostituire attraverso l'esoterismo magico, ovvero evocando le forze sovrannaturali e sovrarazionali (noi diremo, più onestamente, *irrazionali*) che presiedono alla ricostituzione della razza superiore degli Iperborei.

La breve e sintetica rassegna sin qui condotta ha uno scopo eminentemente didattico, interno alle *Giornate di studio sul razzismo* rivolto a studenti e insegnanti, ed intende rappresentare in maniera sistematica le caratteristiche ideologiche del razzismo. Nel caso del presente saggio, l'obiettivo è la descrizione e il riordinamento delle strutture concettuali che costituiscono l'ideologia razzista, con l'ambizione che ciò possa tornare utile a identificare il fenomeno del razzismo anche là dove esso dissimula la propria natura sotto altre sembianze ed altri nomi, per combatterlo con il pensiero critico e la filosofia. Il proposito è quello di insegnare alle giovani generazioni di studenti i segni di un male che affligge da sempre l'umanità perché ha natura subdola e mutevole, perché alligna nella xenofobia e negli istinti aggressivi, perché fa gioco al potere autoritario e riemerge costantemente nella storia dell'uomo con rinnovata forza e virale energia. In questa prospettiva, contro il razzismo è possibile una sola risposta: la cultura.



## Il fattore umano del razzismo digitale

Ilenia Colonna

### *Introduzione*

Quando l'8 febbraio 1996, John Perry Barlow<sup>1</sup> pubblicava online la *Dichiarazione di indipendenza del cyberspazio*, la maggior parte degli studiosi o semplicemente di interessati alla Rete si identificava nel Cyber-utopismo<sup>2</sup>. Solo pochi anni prima, nel 1991, Tim Berners-Lee aveva pubblicato online il primo sito web al mondo, concretizzando ciò che nel 1989 aveva progettato presso il CERN di Ginevra, il World Wide Web. Erano anni dominati da una grande fiducia nelle tecnologie digitali e in particolare nel web, la ragnatela intorno al mondo grazie alla quale ogni abitante della terra sarebbe stato connesso elettronicamente, e avrebbe abitato il cyberspazio senza pregiudizi o privilegi basati su genere, luogo di nascita, etnia, religione, status socio-economico. D'altronde una delle fasi più importanti della storia di Internet fu quella definita "controculturale", sviluppatasi nel corso degli anni Settanta, nella Baia di San Francisco in California, ovvero in quella che era allora la culla americana dei movimenti per i diritti civili, degli appassionati di informatica, degli amatori, degli studenti universitari, dei gruppi di hacker. Ciò che caratterizzava la visione della controcultura era un'idea alternativa della Rete, che non doveva collegare solo i grandi centri di ricerca del paese, i dipartimenti militari e le zone strategiche delle Stati Uniti, come era stato fino a quel momento. Il gruppo controculturale, gli hacker in particolare, pensavano a una rete che garantisse l'accesso universale a tutti i cittadini, sfruttando una tecnologia per lo scambio di dati già presente nella maggior parte delle case statunitensi: la rete telefonica.

L'entusiasmo continuò a crescere per tutti gli anni Novanta. Alla convinzione di una Rete fautrice di una "rivoluzione democratica" e della fine dei monopoli della comunicazione<sup>3</sup> si accompagnava la fiducia nella net economy la cui

---

<sup>1</sup> Saggista, poeta, paroliere dei *Grateful Dead*, gruppo rock statunitense, nel 1990 è stato uno dei cofondatori - con Mitch Kapor e John Gilmore - dell'*Electronic Frontier Foundation*: organizzazione non-profit nata per proteggere le libertà civili nell'era digitale.

<sup>2</sup> Nei primi anni Novanta l'approccio alla discussione su Internet si caratterizzava soprattutto per la celebrazione acritica delle magnifiche doti della Rete, tra le quali la possibilità di un accesso illimitato alle informazioni, il potenziale democratizzante, la personalizzazione delle informazioni. A prevalere nel dibattito tra cyber-utopisti e cyber-critici, erano quasi sempre i primi.

<sup>3</sup> In merito alle posizioni particolarmente entusiaste nei confronti della Rete durante gli anni Novanta, si consiglia la lettura di: N. Negroponte, *Being digital* (1995), Vintage Books 2000; M. Poster, *The second media age*, Polity 1995.

crescita continua era testimoniata dall'aumento vertiginoso del valore delle azioni delle società dot-com. I sogni e le aspettative nelle meraviglie del web si infransero tra il 2001 e il 2002, con lo scoppio della bolla speculativa della net economy, la recessione economica e le conseguenze degli eventi dell'11 settembre.

L'impatto della crisi nella società contemporanea fu tale da essere registrato immediatamente da uno dei più noti prodotti dell'industria culturale americana. Nel diciottesimo episodio della tredicesima stagione dei *Simpson* (uscita nell'aprile del 2002) Bart scrive la striscia di fumetti *Angry Dad*, (in italiano *Papà incacchiato*) al fine di ridicolizzare i comportamenti di Homer. Il fumetto ottiene molto successo, tanto che Bart finisce a lavorare per una giovane media company, la *BetterThanTV.com*, che acquista e trasforma la striscia in un cartone animato in flash animation, distribuito esclusivamente su Internet. Il cartone raggiunge un numero altissimo di visualizzazioni e *BetterThenTV.com* diventa il sito più visitato al mondo. Bart viene pagato con 52 milioni di azioni dell'azienda che, però, finisce improvvisamente in bancarotta.

La storia dei Simpson, figlia degli anni della *dot-com bubble*, racconta in modo ironico ma fulmineo la fine di tantissime aziende legate al mondo dell'innovazione tecnologica, dell'high-tech e di Internet. Lo scoppio della bolla non decretò solo la fine dell'era delle dot-com, ma svelò anche alcuni lati oscuri della Rete, fino ad allora rimasti nel cono d'ombra dell'entusiasmo. Si scoprì, ad esempio, che la pubblicità, con i primi banner, iniziava a utilizzare forme più intrusive; che il mercato invece di agevolare la concorrenza, privilegiava le posizioni dominanti di alcune grosse aziende, come Google Inc. o Amazon; che il controllo sui gusti, gli acquisti e gli interessi degli utenti, anche attraverso i principali motori di ricerca, rappresentava una forma di sorveglianza degli utenti già ben consolidata; che tra i contenuti più richiesti figuravano gioco d'azzardo e pornografia.<sup>4</sup>

Nel 2004 il vicepresidente di uno dei colossi dell'editoria, O'Reilly Media, coniò il termine web 2.0, espressione con la quale si identifica una nuova fase di Internet, quella del web sociale che ha come elementi peculiari la condivisione, gli utenti posti al centro della produzione e distribuzione dei contenuti, la plurimedialità, la crossmedialità e la presenza performativa delle piattaforme. Sono queste ultime, in particolare, che hanno reso l'elemento comunitario, la costante connessione con i propri network e la condivisione di ogni genere di contenuti, i tratti peculiari del web sociale.

È all'interno di questa nuova socialità che dimensioni oscure del web si aggiungono a quelle messe in luce dalla crisi del 2001, e crescono proprio grazie alle peculiarità della socialità networked.

---

<sup>4</sup> G. Balbi, P. Magaudda, *Storia dei media digitali. Rivoluzione e continuità*, Editori Laterza, Bari-Roma 2014, p. 62.

È ormai abbastanza noto quanto il web, nella sua articolazione tra surface web, dark web e deep web, sia diventato sede di produzione e diffusione di contenuti razzisti, discriminatori e di odio in generale. Questo nonostante sia acclarato come la razza sia solo una costruzione ideologico-culturale finalizzata al dominio di gruppi ritenuti inferiori, e nonostante l'idea biologistica di razza sia stata scientificamente delegittimata con la fine del secondo conflitto mondiale.

Come mai, allora, il razzismo e la discriminazione continuano a rappresentare delle problematiche sempre più urgenti? Come mai i contenuti d'odio trovano la massima circolazione proprio nel web, in quel cyberspazio nel quale, secondo la Dichiarazione di indipendenza del 1996, l'etnia le differenze economiche, di genere, di religione, sarebbero state irrilevanti; dove tutti, grazie alle *technologies of freedom*<sup>5</sup> avrebbero potuto accedere a una società priva di barriere e di tutti quei vincoli che avevano impedito agli individui di essere veramente liberi?

Il presente contributo si propone di individuare e analizzare quei tratti dell'ambiente digitale che influiscono sulla circolazione dei contenuti razzisti e quindi sugli atteggiamenti d'odio, considerando però l'ambiente digitale come una dimensione sempre più interconnessa, ibridata con quella analogica, con la nostra quotidianità abitata da attori che sono sempre più degli assemblaggi, mescolanze di umano e non umano<sup>6</sup>.

Probabilmente le componenti negative della Rete, le sue inclinazioni a tendere verso un lato oscuro, erano conosciute ben prima del 2001 anche tra i tecnoentusiasti degli albori del web i quali, però, preferivano evidentemente concentrarsi sugli indiscutibili aspetti positivi di Internet.

Gli aspetti "problematici" del web sono antecedenti allo scoppio della bolla perché nascono con il web stesso, sono parte dell'ambiente digitale, della sua struttura, del suo codice genetico. Con questo non si vuole assolutamente intendere che l'intenzione di Tim Berners-Lee e di coloro che prima di lui avevano dato vita a Internet – e precedentemente ad Arpanet –, fosse quella di facilitare la circolazione e la condivisione di contenuti d'odio, pornografici, o di favorire le posizioni dominanti delle piattaforme online. Si vuole dire, piuttosto, che il web – come ogni nuova tecnologia, ogni nuovo medium – produce degli effetti già attraverso le sue logiche di funzionamento, la sua struttura: macro effetti all'interno della società nella quale è introdotto, micro effetti nei soggetti che entrano in contatto con il suo ambiente. Gli utenti abitano il web, producono e condividono contenuti secondo le possibilità d'uso offerte dalla tecnologia e secondo la propria cultura; la diffusione dei contenuti, il dibattito che questi possono generare sulle piattaforme social, sono in un certo senso e in una certa misura plasmati dalla tecnologia stessa. E questo, indipendentemente che si pubblichino e condividano poesie sull'amore cosmico o incitazioni alla violenza. Insomma «The medium is the message», (il medium è il messaggio), secondo la

---

<sup>5</sup> I. de Sola Pool, *Tecnologie di libertà*, Utet, Torino 1995.

<sup>6</sup> D. Lupton, *Sociologia digitale*, Pearson 2018.



famosa frase di uno dei massimi studiosi dei media, il sociologo canadese Marshall McLuhan, inserita all'interno del suo *Understanding Media: The Extensions of Man*, pubblicato nel 1964<sup>7</sup>.

L'ambiente digitale, la sua struttura, le sue logiche possono quindi influire su diffusione e perpetuazione delle varie forme di razzismo e pregiudizio.

### *Razzismo e odio nell'ambiente digitale*

Una fondamentale conseguenza dell'avvento del web sociale è il *network effect*, che si traduce in una nuova agorà, una sorta di luogo di transito tra mondo reale e mondo digitale dove le persone sono sempre più connesse alle persone, alle istituzioni, ai consumi<sup>8</sup>.

In questo spazio che è interno alla società e non al di fuori di essa, gli utenti non sono solo oggetti di comunicazione, ma «soggetti che costruiscono la loro riflessività connessa»<sup>9</sup>, e in questo processo producono, condividono e consumano in modi nuovi anche quelle rappresentazioni simboliche e i significati che danno origine ad atteggiamenti razzisti<sup>10</sup>.

I modi nuovi di dar forma a tali atteggiamenti sono in buona parte plasmati dalle logiche dell'ambiente digitale e dalle possibilità di uso previste da hardware e software. Tra tali caratteristiche<sup>11</sup> sicuramente assume un ruolo importante la velocità del web sociale. Riuscire a seguire tutto quello che i componenti delle nostre reti sociali pubblicano richiederebbe troppo tempo, per cui, al fine di stare al passo con la timeline, l'utente selezionerà solo alcuni contenuti, in parte in base alle sue preferenze, in parte in base all'algoritmo della piattaforma. Ed è la stessa piattaforma che attraverso funzionalità come il like favorirà la velocità di azione che, però, molto spesso esclude l'atto della lettura o semplicemente della visione dei contenuti, condivisi dagli utenti senza nemmeno conoscerne l'oggetto. In questo modo si allarga la diffusione di articoli dei quali a stento si è letto il titolo e che potrebbero contenere discorsi razzisti, o di odio. La velocità – meglio la fretta di consumare e condividere il più velocemente possibile – insita nelle piattaforme social è dunque nemica dell'agire razionale<sup>12</sup>,

---

<sup>7</sup> M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Routledge, London 1964; tr. it., *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 2011.

<sup>8</sup> L. Mazzoli, *Network effect. Quando la rete diventa pop*, Codice, Torino 2009.

<sup>9</sup> S. Pasta, *Razzismi 2.0. Analisi socio-educativa dell'odio online*, Scholé-Editrice Morcelliana, Brescia 2018, p. 60.

<sup>10</sup> G. Boccia Artieri, *Stati di connessione: pubblici, cittadini e consumatori nella (Social) Network Society*, FrancoAngeli, Milano 2012.

<sup>11</sup> Per una conoscenza più approfondita di tali argomenti, si consiglia la lettura di, S. Pasta, *Razzismi 2.0. Analisi socio-educativa dell'odio online*, Scholé-Editrice Morcelliana, Brescia 2018.

<sup>12</sup> D. Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, Macmillan, New York 2011; tr. it., *Pensieri lenti e veloci*, Mondadori, Milano 2012.

dell'approfondimento, della riflessione su cosa seguire, commentare e condividere.

Un'altra caratteristica della socialità (social) che può favorire la circolazione di contenuti sorretta da un agire non razionale è la perdita di importanza dell'autorevolezza. Autorevolezza che nell'ambiente digitale non è sempre garantita da attori sociali riconosciuti, come possono essere le case editrici, le testate giornalistiche, le Università. Nel web l'autorevolezza è diffusa e riconosciuta nei pari. Questo permette di avere nello stesso spazio delle News Feed di Facebook, post sul virus SARS-CoV-2 scritti da affermati virologi di fama internazionale e post redatti da amici che non hanno mai varcato l'uscio di una facoltà di medicina o di biologia. Per moltissimi utenti, queste tipologie di autori, e quindi di post, hanno la stessa autorevolezza; per moltissimi utenti è normale condividere un post di cui non si è letto il testo, quando quel post lo ha pubblicato un "amico", che magari non si è mai visto in faccia. È anche a causa della crisi dell'autorevolezza che le fake news riescono a diffondersi, rappresentando spesso una via per la diffusione virale dell'odio<sup>13</sup>.

Nel web si amplifica anche il processo di normalizzazione del razzismo, attraverso dinamiche che non sono esclusive dell'ambiente digitale, ma sono peculiari dello sviluppo dei discorsi razzisti. La banalizzazione è una strada attraverso la quale il tema del razzismo viene depotenziato, reso comune, non bisognoso di attenzione. Così, se si mette un like a un commento che suggerisce di far affondare i barconi sui quali viaggiano i migranti, l'autoassoluzione è subito pronta: non siamo razzisti, abbiamo solo messo un like, non abbiamo fatto del male a nessuno.

La banalizzazione e la deresponsabilizzazione trovano nell'ironia, nella satira e nel sarcasmo dei veicoli privilegiati per depotenziare i contenuti razzisti, rendendoli normali. Basti pensare ai meme, vignette o immagini con parole solitamente in alto o in basso, che vengono riprodotte con leggere variazioni. Alcuni studi hanno dimostrato come l'uso virale di questi elementi contribuisca alla normalizzazione e all'accettabilità sociale dei razzismi nella società<sup>14</sup>.

L'azione delle logiche dei social media e dell'ambiente digitale in generale, nel potenziare la diffusione dei discorsi razzisti è ancora più profonda, perché influisce sulla nostra capacità di "sentire" l'altro. Una comunicazione sempre più mediata dalle tecnologie digitali, infatti, modifica la nostra capacità di sperimentare e riconoscere le emozioni, in quanto la mancanza della compresenza fisica durante l'interazione diminuisce l'attivazione dei meccanismi di simulazione corporea e quindi la capacità di attivare i neuroni specchio<sup>15</sup> per comprendere l'altro. Quando, durante una discussione su un social

---

<sup>13</sup> S. Pasta, *Razzismi 2.0. Analisi socio-educativa dell'odio online*, cit., p. 78.

<sup>14</sup> A. Oboler, *A Brief Guide to Reporting Antisemitism on Facebook*, OHPI 2014.

<sup>15</sup> I neuroni specchio sono dei neuroni motori che si attivano quando si compie un'azione o si vede qualcuno compiere un'azione simile che ha lo stesso scopo. Le ricerche del prof. Giacomo

network si posta un commento razzista indirizzato a un utente, colui che scrive il contenuto non può vedere la reazione della persona offesa, ed è molto più difficile che si attivi nel soggetto quel processo simulativo che consente non solo di comprendere l'azione, ma anche di riconoscere le emozioni dell'altra persona.

Generalmente chi pubblica contenuti razzisti o incita all'odio e alla violenza non è quasi mai anonimo, infatti «non c'è relazione tra violenza del discorso e non riconoscibilità dei profili, ma piuttosto gli autori delle performances sembrano incuranti o fieri di “metterci la faccia”, anche quando potrebbero essere perseguiti giuridicamente»<sup>16</sup>. Probabilmente tale noncuranza è incentivata dalla struttura stessa della Rete, la cui varietà di normative rende molto difficile il controllo dei contenuti, permettendo agli utenti di continuare a diffondere discorsi d'odio nonostante la loro identificazione. È quello che può succedere spostandosi su piattaforme social straniere che prevedono regole di moderazione più blande.

Vkontakte, ad esempio, è il social network russo diventato da qualche tempo il rifugio degli utenti di estrema destra allontanati da Facebook, come le comunità ufficiali di CasaPound e Forza Nuova. Queste erano state sfrattate dalla piattaforma social nel settembre 2019 dopo il ban di massa da parte di Menlo Park – la cittadina californiana dove ha sede il campus principale di Facebook – il cui portavoce aveva così motivato la decisione: «le persone e le organizzazioni che diffondono odio o attaccano gli altri sulla base di chi sono non trovano posto» su queste piattaforme e «gli account che abbiamo rimosso non potranno più essere presenti»<sup>17</sup>.

Internet, dunque, sembra offrire diversi spazi alle tesi e alle organizzazioni razziste, non solo nel *surface web*, ovvero in quella porzione della Rete visibile, ma anche nel più ampio *deep web* e nel più profondo e meno accessibile *dark web*, perché «Hai presente quei bar loschi che si vedono in molti film thriller e polizieschi? All'apparenza tutto è tranquillo, ma è nel retrobottega che si fanno misteriose contrattazioni, incontri pericolosi e giochi d'azzardo»<sup>18</sup>. La Rete si avvicina molto a questa immagine. L'Internet di superficie o *surface web* è quella parte di web a cui si accede quotidianamente, fatta di social network e indicizzata

---

Rizzolatti hanno rivelato che il meccanismo specchio (attivato dai neuroni specchio) non interessa solo il sistema motorio ma anche i meccanismi emozionali. Una sorta di meccanismo globale di comprensione dell'altro. Quando si provano delle emozioni, queste vengono trasmesse agli altri attraverso dei processi innati, che però possono essere modificati dalla società. Sull'argomento, si consiglia la visione del video: <https://www.youtube.com/watch?v=n3ywOfLVtvg> (consultato il 30.10.2020), e la lettura di G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina Raffaello, Milano 2005.

<sup>16</sup> S. Pasta, *Razzismi 2.0. Analisi socio-educativa dell'odio online*, cit., p. 79.

<sup>17</sup> S. Fontana, *Come l'attentatore Luca Traini è diventato l'eroe dei razzisti italiani sul web*, in «Wired», del 5/02/2020, <https://www.wired.it/attualita/politica/2020/02/05/luca-traini-eroe-dei-razzisti-italiani/>, consultato il 30.10.2020.

<sup>18</sup> R. Meggiato, *Il lato oscuro della rete. Alla scoperta del Deep Web e del Bitcoin*, Apogeo, Milano 2014, pp. 2-3.

dai motori di ricerca accessibili pubblicamente come Google, Bing o Yahoo. Il web visibile rappresenta solo il 4% dell'intera Rete.

Sotto la punta dell'iceberg si trova il web sommerso, *deep web* in inglese, conosciuto anche come *invisible web*. Si tratta di quell'insieme di siti e servizi web non rintracciabili con un normale motore di ricerca a causa del loro alto grado di segretezza, ma accessibili solo attraverso login e password. Il *deep web* ingloba circa il 96% del web e contiene informazioni private come pagine aziendali, governative, siti di home banking. Il *dark web* è un sottoinsieme del *deep web*; non indicizzato dai motori di ricerca, è accessibile solo ed esclusivamente attraverso software e browser specifici, perché supportato da reti sovrapposte ad Internet chiamate darknet.

Il *dark web* rappresenta circa lo 0,1 % di tutto il web. Nato per rispondere all'esigenza di un web libero e anonimo, spesso vi trovano spazio attività illegali, come la vendita di armi o droghe, materiali pedopornografici, a scopo terroristico, o incitazioni a comportamenti razzisti.

Contenuti razzisti o discriminatori possono essere veicolati anche attraverso applicazioni per smartphone, spesso proponendo liste di aneddoti razzisti o giochi basati su stereotipi. Tra le 10 app più razziste è presente un gioco sviluppato in Norvegia e intitolato *Mariachi Hero Grande*. Nel gioco, un messicano con indosso un poncho sporco deve schiacciare più scarafaggi possibile mentre spara a bottiglie di tequila<sup>19</sup>. Un'apoteosi di stereotipi.

*Il fattore umano c'è, anche se non si vede*

Quanto sin qui illustrato sembrerebbe individuare nelle tecnologie digitali l'imputato principale della diffusione del razzismo e dei discorsi d'odio online. In effetti, concentrando l'attenzione sulla struttura dell'ambiente digitale e sulle sue logiche di funzionamento come se fossero avulse dalla società, si corre il rischio di cadere in un determinismo tecnologico<sup>20</sup> ortodosso che, invece, qui si vuole ridimensionare. D'altronde, le più recenti riflessioni relative al rapporto tra tecnologie della comunicazione e sistemi sociali insistono sulla necessità di contestualizzare il discorso stesso sulle innovazioni tecnologiche, la loro invenzione e diffusione e soprattutto spingono a considerare il rapporto tecnologia-società come una relazione di interdipendenza. Le tecnologie incorporano i valori, le tensioni del contesto storico, sociale, culturale e politico

---

<sup>19</sup> D. Lupton, *Sociologia digitale*, cit., p. 110.

<sup>20</sup> Il determinismo tecnologico è una prospettiva che attribuisce alla tecnologie un ruolo determinante nei processi di mutamento sociale, per cui la società attuale sarebbe il prodotto di tutte le innovazioni tecnologiche che si sono susseguite nel tempo. La tecnologia, cioè, «determina forme e funzioni della società e con esse anche le modalità con cui ogni singolo individuo è in grado di orientarsi nel mondo e di interagire con gli altri». Stella R., *Sociologia delle comunicazioni di massa*, UTET, Torino 2012, p. 114.

nel quale nascono, e una volta immesse in quella società allo stesso tempo producono e subiscono cambiamenti prodotti dal modo in cui quella cultura accoglie il nuovo medium. Un approccio questo più vicino a quello degli storici dei media Asa Briggs e Peter Burke che considerano l'invenzione rivoluzionaria della stampa a caratteri mobili, non un agente di mutamento in sé, ma «un catalizzatore che favorisce i mutamenti sociali pur non costituendone l'origine»<sup>21</sup>.

Il razzismo, le discriminazioni, non nascono dunque con il web o con le tecnologie digitali che, però, costituiscono un ambiente nel quale l'odio assume nuove forme caratterizzate da una velocità di circolazione senza precedenti, anche per i motivi che si è tentato di analizzare brevemente.

Il razzismo è presente nella società nella quale viviamo, vive nella nostra quotidianità, abita i pensieri delle persone, cammina sulle loro gambe e viene digitato dalle loro dita.

Secondo un report pubblicato dall'Università di Oslo nel 2019<sup>22</sup>, l'Italia è al terzo posto in Europa occidentale per numero di eventi terroristici riconducibili all'estrema destra, con 22 casi registrati tra il 2016 e il 2018. Peggio di noi solo Germania (68) e Grecia (23).

A tal proposito Jacob Aasland Ravndal, autore della ricerca, fa notare che

Il 2018 è stato l'anno che ha portato al governo la Lega e il suo leader Matteo Salvini, che ha messo al centro della sua retorica discorsi anti-immigrazione. È interessante notare come in questo contesto gli attacchi contro immigrati e stranieri siano diventati una caratteristica prevalente, superando quelli contro esponenti di sinistra<sup>23</sup>.

Nel razzismo online e nelle discriminazioni digitali è allora evidente la presenza e il ruolo determinante delle componenti sociali e culturali, e dunque del fattore umano, identificabile non solo nel cittadino-utente odiatore, ma – seppur con meno immediatezza – anche nelle principali logiche di funzionamento delle piattaforme digitali – gli algoritmi – che modellano uno spazio apparentemente neutro, come quello del motore di ricerca Google.

Per capire meglio in che termini un algoritmo sia in grado di discriminare, facciamo l'esempio delle tecnologie digitali di riconoscimento facciale. Il timore è che se incorporate nelle telecamere di sorveglianza, queste permettano di confrontare le persone riprese nei video con quelle contenute nei database delle forze dell'ordine. Oltre a generare una sorveglianza di massa sui cittadini, con una importante invasione della dimensione privata (si pensi, ad esempio,

---

<sup>21</sup> A. Briggs, P. Burke, *Storia sociale dei media*, il Mulino, Bologna 2005, p. 33.

<sup>22</sup> I dati della ricerca sono consultabili al seguente link:

[https://www.sv.uio.no/c-rex/english/topics/online-resources/rtv-dataset/trend-report-2019.pdf?utm\\_source=miragenews&utm\\_medium=miragenews&utm\\_campaign=news](https://www.sv.uio.no/c-rex/english/topics/online-resources/rtv-dataset/trend-report-2019.pdf?utm_source=miragenews&utm_medium=miragenews&utm_campaign=news), consultato il 30/10/2020

<sup>23</sup> S. Fontana, *Come l'attentatore Luca Traini è diventato l'eroe dei razzisti italiani sul web*, cit.

all'ampio uso di questi strumenti in Cina), l'adozione di questa tecnologia presenta non pochi difetti per quanto riguarda il riconoscimento di persone appartenenti alle minoranze etniche che vivono negli Stati Uniti e in Europa. Si tratta di un problema noto come "pregiudizio dell'algoritmo":

Nel caso del riconoscimento facciale, gli algoritmi vengono infatti addestrati utilizzando banche dati di fotografie in cui sono presenti in larga parte uomini e donne bianche e quindi non sviluppano adeguatamente la capacità di riconoscere le minoranze etniche, con il rischio di commettere errori (che possono poi condurre a soprusi) proprio su quella parte di popolazione che già è sottoposta a maggiore pressione<sup>24</sup>.

A tal proposito sono numerosi i casi in cui gli algoritmi hanno effettivamente discriminato alcune minoranze etniche. Uno di questi ha come protagonista *Amazon Rekognition*, il software per il riconoscimento facciale progettato dalla Big Tech fondata da Jeff Bezos e venduto alle forze dell'ordine di tutto il mondo. Nel luglio del 2018, la Aclu (American Civil Liberties Union,) – una storica organizzazione no profit e non governativa che si impegna nella difesa dei diritti civili e delle libertà individuali negli Stati Uniti – ha testato il programma. L'esperimento consisteva nel confrontare un database di 25mila foto segnaletiche accessibili al pubblico con le foto dei 535 parlamentari statunitensi. Secondo gli esiti del test<sup>25</sup>, *Rekognition* ha individuato 28 politici eletti alla Camera e al Senato, cioè ha confuso 28 parlamentari con i criminali le cui foto segnaletiche erano archiviate nei database della polizia. Inoltre, il 39% dei casi di confusione tra parlamentari e criminali era costituito da uomini e donne di colore, i quali, però, rappresentavano solo il 20% degli esponenti del Congresso. Con l'utilizzo del software, quindi, una persona di colore aveva circa il doppio della possibilità di essere scambiata per un criminale rispetto a un bianco<sup>26</sup>.

Qualche anno prima, nel 2015, il sistema di riconoscimento immagini di Google aveva iniziato a catalogare alcune persone di colore come "gorilla". Non riuscendo a capire esattamente dove l'algoritmo di Google stesse

---

<sup>24</sup> A. D. Signorelli, *Perché l'Europa vuole mettere al bando il riconoscimento facciale*, in «Wired», del 20/01/2020, <https://www.wired.it/attualita/politica/2020/01/20/europa-mettere-bando-riconoscimento-facciale/>, consultato il 30/10/2020.

<sup>25</sup> È possibile consultare i risultati dell'esperimento al seguente link: <https://www.aclu.org/blog/privacy-technology/surveillance-technologies/amazons-face-recognition-falsely-matched-28>, consultato il 30/10/2020.

<sup>26</sup> A. D. Signorelli, *Alexandria Ocasio-Cortez ha ragione: gli algoritmi sono razzisti*, in «Wired» del 26/01/2019, <https://www.wired.it/attualita/tech/2019/01/26/ocasio-cortez-ha-ragione-algoritmi-sono-razzisti/>, consultato il 30/02/2020.

sbagliando, gli è stato vietato temporaneamente di classificare qualunque cosa come gorilla<sup>27</sup>.

A questo punto una domanda è lecita: un algoritmo in quanto tale, può discriminare per sua volontà? Può deliberatamente decidere di classificare un uomo o una donna di colore come gorilla? Per rispondere a queste domande bisogna sempre tenere presente che dietro la pagina del motore di ricerca che ci restituisce i risultati della nostra query agiscono gli algoritmi, e che dietro la vernice di oggettività matematica degli algoritmi ci sono degli essere umani, gli sviluppatori, i quali sono immersi in un determinato contesto socio-culturale e aziendale che può riflettersi sulla scelta dei dati utilizzati per istruire gli algoritmi. In qualsiasi fase di produzione del dato digitale, dunque, è presente il fattore umano. Questo ovviamente non vuol dire che gli sviluppatori siano razzisti. Molte volte il problema si insinua nella praticità del lavoro di sviluppo dell'algoritmo. Ad esempio, spesso per allenare gli algoritmi che analizzano il linguaggio sono utilizzati materiali dai quali è molto facile estrarre i dati, come ad esempio libri o articoli. Di conseguenza può accadere che i risultati degli algoritmi ripropongano gli elementi discriminatori e razziali contenuti nel materiale (umano) utilizzato per addestrarli, che a sua volta incorpora i pregiudizi e i valori del tempo in cui è stato prodotto.

Il ruolo del fattore umano nel funzionamento dell'algoritmo è ancora più significativo se si pensa alla personalizzazione dell'esperienza in Internet resa possibile da Google. I risultati delle ricerche, i suggerimenti di completamento automatico e i link, infatti, dipendono dalla memorizzazione e manipolazione algoritmica delle queries che gli utenti hanno condotto in precedenza<sup>28</sup>. Di conseguenza «il motore di ricerca e l'utente diventano coautori dei risultati di una query. Ciò significa che in parte è l'utente stesso a produrre i risultati in base alle sue ricerche passate, alla sua localizzazione geografica e ad altri segnali (per riprendere il nome usato da Google per indicare gli insiemi di dati che ha raccolto)»<sup>29</sup>.

Quindi il lavoro di un'intelligenza artificiale dipenderà in misura direttamente proporzionale dai dati che saranno utilizzati dagli sviluppatori e dagli utenti per farla lavorare. Certo, tra il contributo degli utenti e i risultati delle ricerche si frappone una sorta di zona off-limits, la black box<sup>30</sup>: una sorta di dimensione opaca, inaccessibile agli utenti dove gli algoritmi attraverso migliaia di calcoli ci osservano, pronosticano un giudizio, un voto e suggeriscono decisioni. Senza spiegare come, né perché. Dei meccanismi che regolano attività quotidiane –

---

<sup>27</sup> S. Valesini, *Google Photos scambia afroamericani per gorilla*, in «Wired», del 2/07/2015, <https://www.wired.it/attualita/tech/2015/07/02/google-photo-scambia-afroamericani-per-gorilla/>, consultato il 30/02/2020.

<sup>28</sup> D. Lupton, *Sociologia digitale*, cit., p. 76.

<sup>29</sup> R. Rogers, *Metodi digitali. Fare ricerca sociale con il web*, il Mulino, Bologna 2016, p. 34.

<sup>30</sup> F. Pasquale, *The black box society*, Harvard University Press 2015.

cercare informazioni su Google, commentare lo stato di un amico su Facebook, una foto o un video su Instagram – conosciamo veramente poco, impossibilitati come siamo ad attraversare la segretezza assoluta su cui si basano molte architetture dei sistemi digitali.

### *Conclusioni. Alcuni anticorpi contro l'odio e il razzismo digitali*

Le argomentazioni qui esposte in merito alla relazione tra atteggiamenti d'odio e tecnologie digitali, suggeriscono di pensare agli episodi di razzismo ai quali oggi assistiamo dagli schermi dei nostri smartphone, come a fenomeni che non hanno origine nel web, né sono prodotti da software e algoritmi in grado di "pensare" autonomamente. Si è visto, infatti, come gli algoritmi sui quali si basano le varie piattaforme digitali debbano essere addestrati dagli umani e come gli utenti stessi partecipino in parte a questa funzione. Attraverso questa attività, il fattore umano trasferisce nelle tecnologie le peculiarità della società nella quale vive, che a sua volta registra gli effetti prodotti dall'ingresso delle nuove tecnologie in un determinato contesto storico e socio-culturale.

Ma se Internet non è la causa originaria del razzismo, ha certamente condizionato l'evoluzione dell'odio, almeno secondo alcuni aspetti<sup>31</sup>:

- l'amplificazione dell'odio e del danno sulla vittima. La maggior parte delle persone che producono e diffondono contenuti d'odio o razzisti non hanno la consapevolezza del danno virtuale e reale che possono provocare;
- la persistenza dei discorsi d'odio, perché un contenuto digitale, una volta pubblicato e condiviso può circolare per un tempo indefinito;
- la normalizzazione dell'odio, diventato diffuso, social. Se prima la tensione in una discussione aumentava quando venivano toccati alcuni argomenti sensibili (ad esempio, la politica, l'etnia, la religione, il genere), oggi il nervosismo si alza anche per argomenti più banali. A differenza dell'odio "tradizionale", l'odio online è capace di sollevare dei flames e delle tensioni su qualsiasi argomento.

A fronte dell'odio online e dei razzismi 2.0 ci sono, però, degli anticorpi sociali e culturali che trovano forme anche digitali. È del 2017, ad esempio, *Loudemy*, un chatbot programmato per contrastare l'hate speech e la diffusione delle fake news sui social network, oltre che per supportare le testate online nella gestione dei commenti dei lettori. Gli algoritmi alla base del bot sono stati sviluppati da alcuni enti universitari e sono open source. Il bot si inserisce nelle conversazioni degli utenti e tenta di mitigare insulti e toni negativi, attraverso la proposta di una narrazione alternativa. Il New York Times, invece, ha lanciato *Moderator*, un software della galassia Google in grado di riconoscere i commenti dei troll e di

---

<sup>31</sup> G. Ziccardi, *L'odio online. Violenza verbale e ossessioni in rete*, Cortina Raffaello, Milano 2016.



escluderli da quelli sottoposti al vaglio di 14 colleghi umani che devono decidere quali pubblicare<sup>32</sup>.

Un altro esempio è la piattaforma *Chi odia paga*, che offre supporto alle vittime di hate speech e cyberbullismo, instradandole verso l'applicazione del codice di condotta per contrastare l'illecito incitamento all'odio on-line, sottoscritto tra la Commissione europea e le principali piattaforme social. Il sito – in base a un algoritmo istruito con oltre 1.500 sentenze passate e la consulenza di avvocati specializzati in reati online – fornisce velocemente un feedback automatizzato che informa gli utenti se i commenti ricevuti online possono essere legalmente sanzionabili o meno<sup>33</sup>.

Se la denuncia è una delle ultime difese da mettere in campo contro l'odio online, sono l'educazione, la cultura e l'istruzione gli anticorpi all'odio e al razzismo che devono essere più sostenuti. Sono queste le difese che possono permettere agli utenti di contrastare il razzismo online con una contro-narrazione positiva, che sia in grado di fornire gli strumenti conoscitivi per riconoscere le fake news<sup>34</sup>, per approfondire la conoscenza dei contenuti online e per condividere, sfruttando l'ambiente digitale, storie che hanno al centro la multiculturalità, l'accoglienza, l'integrazione.

Nello sviluppo di questi anticorpi la scuola ha un ruolo fondamentale, non solo nell'analisi del razzismo, nella sensibilizzazione e responsabilizzazione su tematiche che riguardano l'inclusione e la solidarietà, ma anche nel trasferire agli studenti e alle studentesse le competenze necessarie a riconoscere nella Rete sia le risorse, sia i rischi e i problemi. Occorre far conoscere i meccanismi e le logiche che governano l'ambiente digitale, per comprenderli in profondità e contrastarne gli aspetti più oscuri.

## Bibliografia

G. Balbi, P. Magaudo, *Storia dei media digitali. Rivoluzione e continuità*, Editori Laterza, Bari-Roma 2014.

---

<sup>32</sup> Redazione, *Un chatbot programmato per contrastare l'hate speech sui social*, in «Nòva» del 17/11/2017, <https://nova.ilsole24ore.com/nova24-tech/un-chatbot-programmato-per-contrastare-lhate-speech-sui-social/>, consultato il 30/02/2020.

<sup>33</sup> G. Porro G., *Un algoritmo ti dice se sei stato vittima di odio online*, in «Wired» del 20/01/2020, <https://www.wired.it/internet/web/2020/01/20/odio-online-vittima/>, consultato il 30/02/2020.

<sup>34</sup> A proposito della capacità dei giovani di riconoscere le fake news, uno studio dello Stanford Education Group del 2016 ha rilevato come la maggior parte degli studenti americani di scuola media non sia in grado di riconoscere una notizia vera da una falsa; l'82% non sa riconoscere un'inserzione pubblicitaria. Cfr, S. Wineburg, S. McGrew, J. Breakstone, T. Ortega, *Evaluating Information: the Cornerstone of Civic Online Reasoning*, Stanford Digital Repository, Stanford 2016.

- G. Boccia Artieri, *Stati di connessione: pubblici, cittadini e consumatori nella (Social) Network Society*, FrancoAngeli, 2012.
- A. Briggs A., P. Burke, *Storia sociale dei media*, il Mulino, Milano 2012.
- D. Kahneman, *Thinking, Fast and Flow*, Macmilian, New York 2011; tr. it., *Pensieri lenti e veloci*, Mondadori, Milano 2012.
- D. Lupton, *Sociologia digitale*, Pearson 2018.
- L. Mazzoli, *Network effect. Quando la rete diventa pop*, Codice, Torino 2009.
- M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Routledge, London 1964; tr. it., *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 2011.
- R. Meggiato, *Il lato oscuro della rete. Alla scoperta del Deep Web e del Bitcoin*, Apogeo, Milano 2014.
- N. Negroponte (1995), *Being digital*, Vintage Books 2000.
- A. Oboler, *A Brief Guide to Reporting Antisemitism on Facebook*, OHPI 2014.
- F. Pasquale, *The black box society*, Harvard University Press 2015.
- S. Pasta, *Razzismi 2.0. Analisi socio-educativa dell'odio online*, Scholé-Editrice Morcelliana, Brescia 2018.
- I. de Sola Pool, *Tecnologie di libertà*, Utet, Torino 1995.
- M. Poster, *The second media age*, Polity 1995.
- G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina Raffaello, Milano 2005.
- R. Rogers, *Metodi digitali. Fare ricerca sociale con il web*, il Mulino, Bologna 2016.
- S. Wineburg, S. McGrew, J. Breakstone, T. Ortega, *Evaluating Information: the Cornerstone of Civic Online Reasoning*, Stanford Digital Repository, Stanford 2016.
- G. Ziccardi, *L'odio online. Violenza verbale e ossessioni in rete*, Cortina Raffaello, Milano 2016.



## La possibilità occulta insita nella nostra era: l'Olocausto per Zygmunt Bauman<sup>1</sup>

Stefano Cristante

Più di trent'anni fa Janina Lewinson-Bauman (1926-2009), moglie di Zygmunt Bauman (1925-2017), scrisse un libro sulla sua esperienza di reclusa nel ghetto di Varsavia e poi di clandestina, rifugiata presso una famiglia di contadini polacchi<sup>2</sup>. La lettura cambiò la percezione di Bauman sull'Olocausto: il sociologo, la cui famiglia era fuggita in Urss nel 1939 quando i nazisti avevano invaso la Polonia, ammise di sapere poco su quanto era accaduto durante il genocidio, e di averne una visione semplicistica e schematica, che il libro di sua moglie lo spingeva a riconsiderare radicalmente. Da quel momento Bauman iniziò a dotarsi di una bibliografia ampia – insieme storica e sociologica – e quindi a studiare e poi a scrivere. Nel 1989 diede alle stampe *Modernità e Olocausto*, da molti considerato il suo capolavoro.

Ciò che mi propongo di fare in questo scritto è di riportare in superficie alcuni elementi di spicco individuati da Bauman più di trent'anni or sono e di considerarli parte di un dibattito spesso lasciato in ombra rispetto a eventi eclatanti succedutisi dal fatidico 1989: proprio mentre il Muro di Berlino stava per essere pacificamente smantellato da migliaia di mani, proiettando l'Europa e l'Occidente in una nuova dimensione politica, Bauman decideva di ritornare sulla tragedia che aveva investito il mondo occidentale mezzo secolo prima. *Modernità e Olocausto* può dunque essere considerato un appassionato tentativo di indagine su ciò che si è rivelato possibile nella relazione tra capitalismo moderno e genocidio, proprio mentre la Guerra Fredda stava sfarinandosi e il socialismo reale stava per essere escluso dalla storia. Un apparente passo indietro per lo studioso, in realtà adatto a fronteggiare la crisi del pensiero sociologico mentre si aprivano le porte di una globalizzazione portatrice di una miriade di nuovi orientamenti e di nuove disuguaglianze, cui Bauman si sarebbe dedicato nel restante corso della sua vita intellettuale.

*Modernità e Olocausto* è un testo denso e complesso ma, per la verità, il nucleo della riflessione di Bauman è pienamente contenuto nell'introduzione al volume, una trentina di pagine che contengono tutte le idee-guida del saggio, a partire da una domanda insidiosa di molte certezze cumulate nel corso del tempo: non “che cosa possiamo dire noi sociologi a proposito dell'Olocausto?”, ma piuttosto “che cosa ha da dire l'Olocausto a noi sociologi e alla nostra attività?”<sup>3</sup>. La produzione

---

<sup>1</sup> La prima versione di questo saggio è stata pubblicata su *Pagine di memoria* (rivista dell'Associazione Treno della memoria), supplemento al numero di maggio 2019 dell'Indice dei libri del mese, con il titolo “Bauman e gli stretti vincoli tra Olocausto e modernità”.

<sup>2</sup> J. Bauman (1986), *Winter in the morning*, Pan Books, London 1987.

<sup>3</sup> Z. Bauman (1989), *Introduzione*, in *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna 2009, p. 22.

sociologica non ha ignorato l'immane tragedia, ma ciò non soddisfa Bauman, perché nelle ricerche – nel migliore dei casi – essa viene presentata come il rigurgito di un'atavica aggressività estrema che avrebbe interrotto il "normale" tracciato della modernità occidentale, e su cui un'accresciuta "pressione civilizzatrice" dovrebbe esercitare la sua autorevolezza memore di ciò che è stato. "Nel peggiore dei casi – prosegue il sociologo – l'Olocausto viene ricordato come un'esperienza privata degli ebrei, una questione tra questi ultimi e i loro persecutori (...)"<sup>4</sup>. Bisogna andare oltre queste spiegazioni, dice Bauman, e spingersi sino a considerare l'Olocausto un "laboratorio sociologico", proponendo di trattarlo "come un raro, ma tuttavia significativo e affidabile, test delle possibilità occulte insite nella società moderna"<sup>5</sup>. Questo significa affermare che la civiltà moderna è stata la condizione necessaria, anche se non sufficiente, dell'Olocausto: il suo credo razionalista, la sua natura tecno-industriale e i risultati organizzativi della sua nervatura burocratica stabiliscono relazioni inestricabili nel farsi del genocidio, ma suscettibili di cambi e di aggiustamenti progressivi. Bauman rifiuta l'ipotesi di un omicidio di massa pianificato da Hitler fin dall'inizio della sua dittatura e condotto seguendo una sorta di programma rigidamente organizzato. L'obiettivo iniziale era un Reich *judenfrei*, cioè libero dalla presenza ebraica, che si pensava di ottenere in un primo momento attraverso l'emigrazione forzata degli ebrei tedeschi, tanto che Eichmann si dedicò per un anno al progetto di una deportazione in massa degli ebrei in Madagascar, in coincidenza con la vittoria militare della Germania sulla Francia, di cui il Madagascar era una colonia. E prima ancora i capi nazisti avevano pensato ai dintorni di Nisko, in Polonia centrale, per ospitare una riserva ebraica, idea abortita per le preoccupazioni gestionali dell'esercito di occupazione tedesco in Polonia. Le vittorie militari continentali del Reich spostarono l'attenzione su un'Europa *judenfrei*, mentre la resistenza sovietica radicalizzò le istanze di una risoluzione rapida del problema fino all'idea della soluzione finale, cioè dello sterminio ebraico. A questo punto la pianificazione burocratica guidò il processo, facendosi accompagnare da una gelida analisi dei costi e benefici dell'azione. Seguendo il mutare delle circostanze, l'obiettivo di separare o di rinchiudere in riserve gli ebrei cambiò nella loro distruzione fisica: l'epilogo delle camere a gas non può essere sganciato dalla tenuta burocratico-efficientista dell'operazione, non solo per via della maggiore razionalizzazione della morte resa possibile dai campi di sterminio, ma anche per l'interruzione del senso di responsabilità personale che proveniva dalle fucilazioni di massa eseguite dai soldati, su cui i gerarchi intravedevano un potenziale rischio di crisi di coscienza individuali.

Per Bauman la burocrazia moderna e la "cultura della razionalità strumentale che essa incarna" non devono necessariamente tradursi in Olocausto; tuttavia la

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 29.

<sup>5</sup> Ivi, p. 30.

conclusione del sociologo non è affatto tranquillizzante, perché – pur fuori da una dinamica di causa-effetto – “le regole della razionalità strumentale sono singolarmente incapaci di impedire fenomeni del genere”<sup>6</sup>. Nell’acuminato paragrafo “La produzione sociale dell’indifferenza morale” Bauman spiega anche che non è necessario postulare una particolare malvagità negli esecutori della soluzione finale: se la maggioranza di quanti presero parte al genocidio è dunque sostanzialmente normale, come è stato possibile estirpare quella che Hannah Arendt chiama “la pietà istintiva, animale, che ogni individuo normale prova di fronte alla sofferenza fisica degli altri?”<sup>7</sup>. Bauman, per rispondere, risale al comportamento dell’organizzazione nazista e a come essa funzionò negli arruolamenti di personale specializzato (ad esempio dei membri delle *Einsatzgruppen*<sup>8</sup>), scartando gli individui più fanatici. L’organizzazione delle routine, lo spezzettamento del processo “produttivo”, il disciplinamento attraverso le procedure dimostravano un’evidente analogia con le ricorrenti istanze dei modelli dell’azione razionale moderna, fino alla separazione netta del giudizio morale dall’applicazione delle norme, bruciando così l’idea della responsabilità personale, unicamente proiettata nell’esecuzione del comando.

Nella ricerca di cooperazione da parte delle vittime al loro stesso sterminio è contenuto un altro aspetto decisivo della soluzione finale, dovuto anch’esso a una proiezione di ombre razionali: la rappresentazione nazista puntava a fare in modo che persino le deportazioni potessero essere percepite da chi restava a casa come il sacrificio di minoranze per il bene delle maggioranze. L’egemonia del pensiero razionale moderno si sparse anche nei ghetti e nelle Comunità ebraiche, generando forme di efficienza nell’esecuzione dei comandi del tutto analoga a quella degli sterminatori. In seguito, si provvide a espellere gli ebrei da ogni appartenenza nazionale e quindi a disumanizzarli, creando associazioni automatiche tra ebrei e parassiti, e martellando sulla necessità di difendere la razza ariana dai “pidocchi” che ne minacciavano l’igiene.

Per Bauman non vi è perciò nessun accidente storico che possa spiegare l’Olocausto: la sua lezione per la sociologia contemporanea è che non vi è certezza che le dinamiche di fondo della modernità ne impediscano il ripetersi. Osservando il nostro processo di civilizzazione e accettando come dati di fatto l’attutirsi della violenza e la tendenza a un’evoluzione positiva il rischio è di non capire la grammatica degli eventi tragici che costellano la modernità, e di cui l’Olocausto rappresenta l’apice.

Bauman chiede molto: chiede alla sociologia di rinunciare alle sue certezze cumulate in decenni di percorso parallelo al suo oggetto privilegiato, cioè alla

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 37.

<sup>7</sup> H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 113. Citata in Z. Bauman, cit., p. 39.

<sup>8</sup> Come emerso durante il processo di Norimberga, si tratta di reparti speciali tedeschi impiegati nell’annientamento di ebrei e di altre vittime etniche e politiche, composti da membri delle SS, della Wehrmacht e della polizia, con a capo il gerarca nazista Reinhard Heydrich.

società moderna, avendo il coraggio di distaccarsi dalla persistente suggestione che la cura delle sue patologie avvenga quasi naturalmente, per via di una specie di tendenza positiva insita nel processo di civilizzazione. E chiede di recuperare uno sguardo lungimirante che non si arresti davanti alla diversità delle forme in cui avviene l'allontanamento tra morale e scienza, perché la pluralità non garantisce affatto che questa separazione non possa generare nuovi abomini.

In *Modernità e Olocausto* c'è naturalmente molto di più, ma mi auguro che quanto ho cercato di riassumere ed evidenziare possa rappresentare uno stimolo sufficiente per leggere (o rileggere) un'opera coraggiosa e a suo modo estrema che, a più di trent'anni di distanza dalla sua pubblicazione, interviene ancora con forza nelle problematiche del nostro agitato presente.

## Hate speech: un profilo linguistico

Debora De Fazio<sup>1</sup>

L'agile taglio voluto dai curatori, visto anche il *target* per cui questo lavoro è pensato, impone innanzitutto di definire ed inquadrare il fenomeno, anche in considerazione dell'ormai straripante ed eterogenea bibliografia sull'argomento (studi specifici di vari settori, dossier, articoli giornalistici, leggi).

Come ricorda De Mauro<sup>2</sup>, almeno dal 2013 associazioni e governi di diversi Paesi europei hanno promosso lo sviluppo di iniziative atte a contrastare sistematicamente le manifestazioni di intolleranza, xenofobia, razzismo<sup>3</sup> e incitamento all'odio a cui la rete in particolare permette di avere ampia risonanza. Su monito del Consiglio d'Europa varie nazioni hanno cominciato ad avviare concretamente iniziative di inchiesta e di contenimento dell'*hate speech*. In Italia l'allora presidente della Camera Laura Boldrini ha istituito nel 2016 una commissione – intitolata poi a Jo Cox, la parlamentare laburista britannica impegnata contro la xenofobia, assassinata proprio in quei mesi – composta da deputati, senatori, rappresentanti di istituzioni e associazioni ed esperti, sull'intolleranza, la xenofobia, il razzismo e i fenomeni di odio, con il compito di condurre attività di studio e ricerca su tali temi. È di recente creazione (a luglio scorso) una *Rete nazionale per il contrasto ai discorsi e ai fenomeni d'odio* che coinvolge Ong, associazioni, centri di ricerca, osservatori, ricercatori e ricercatrici provenienti da varie università<sup>4</sup>.

Le iniziative continuano a moltiplicarsi, e proprio mentre concludiamo il lavoro, è stato approvato alla Camera il testo della proposta di legge in materia di *Misura di prevenzione e contrasto delle discriminazione e della violenza per motivi legati al sesso, al genere, all'orientamento sessuale, all'identità di genere e alla disabilità*, che ora passerà all'esame del Senato della Repubblica.

### **L'espressione *hate speech* in italiano. Prime attestazioni, contesti d'uso e definizione**

---

<sup>1</sup> Professore Associato di Linguistica italiana, Università degli Studi della Basilicata.

<sup>2</sup> Tullio De Mauro, *Le parole per ferire*, consultabile all'indirizzo <https://www.internazionale.it/opinione/tullio-de-mauro/2016/09/27/razzismo-parole-ferire>; l'articolo è poi confluito nella Relazione finale della Commissione "Jo Cox" sull'intolleranza, la xenofobia, il razzismo e i fenomeni di odio.

<sup>3</sup> Di razzismo ed espressioni razziste nella nostra lingua si occupa il volume di Federico Faloppa, *Razzisti a parole (per tacer dei fatti)*, Laterza, Roma-Bari 2011.

<sup>4</sup> [https://www.facebook.com/Rete-nazionale-per-il-contrasto-ai-discorsi-e-ai-fenomeni-dodio-103635131406338/?modal=admin\\_todo\\_tour](https://www.facebook.com/Rete-nazionale-per-il-contrasto-ai-discorsi-e-ai-fenomeni-dodio-103635131406338/?modal=admin_todo_tour).



La locuzione sostantivale, di origine inglese, compare nella sezione “neologismi” del vocabolario Treccani (edizione online) già dal 2018. La consultazione degli archivi giornalistici e di Google Libri ci consente di retrodattarla con una certa facilità e anche di tracciarne una veloce storia.

Nei quotidiani italiani l’attestazione più remota (riportata anche da Treccani) è nella variante *hate-speech* (Repubblica, 8 gennaio 2007, p. 35): nell’articolo (dal titolo significativo *la guerra delle parole* tra repubblicani e democratici nella politica americana) non solo la parola è glossata con ‘discorsi di odio: avere sempre un nemico chiaro a disposizione e scagliarsi contro di lui’, ma è riferita alla realtà statunitense. La seconda attestazione in ordine di tempo compare due anni dopo (17 agosto 2009, p. 25), anche qui chiosata («[...] circolo vizioso del cosiddetto hate speech, il discorso dell’odio») ed è riferita ai contrasti tra Berlusconi e Veronica Lario all’indomani della richiesta di quest’ultima del divorzio. Pochi mesi dopo (5 novembre) la parola ricompare nella dichiarazione della filosofa Sofia Marzano («se già nei mesi scorsi avevamo assistito a una discesa verticale in cui l’immagine della donna nella sfera pubblica era sempre più degradata, in quel caso abbiamo avuto un esempio lampante di ciò che gli americani chiamano hate speech, una tecnica che rifiuta il discorso dell’altro annullandolo come persona»): anche qui con spiegazione della polirematica. Tra il 2009 e il 2015 il neologismo continua ad essere accompagnato negli articoli dal traduttore italiano (*linguaggio dell’odio*, 17 dicembre 2009, p. 1; *discorso d’odio*: 21 maggio 2011, p. 1; *incitamento all’odio*<sup>5</sup>, 21 maggio 2011, p. 30; *discorso che infiamma odio*, 20 settembre 2012, p. 36; *discorso dell’odio*, 2 aprile 2013<sup>6</sup>; *odio mediatico*<sup>7</sup>, 29 maggio 2013; *(per dirla all’americana) ovvero l’istigazione alla violenza contro trans e gay*, 5 agosto 2013, p. 23; *linguaggio offensivo*, 1 settembre 2014; *uso di stereotipi razzisti*, 19 gennaio 2015; *bullismo, stalking, razzismo e xenofobia*, 28 luglio 2015; *discorsi che soffiano sul fuoco dell’odio*, 9 dicembre 2015). Dal 2016 la parola tendenzialmente non è più glossata con sistematicità (anche se spesso continua ad essere accompagnata dall’aggettivo *cosiddetto*). Inoltre le occorrenze aumentano in maniera esponenziale negli ultimi anni (su un totale di 291 risultati sull’archivio di Repubblica, 5 sono del 2013, 9 del 2014, 16 del 2015, 26 del 2016, 50 del 2017, 53 del 2018, 77 del 2019; solo 45 nel 2020<sup>8</sup>, ma immaginiamo che il fenomeno pandemico abbia potuto incidere).

---

<sup>5</sup> Anche questa polirematica risulta nella sezione *Neologismi* dell’enciclopedia Treccani (2018) definita come «azione, espressione, comportamento, discorso di tipo razzista che incita alla violenza o all’odio nei confronti di individui o intere fasce di popolazione (stranieri e immigrati, donne, persone di colore, omosessuali, credenti di altre religioni, disabili, anziani, ecc.)» e databile al 2017.

<sup>6</sup> Se non è indicato il numero di pagina, esso manca anche nel database del quotidiano.

<sup>7</sup> Nella sezione *Neologismi* dell’Enciclopedia Treccani (2018) sono riportate le polirematiche *odio online* (databile al 2015) e *odio in rete* (databile al 2014).

<sup>8</sup> L’ultimo controllo è stato svolto il 14 novembre 2020.

Sull'archivio di Google Libri è possibile retrodatare la parola di qualche anno: almeno, con sicurezza<sup>9</sup>, al 2000 col volume *Immagini dell'uomo. Introduzione alla psicologia sociale* di Emanuele Arielli (Milano, Paravia Bruno Mondadori Editori): «[...] il dibattito sul diritto alla libertà di espressione si lega con la discussione sullo *hate speech* ("discorso dell'odio")» p. 138.

Ma torniamo alla definizione. Nel citato dizionario Treccani il vocabolo è definito come «espressione di odio rivolta, in presenza o tramite mezzi di comunicazione, contro individui o intere fasce di popolazione (stranieri e immigrati, donne, persone di colore, omosessuali, credenti di altre religioni, disabili, ecc.)». Come si vede, la definizione mette subito sotto gli occhi i confini potremmo dire "diamesici" del fenomeno (*in presenza o tramite mezzi di comunicazione*) e i destinatari del messaggio (*contro individui o intere fasce di popolazione*). Gli iponimi di *individui* e *interi fasce di popolazione* sono indicati con chiarezza: *stranieri e immigrati, donne, persone di colore, omosessuali, credenti di altre religioni, disabili*<sup>10</sup>. "Fette sociali" che da sempre si tirano addosso etichette, discriminazioni e stereotipi. Fin qui niente di nuovo sotto il sole. Verrebbe da dire: è la solita moda di usare un neologismo più accattivante? Un prestito di lusso (come si usava classificare in linguistica parole che avevano un corrispondente in italiano) che semplicemente indica con una parola più moderna, nuova ed accattivante un concetto che esiste già e che è vecchio come il mondo?

L'impressione è che non sia proprio soltanto e banalmente così. Già nel vocabolario citato l'espressione è corredata del rinvio ad un libro della ricercatrice di Harvard Danah Boyd (*It's complicated. The Social Lives of Networked Teens*) il cui titolo fa riferimento a due cose precise: *the social lives* dei *networked teens*, ossia il mondo di internet e dei *teens*.

In uno speciale recentissimo dell'Enciclopedia Treccani online (di ottobre 2020) dal titolo *Discorsi d'odio: questi sconosciuti?*<sup>11</sup>, l'argomento è trattato in modo esaustivo e puntuale. Nel suo articolo Federico Faloppa (*L'hate speech, questo sconosciuto*)<sup>12</sup> sostiene, e giustamente, che del fenomeno sentiamo parlare in relazione alle tante notizie di cronaca relative ad episodi di «razzismo, omo-

---

<sup>9</sup> Vi sono attestazioni precedenti (1995, nella *Rivista critica del diritto privato*, vol. 13, p. 126; 1997, in «Iride: filosofia e discussione politica», vol. 10, p. 607; 1998, nella «Rivista internazionale dei diritti dell'uomo», vol. 11, p. 100; 1999, «Studi di letteratura e linguistica», voll. 9-10, p. 53), ma trattandosi di riviste con visualizzazione *snippet* è possibile (come avvisano gli studi su questo strumento) che ci siano errori nella datazione.

<sup>10</sup> Come confermato da tanti sondaggi ed inchieste in rete. Dalla ricerca di Vox in collaborazione con l'Università La Sapienza di Roma, principale bersaglio dell'odio via web sono le donne, vittime del 63% dei tweet negativi analizzati, seguite dagli omosessuali, 10,8%, dai migranti, 10%, e poi da diversamente abili (6,4%) ed ebrei (2,2%).

<sup>11</sup> Consultabile all'indirizzo [https://www.treccani.it/magazine/lingua\\_italiana/speciali/](https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/)

<sup>12</sup> Cfr. [https://www.treccani.it/magazine/lingua\\_italiana/speciali/Hate\\_speech/01\\_Faloppa.html](https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Hate_speech/01_Faloppa.html), consultato il 02/03/2021.

lesbo-transfobia, misoginia, antisemitismo, islamofobia», ma aggiunge significativamente: «ne sentiamo parlare ancor più spesso quando insulti, offese, minacce vengono arrecati – e ricevuti – a mezzo *social*».

Il passo successivo, per lo studioso, è proprio quello di interrogarsi sulla definizione di *hate speech*. Non che le definizioni manchino. Ma proprio forse per il motivo contrario. Ce ne sono troppe: «ma nessuna sembra apparire esaustiva, completa, rigorosa» (così Faloppa citando Andrew Sellars). Proprio di «inusitato grado di genericità e vaghezza» parla Raffaella Petrilli (all'interno dello stesso speciale)<sup>13</sup>, che dimostra come le definizioni in circolazione soffrano dei due limiti della circolarità (ossia l'errore di definire un concetto usando come definizione quello stesso concetto) e dell'empiricità (cioè quando la definizione corrisponde ad un elenco di casi concreti ed eterogenei): «si tratti poi di elenchi dei contenuti d'odio già registrati dalla cronaca o dalla storia; dei mezzi di comunicazione usati per la diffusione; o delle forme linguistiche ritenute incitamento all'odio».

Non si può non concordare con queste affermazioni; d'altronde l'elenco degli stessi tradimenti presenti negli articoli de *La Repubblica* elencati più su ne è un chiaro esempio, così come basta scorrere gli stessi articoli per convincersi dell'eterogeneità degli argomenti a cui l'*hate speech* è riferito (soltanto nei primi articoli: misoginia, antisemitismo, bullismo, omofobia, ecc.).

A tale proposito, un altro elemento da non sottovalutare è quello che Bello<sup>14</sup> chiama *intersezionalità*, ossia il fatto che l'odio non venga espresso a compartimenti stagni, ma che spesso tenda ad incrociare diverse categorie e motivazioni («Ti odio perché sei donna, perché sei nera, o perché sei una donna

---

<sup>13</sup> Raffaella Petrilli, *La strategia pubblica dell'odio*, consultabile all'indirizzo [https://www.treccani.it/magazine/lingua\\_italiana/speciali/Hate\\_speech/04\\_Petrilli.html](https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Hate_speech/04_Petrilli.html). Ma cfr. anche Antonella Besussi, *Hate speech. Una categoria inattendibile*, in «Biblioteca della libertà», 54, 2019, gennaio-aprile, n. 224, pp. 39-54 (consultabile all'indirizzo [https://www.centroinaudi.it/images/abook\\_file/03-BDL224\\_Besussi.pdf](https://www.centroinaudi.it/images/abook_file/03-BDL224_Besussi.pdf)) che parla di «vaghezza concettuale», di «concetto vago» anche in relazione alle necessità normative: «l'etichetta "odio" copre un'eterogenea varietà di discorsi ostili, dall'antipatia all'avversione, dal fastidio al biasimo, dal disgusto all'insulto. Originariamente identificato su basi razziali, religiose, etniche (le minoranze storicamente oppresse) lo status minoritario in nome del quale respingere H[ate] S[peech] si è progressivamente esteso a includere il genere, l'orientamento sessuale, l'età, lo stato civile, la capacità fisica, l'obesità. Eloquente appare la clausola cosiddetta "other forms", che compare in una risoluzione sia pure non vincolante del Consiglio di Europa del 1997: descrive H[ate] S[peech] come discorso in grado di produrre effetti di legittimazione, diffusione o promozione di odio razziale, xenofobia, antisemitismo o "altre forme di discriminazione o odio basate su intolleranza". Definizione "ultrainclusiva" al punto da promuovere una sorta di "neolingua", perché si può allargare a coprire un repertorio di caratteristiche a rischio di essere odiate pressoché illimitato» pp. 44-45.

<sup>14</sup> Barbara Giovanna Bello, *Il discorso d'odio (non) è (sempre) a compartimenti stagni*, consultabile all'indirizzo [https://www.treccani.it/magazine/lingua\\_italiana/speciali/Hate\\_speech/02\\_Bello.html](https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Hate_speech/02_Bello.html).

nera?» – si chiede provocatoriamente la studiosa, riprendendo gli studi pionieristici di Kimberle Crenshaw<sup>15</sup>).

Non si può non concordare con Faloppa<sup>16</sup> che nell'espressione «viziata comunista tedesca», che nel luglio 2019 Matteo Salvini era solito rivolgere a Carola Rackete, «l'efficacia dell'ingiuria sia data dalla somma dei tre elementi, le cui connotazioni negative si potenziano proprio in ragione della loro collocazione, stabilendo un legame tra le tre caratteristiche richiamate [...] che agli occhi del lettore – e delle migliaia di commentatori al post – rendono il bersaglio ancora più odioso». È come ricorrere al fuoco incrociato: per alcuni il post è condivisibile per motivi sociali, per altri per motivi politici, per altri ancora per motivi di nazionalità.

### Le parole dell'*hate speech* in italiano

Da questo punto di vista è centrale la domanda che Petrilli<sup>17</sup> si pone: l'*hate speech* ha una sua *forma, struttura linguistica*? O anche: è possibile riconoscere l'*hate speech* dalla sua forma linguistica? Anche l'argomento ha alle spalle una vasta bibliografia (si veda per un quadro generale ben delineato Faloppa 2020)<sup>18</sup>: l'assunto a cui si è giunti è che gli appellativi ingiuriosi (le cosiddette *hate words* o «parole per ferire», secondo l'etichetta di Tullio De Mauro<sup>19</sup>) «non sono che la punta dell'iceberg»<sup>20</sup>.

Su quest'ultimo argomento torneremo, ma ci soffermeremo prima sul densissimo articolo di De Mauro per mostrare quanto – in termini strettamente lessicali – il patrimonio linguistico dell'italiano sia ricco di espressioni che si prestano al linguaggio dell'odio, perché se è vero che «nell'odio le parole non sono tutto [...] anche l'odio non sa fare a meno delle parole»<sup>21</sup>. L'interesse della ricerca dello studioso (basata sul lemmario del GRADIT<sup>22</sup>) risiede non tanto nella catalogazione degli insulti volgari (le «male parole», legate ai consueti campi semantici – soprattutto quello sessuale –) e a designazioni insultanti di categorie deboli o tali ritenute (e come tali di solito stigmatizzate e oggetto di *political correctness*), che con un iperonimo potremmo chiamare “stereotipi”, ma anche di parole che non sono in sé volgari insulti, né tanto meno riconducibili a stereotipi

---

<sup>15</sup> Kimberle W. Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*, in «Stanford Law Review», 43, 1991, pp. 1241-1286.

<sup>16</sup> F. Faloppa, *L'hate speech*, cit.

<sup>17</sup> R. Petrilli, *La strategia*, cit.

<sup>18</sup> Federico Faloppa, #*Odio. Manuale di resistenza alla violenza delle parole*, UTET, Milano 2020, pp. 23-33.

<sup>19</sup> T. De Mauro, *Le parole per ferire*, cit.

<sup>20</sup> F. Faloppa, *L'hate speech*, cit.

<sup>21</sup> T. De Mauro, *Le parole per ferire*, cit.

<sup>22</sup> Tullio De Mauro (a cura di), *Grande Dizionario della lingua italiana*, UTET, Torino 2007.

di carattere etnico, sociale o sessuale, parole di valore prevalentemente *neutro*, ma che nell'uso effettivo (almeno in alcuni impieghi) si rivelano portatrici di messaggi d'odio<sup>23</sup>.

Mostriamo con qualche esempio quanto abbiamo appena affermato. Partiamo da un caso abbastanza neutro. In italiano se voglio dare dello stupido ad una persona ho almeno a disposizione un ventaglio di una sessantina di tessere lessicali. Posso ricorrere ad un etnico che rimanda ad uno stereotipo (*mammalucco*, dal nome di una milizia turca battuta da Napoleone; *mongolo* e *mongoloide*), oppure a parole che rimandano a diversità e disabilità fisiche, mentali o psichiche (*babbeo*, *babbaleo*, *babbalone*, *babbalucco*, *beota*, *bestione*, *cerebroleso*, *cretino* – con tutta la famiglia etimologica: *cretinismo*, *cretineria*, *cretinata*, *cretinaggine*, *cretinesco*, *rincretinarsi* –, *deficiente*, *ebete*, *handicappato*, *idiota*, *imbecille* – con i derivati *imbecillità*, *imbecillaggine*, *rimbecillirsi* –, *macrocefalo*, *microcefalo*, *minorato*, *ritardato*, *scemo*, *scemenza*, *scemata*, *sciocco*, *sciocchezza*, *stolido*, *stolidità*, *stolto*, *stoltezza*, *stupido*, *stupidità*, *stupidaggine*, *istupidirsi*, *testone*, *tonto*). Fuor di stereotipo, ci sono parole appartenenti a campi semantici “insospettabili”. Pensiamo alla flora (*bietolone*, *cetriolo*, *patata*, *peracotta*) e alla fauna (*bue*, *pollo*, *tordo*) e a parti del corpo umano (*cazzone*, *coglione*<sup>24</sup>, *minchione*; con i tanti derivati *coglionare*, *coglionata*, *coglionaggine*, *coglioneria*, *coglionella*).

Un paio di osservazioni. Dai dialetti ci vengono anche *ciula* (di area settentrionale, con il derivato *ciulare*) e *cottolengo* (dal piemontese, dal nome dell'ospedale intitolato a S. Giuseppe Cottolengo); ma pensiamo anche al salentino e diffusissimo *pampascione* deformazione di *lampascione*<sup>25</sup> (il nome di pianta, simile ad una piccola cipolla, diffusa nelle regioni mediterranee).

Tante parole del lessico specialistico della medicina e dell'antropologia indicanti diversità o disabilità psichiche hanno subito un processo di detecnizzazione entrando nel lessico comune: penso per esempio a *cretino*, *cretinismo*, *deficiente*, *idiota*, *imbecille*, *imbecillità*, *macrocefalo*, *microcefalo* usati a fine Ottocento per esempio da Cesare Lombroso<sup>26</sup>.

Se voglio offendere una donna<sup>27</sup> posso senz'altro ricorrere al campo semantico degli animali (e ce ne sono per tutti i gusti a seconda di quale *caratteristica* si voglia tirare in ballo, dalle attitudini sessuali, al mestiere, a tratti caratteriali: *cagna*, *civetta*, *falena*, *lucciola*, *oca*, *papera*, *vacca*, *vipera*) o a quello dei mestieri (*portiera* e *portinaia* ‘donna pettegola’, *attricetta*, *maestrina* ‘persona che ostenta

---

<sup>23</sup> Proprio di parole originariamente neutre che, grazie ad un uso voluto ed intenzionale, sono diventate offensive e/o discriminatorie parla Federico Faloppa, *Parole contro: la rappresentazione del diverso nella lingua italiana e nei dialetti*, Garzanti, Milano 2004.

<sup>24</sup> T. De Mauro, *Le parole per ferire*, cit.: «è forse il più diffuso insulto diretto».

<sup>25</sup> GRADIT indica questo significato figurato di *lampascione* marcandolo come fam.[iliare].

<sup>26</sup> Cfr. Debora de Fazio, *Cesare Lombroso e la lingua italiana. Psichiatria, etnologia, antropologia criminale nell'Italia di fine Ottocento*, Congedo, Galatina 2012.

<sup>27</sup> Ma si veda l'allucinante post della scrittrice Michela Murgia dell'agosto 2019 riportato in F. Faloppa, #Odio, cit.

l'adesione a pratiche religiose'. Ma un vero e proprio «addensamento di volgarità colpisce la prostituzione»<sup>28</sup>, con oltre 48 parole, alcune delle quali addirittura d'autore<sup>29</sup> (*adescatrice*, *androcchia* di area meridionale, *bagascia*, *bagasciona*, *baiadera*, *baldracca*, *baldraccona*, *battona*, *cocotte*, *cortigiana*, *cunnivendola*, *ditteride*, *donnaccia*, *etera*, il già citato *falena*, *horizontale*, *mantenuta*, *meretrice*, *puttana*, *jinetera* dallo spagnolo di Cuba, *lucciola*, *malafemmina*, *marchettara*, *mercenaria*, *mignotta*, *mondana*, *nottivaga*, *pandèmia*, *pantegana*, *paracula*, *passeggiatrice*, *picia* di area piemontese, *professionista*, *quadrantaria*, *quaglia* di area piemontese, *scaglia* di area centrosettentrionale, *sgonnellatrice*, *sgualdrina*, *taccheggiatrice*, *troia* – con gli alterati *troiaccia* e *troiona* –, *vacca* e *vaccona*, *vaiassa*, *zabbracca*, *zoccola* e *zocolona*).

A questa base lessicale vanno aggiunti altri elementi linguistici (slogan, metafore, implicature, presupposizioni, fallacie argomentative) «capaci di aggirare le censure, di sfuggire alle maglie sempre più strette degli algoritmi, di camuffare il discorso d'odio rendendolo meno esplicito» (non a caso di *odio velato* parlano Ferrini-Parris<sup>30</sup>). Perrilli<sup>31</sup> riesce però ad individuare una struttura ricorrente di tipo pragmatico, ossia che ci sia una ben precisa strategia discorsiva che riguarda il modo in cui il parlante *hater*<sup>32</sup> assegna (o meglio non assegna, anzi *toglie*) un ruolo discorsivo all' "odiato", relegandolo al di fuori della relazione di interlocuzione: «in sostanza, incitando alla "rottura" del normale rapporto dialogico con l'altro, respingendolo nella posizione del "muto"»<sup>33</sup>. Il procedimento indicato è perfettamente coerente con il profilo degli *haters*, che hanno tra i loro scopi quello di ridurre il "nemico" al silenzio.

### **L'hate speech: proposte operative**

Per concludere, partiamo anche dagli interessanti stimoli emersi nel già citato *Speciale* di Treccani. Come si può contrastare il dilagante fenomeno dell'*hate speech*? È senz'altro vero che lo Stato può attivare programmi di educazione

<sup>28</sup> T. De Mauro, *Le parole per ferire*, cit.

<sup>29</sup> Come *cunnivendola* (usato da Giorgio Manganelli), *ditteride* (derivato da *ditterio* 'mercato', usato da Carlo Dossi), *horizontale* (francesismo usato da Gabriele D'Annunzio, adattato poi in *orizzontale* da Ferdinando Martini), *quadrantaria* (usato da Gian Pietro Lucini), *sgonnellatrice* (usato da Paolo Valera), *taccheggiatrice* (usato da Alberto Savinio). Cfr. T. De Mauro, *Le parole per ferire*, cit.

<sup>30</sup> Caterina Ferrini, Orlando Paris, *I discorsi dell'odio. Razzismo e retoriche xenofobe sui social*, Carocci, Roma 2019.

<sup>31</sup> R. Petrilli, *La strategia*, cit.

<sup>32</sup> Per l'uso e la diffusione di questo anglicismo penetrato nella nostra lingua intorno al 2008, diffusosi dalla rete e poi registrato nei repertori lessicografici, cfr. Vera Gheno, *Le nuove frontiere dell'odio: gli hater in rete*, in «Italiano digitale» 7, 2018/4 (ottobre-dicembre), pp. 84-86. Si noti che il restringimento semantico, ossia 'di chi esercita il proprio odio nella rete e in particolare tramite i social media' è solo italiano.

<sup>33</sup> R. Petrilli, *La strategia*, cit.

civica, può avvalersi di rappresentanti dall'alto calibro morale, e «pur lasciando libero il discorso pubblico, dev[e] plasmare un ambiente inospitale all'*hate speech* e, di volta in volta, ribattere ai portatori d'odio» (così Fumagalli<sup>34</sup>). Certo, interventi di questo tipo richiedono una programmazione e quindi tempi lunghi e risorse, e forse non basterebbe del tutto. Intanto è importante costruire un terreno fitto e duraturo di *controparola*<sup>35</sup> che si possa insinuare con decisione nelle maglie dell'odio. Su un binario parallelo vanno collocate e incentivate le attività di *media education* (come sottolinea Alessandra Vitullo<sup>36</sup>) soprattutto nei confronti dei più giovani, il che significa, inevitabilmente anche il coinvolgimento delle famiglie e di un'altra importante agenzia educativa, la scuola: come sostiene Vera Gheno: «bisogna conoscere l'odio per poterlo gestire»<sup>37</sup>. D'altronde la necessità di usare con consapevolezza gli strumenti elettronici a nostra disposizione è un elemento centrale che emerge da più parti, si pensi al caso Boldrini in cui molti *haters* denunciati si sono dichiarati ignari della reale portata delle proprie azioni<sup>38</sup> e al report pubblicato dall'associazione *Parole O\_Stili* nel 2019 che mette in stretta correlazione il livello d'istruzione e l'età delle persone con la percezione che queste hanno della gravità dei discorsi d'odio online<sup>39</sup>.

Insomma, il connubio consapevolezza/conoscenza (ci aggiungo – da docente di Lettere, prima che di Linguistica italiana – quell'educazione alla comprensione

---

<sup>34</sup> Corrado Fumagalli, *Effetti e difetti della controparola*. L'articolo è consultabile all'indirizzo [https://www.treccani.it/magazine/lingua\\_italiana/speciali/Hate\\_speech/03\\_Fumagalli.html](https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Hate_speech/03_Fumagalli.html).

<sup>35</sup> C. Fumagalli, *Effetti e difetti*, cit. Di *contro-discorso* e della sua importanza per «dimostr[are] chiaramente l'infondatezza degli argomenti del discorso d'odio e la pericolosità delle sue conseguenze» si parla anche nella Relazione finale della Commissione "Jo Cox", p. 22; il testo è consultabile all'indirizzo [https://www.camera.it/application/xmanager/projects/leg17/attachments/uploadfile\\_commissione\\_intolleranza/files/000/000/001/RELAZIONE\\_FINALE.pdf](https://www.camera.it/application/xmanager/projects/leg17/attachments/uploadfile_commissione_intolleranza/files/000/000/001/RELAZIONE_FINALE.pdf).

<sup>36</sup> Alessandra Vitullo, *Educare onlife. Ridurre le diseguaglianze digitali per prevenire i discorsi d'odio*. L'articolo è consultabile all'indirizzo [https://www.treccani.it/magazine/lingua\\_italiana/speciali/Hate\\_speech/05\\_Vitullo.html](https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Hate_speech/05_Vitullo.html).

<sup>37</sup> Vera Gheno, *Se gli hater siamo (anche) noi: gli errori comuni su social e giornali*, in «Agenda digitale», 16 luglio 2020.

<sup>38</sup> Cfr. Flavio Alivernini, *La grande nemica. Il caso Boldrini*, People, 2019. Cfr. anche V. Gheno, *Le nuove frontiere*, cit., p. 85: «non di rado i famosi hater sono persone maldestre, che non hanno idea di quanto il loro atto sia visibile e pubblico. In sostanza, molti hater non sono "professionisti dell'odio", quanto piuttosto persone non abituate alle dinamiche dei social network». Di «uso responsabile di internet» parla anche la Relazione finale della Commissione "Jo Cox", cit., p. 22.

<sup>39</sup> A. Vitullo, *Educare onlife*, cit. Tra le persone intervistate sono quelle laureate le più allarmate, mentre chi non supera la licenza media percepisce minore violenza nelle comunicazioni; così come le generazioni più anziane mostrano maggiori segni di preoccupazione e sfiducia riguardo i toni aggressivi frequenti nelle conversazioni, a fronte di una scarsa percezione del fenomeno da parte dei giovani.

e alla decodificazione dei testi scritti che è di primaria importanza<sup>40</sup>) insieme a quello di sensibilizzazione/prevenzione (queste le parole usate nella Relazione finale della Commissione "Jo Cox"<sup>41</sup>) deve guidare le nostre scelte di domani; serve il contributo di tutti, nessuno escluso. Come conclude Faloppa, molto per fortuna si sta già facendo, ma molto resta ancora da fare. Iniziative come la pubblicazione di questi Atti vanno senz'altro in questa direzione e non si può pertanto non rivolgere un plauso agli organizzatori.

---

<sup>40</sup> Tullio De Mauro, *Storia linguistica dell'Italia repubblicana dal 1946 ai nostri giorni*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 102 richiama giustamente l'attenzione anche sull'«esigenza di sapersi orientare nel flusso di informazioni, enorme rispetto a ogni epoca passata».

<sup>41</sup> Cfr. Relazione finale della Commissione "Jo Cox", p. 16.





## **Le migrazioni e la crescita economica e le fallacie del nativismo**

Guglielmo Forges Davanzati

Questo saggio si propone di (i) dar conto delle contraddizioni della gestione dei flussi migratori da parte degli ultimi governi italiani, con particolare riferimento all'esecutivo in carica fra il 2018 e il 2019 (il c.d. "Conte 1"); (ii) soffermarsi sul c.d. nativismo e sul correlato sovranismo, mettendone in evidenza alcune fallacie. In particolare, ci si soffermerà sul tentativo, da parte delle forze politiche e degli economisti di orientamento 'sovranista' di mostrare come la questione migratoria si saldi con la proposta sovranista. In tal senso, appare opportuno tenere insieme i due aspetti e, con riferimento al secondo, trattare il tema dell'abbandono unilaterale dell'euro, come parte di una strategia più ampia di recupero della 'sovranità nazionale' mediante il recupero della sovranità monetaria e della superiorità dei nativi rispetto ai migranti.

### **1 – Le fallacie del nativismo**

La formazione di un Governo a trazione leghista in Italia, nel 2018, ha acceso i riflettori sulla questione in Italia, riproponendo un dibattito che si trascina da anni fra 'buonisti' – favorevoli all'accoglienza – e 'realisti' – contrari per (discutibili) ragioni economiche e per la tutela delle ragioni del nativismo.

Occorre chiarire che la politica dei respingimenti messa in atto dal Governo "Conte 1", con maggiore accelerazione e pericolose derive razziste rispetto ai precedenti, è miope e per molti aspetti contraddittoria.

È miope dal momento che non tiene conto dell'inevitabilità di spostamenti di masse di popolazione dal Sud al Nord del pianeta: inevitabilità che deriva fondamentalmente da processi di crescente impoverimento delle periferie e crescente relativo arricchimento dei Paesi ricchi. Questi processi dipendono fondamentalmente dal modo in cui si sono storicamente determinati e ancora si determinano i rapporti fra centro e periferie e, in particolare, dal fatto che le imprese collocate nelle aree economicamente più forti hanno necessità di individuare mercati di sbocco delle loro merci (in eccedenza rispetto alle capacità di consumo dei residenti in quelle aree) per mantenere elevati i loro margini di profitto. Fenomeni di colonizzazione avvengono anche attraverso l'erogazione di 'aiuti', che tali non sono, per definizione, in quanto comportano il pagamento di interessi per chi li riceve. E che contribuiscono, contrariamente alle intenzioni (reali o dichiarate) di chi li eroga, a bloccare la crescita dei Paesi poveri: ciò a

ragione del fatto che i trasferimenti monetari finiscono alle classi dirigenti di quei Paesi che, nella gran parte dei casi, li usano per consumi opulenti, imitando gli stili di vita delle classi agiate dei Paesi ricchi.

La politica dei respingimenti è anche contraddittoria, dal momento che comporta costi a carico delle finanze pubbliche, che potrebbero essere ridotti nel caso si adottasse una politica di accoglienza. Si calcola, a riguardo, che le spese per il controllo dei flussi di migranti in arrivo sono passate dai 920 milioni del 2012 a oltre 4 miliardi del 2018, pure a fronte di una riduzione degli arrivi: dal gennaio 2019 a oggi sono arrivati in Italia solo 2500 migranti a fronte dei 12.500 arrivi in Spagna. Questi costi gravano, in ultima analisi, sui contribuenti italiani, così che dovrebbe essere chiaro che quanto più lo Stato italiano si impegna per provare ad arrestare i flussi di immigrati in arrivo sulle nostre coste, tanto più i cittadini italiani pagano.

I costi dei respingimenti sono elevati anche in termini di uso alternativo che essi potrebbero avere. Ci si riferisce, in particolare, ai vantaggi dell'accoglienza e, dunque, agli effetti che l'integrazione dei migranti produce sulla crescita economica. Vantaggi riconducibili a:

- Maggiori contributi alla spesa previdenziale (anche a ragione del fatto che si tratta di individui che beneficiano relativamente meno dei nativi dei servizi di Welfare) e dunque sostenibilità del sistema pensionistico;
- Attivazione di investimenti, considerando l'elevata e crescente numerosità di imprese gestite da immigrati;
- Maggiore domanda interna, per effetto della maggiore propensione al consumo degli immigrati, la gran parte dei quali è nella coorte d'età 25-35 anni (ovvero nella coorte d'età che, in media, consuma relativamente più di quanto consumano individui e famiglie più anziane)
- Maggiore produttività, dal momento che individui giovani, per effetto della loro maggiore forza fisica (fattore che conta per alcune mansioni) e per effetto della minore obsolescenza delle loro competenze (fattore che conta per i segmenti del mercato del lavoro nei quali la domanda di lavoro espressa dalle imprese è rivolta a individui con elevata dotazione di capitale umano). In sostanza, gli immigrati contribuiscono in modo rilevante a frenare l'invecchiamento della popolazione italiana.

Pur a fronte di queste evidenze, la tesi oggi dominante è che gli immigrati fanno concorrenza ai nativi nel mercato del lavoro. Ciò può essere vero per alcuni segmenti del mercato del lavoro, laddove si richiedono basse qualifiche, dal momento che molti immigrati o non hanno titoli di studio elevati o i titoli di studio conseguiti nei Paesi d'origine non vengono riconosciuti in Italia.

C'è poi da considerare che l'Italia è un Paese esportatore netto di manodopera altamente qualificata. E a fronte dei danni per la nostra economia che producono

i flussi migratori di giovani con elevato titolo di studio (trasferimento all'estero di potenziale produttivo, trasferimento all'estero di consumi, trasferimento di redditi monetari dalle famiglie d'origine ai giovani emigrati), nessun intervento pubblico ha fin qui bloccato l'emorragia e neppure si è individuata una misura per bloccarla.

In sostanza, la politica migratoria di questo Governo non solo non risolve ma contribuisce a generare due problemi: limita gli ingressi in Italia di individui che potrebbero contribuire alla crescita economica del Paese e non frena l'emorragia di giovani che lasciano il Paese e che contribuisce a ridurre il potenziale di crescita dell'economia italiana.

## 2 – Nativismo e sovranismo

Come accennato in sede introduttiva, la questione migratoria viene collegata, dai cosiddetti sovranisti, al nativismo e al sovranismo<sup>1</sup>. Qui di seguito, si analizzeranno separatamente i due aspetti.

Proliferano, in questi anni, studi – più o meno 'scientifici' – sui costi e i benefici che l'economia italiana trarrebbe dall'abbandono della moneta comune europea, così come le più svariate proposte di 'riforma' dell'attuale assetto istituzionale dell'UME. La gran parte di questi si sofferma su esercizi previsionali, valutando costi e benefici dell'*exit*. Si tratta, ad avviso di chi scrive, e per le ragioni esposte *supra*, di esercizi che, sul piano della teoria economica, risultano fundamentalmente irrilevanti (cfr. Forges Davanzati, 2017). (<http://www.primeconomics.org/articles/italy-the-irrelevance-of-economic-theory-for-leaving-the-euro>).

I principali argomenti a favore dell'abbandono dell'euro si possono così riassumere.

1) L'abbandono della moneta unica consentirebbe di svalutare la nuova lira (o la nuova lira si svaluterebbe automaticamente per effetto dell'*exit*), con effetti positivi sulle esportazioni, per conseguenza sull'occupazione e sul tasso di crescita. La svalutazione – si sostiene – potrebbe anche manifestarsi in modo spontaneo, come adeguamento del valore della nuova lira a un tasso di cambio 'normale' con l'euro. Viene argomentato, a riguardo, che le politiche messe in atto negli anni novanta (in particolare, le manovre fiscali restrittive dei governi Amato e Ciampi e la rivalutazione della lira) sarebbero state funzionali all'adozione della moneta unica, con un tasso di cambio lira-marco sopravvalutato. Ciò avrebbe determinato un calo delle esportazioni, dunque della domanda aggregata e del tasso di crescita. La prescrizione di *policy* che

---

<sup>1</sup> Per un approfondimento, si rinvia a A. Boitani, A. e R. Hamaui, *Scusi prof. Cos'è il populismo*, Vita e Pensiero, 2019.

viene derivata è tornare alla valuta nazionale per consentire la libera fluttuazione del tasso di cambio e la sua svalutazione.

Si tratta di un argomento che si presta a una duplice obiezione. In primo luogo, la svalutazione comporta un aumento dei prezzi dei prodotti importati, con conseguente riduzione dei salari reali. A meno di non immaginare un ritorno all'indicizzazione dei salari, ciò produrrebbe un effetto redistributivo a danno dei lavoratori. In tal senso, non è affatto da escludere l'ipotesi che l'*exit* produca un ulteriore peggioramento della distribuzione dei redditi. In secondo luogo, la svalutazione non ha (come non ha avuto, negli anni nei quali è stata realizzata) effetti uniformi su scala nazionale, dal momento che reca vantaggi alle aree nelle quali sono localizzate le imprese esportatrici, potendo accentuare i divari regionali. E ancora, e soprattutto, la politica delle svalutazioni competitive consente (e ha consentito) alle imprese italiane di competere riducendo i costi, disincentivando, per questa via, le innovazioni e contribuendo a ridurre il tasso di crescita della produttività del lavoro; già il più basso in Italia rispetto alla media dell'Eurozona. A ciò si può aggiungere che le politiche di moderazione salariale messe in atto in Italia (come politiche sostitutive delle svalutazioni competitive), anche quando hanno prodotto avanzi del saldo delle partite correnti, non si sono tradotte in aumenti dell'occupazione.

2) Per necessità *logica*, si sostiene, la moneta unica comporta l'adozione di politiche di austerità. Si potrebbe per contro sostenere che il principale (ovviamente non unico) *vulnus* dell'unificazione monetaria risiede nell'impossibilità di monetizzare il debito. Ma anche in questo caso si è trattato di una scelta propriamente *politica*, in quanto tale modificabile, con l'ovvia condizione che vi siano rapporti di forza tali da renderne possibile il superamento. Ed è una scelta almeno parzialmente (e temporaneamente) superata dal *quantitative easing*, che peraltro mostra che, quando conveniente, sono innanzitutto le élites a 'disobbedire' ai Trattati.

Si potrebbe anche aggiungere il *vulnus* dell'inesistenza sostanziale di una politica fiscale comune. E tuttavia, ritenere che l'Italia fuori dall'Unione Monetaria europea adotti politiche fiscali espansive significa di fatto tacere sulla natura di classe delle scelte di politica economica. Ciò in relazione agli attuali rapporti di forza fra capitale e lavoro, che determineranno *se e come* eventuali politiche fiscali espansive post-euro si faranno. Un passo falso in tal senso è ritenere, da parte dei sostenitori dell'opportunità di abbandonare l'euro, che solo in questo modo si potrà recuperare sovranità monetaria. Peraltro, una sovranità monetaria alla quale il nostro Paese ha rinunciato dal lontano 1981, anno nel quale si sancì il "divorzio" fra Tesoro e Banca d'Italia.

Occorre chiarire che il c.d. declino italiano data ben prima dell'ingresso nell'UME ed è sostanzialmente imputabile all'assenza di politiche industriali e, dunque, al continuo declino del tasso di crescita della produttività del lavoro

almeno a partire dall'inizio degli anni novanta. La retorica del "piccolo è bello" ha giocato un ruolo rilevante nel preservare il 'nanismo' imprenditoriale italiano, che è il primo fattore che spiega la scarsa propensione all'innovazione delle nostre imprese.

3) È necessario attrezzarsi per la messa in discussione del libero scambio all'interno dell'eurozona. Qui si pongono due rilievi critici. In primo luogo, la struttura produttiva italiana è composta prevalentemente da imprese di piccole dimensioni, poco innovative, poco orientate alle esportazioni (soprattutto nel Mezzogiorno), collocate in settori produttivi maturi: agroalimentare, turismo, beni di lusso, con un residuo comparto di macchinari, chimica e farmaceutica. In sostanza, pare di capire che questa tesi non tenga conto del fatto che i problemi dell'economia italiana prima ancora di essere problemi di finanza pubblica sono problemi che attengono alla fragilità della nostra struttura industriale, e che derivano, in ultima analisi, da scelte politiche che risalgono a una stagione precedente l'adozione della moneta unica: *in primis*, la rinuncia all'attuazione di politiche industriali. A ciò si può aggiungere che l'eventuale attuazione di misure protezionistiche indebolirebbe ulteriormente il già fragile settore produttivo italiano, che già stenta a integrarsi nelle "catene del valore" dell'Eurozona. In secondo luogo, il capitale tedesco non ha molto da perdere dall'adozione di misure protezionistiche in una nuova Europa delle piccole patrie, in quanto una quota consistente delle esportazioni tedesche è già indirizzata altrove: le esportazioni tedesche intra-UE, infatti, si sono ridotte negli ultimi anni, a vantaggio di altre aree, Cina *in primis*. Stando così le cose, si può ragionevolmente ritenere che la sopravvivenza dell'Unione dipende, in larga misura, dalla capacità dell'industria tedesca di accrescere ulteriormente la propria quota di esportazioni in Paesi extra-UE, e che è semmai la Germania, non l'Italia, a poter ottenere i maggiori vantaggi dall'abbandono dell'euro (Bellofiore, 2019; Forges Davanzati, 2019). Peraltro, la recessione in atto in Germania potrebbe accentuare i problemi, in considerazioni delle ripercussioni che potrebbe avere sull'economia italiana e, in particolare, su quella frazione del capitale italiano che è legata, nella c.d. catene globali del valore, al capitale tedesco tramite rapporti di subfornitura. La riduzione degli ordinativi avrebbe infatti come conseguenza la contrazione dei margini di profitto delle nostre imprese e, come ulteriore corollario, la caduta degli investimenti e dell'occupazione.

I sostenitori della convenienza dell'uscita dall'euro riconoscono che il ritorno alla lira genererebbe un significativo aumento dei tassi di interesse sui titoli di Stato. A riguardo, si può ricordare che i tassi di interesse sui titoli del debito pubblico si sono ridotti a seguito dell'adozione della moneta unica. Lo *spread* fra titoli di stato italiani e tedeschi, a fine anni novanta, era in media intorno ai 500 punti, raggiungendo il massimo storico (575 punti sui titoli a breve scadenza) nel 2012, per poi ridursi costantemente (grazie alla "protezione" della BCE).

Non pare dunque azzardato concludere che l'effettivo o presunto obiettivo dell'abbandono unilaterale dell'euro, obiettivo in qualche modo obbligato se si intende crescere esportando, è la riduzione dei salari reali, come conseguenza dell'aumento dell'inflazione importata. Si rinviene qui una saldatura con la dottrina nativista: la caduta dei salari e dell'occupazione non potrebbe avere infatti altro esito se non l'accentuazione della competizione fra italiani e lavoratori immigrati, secondo la logica del *divide and rule* e dei c.d. conflitti orizzontali nel mercato del lavoro. D'altra parte, come è stato rilevato (Capussela, 2019, p.362), "l'Italia è attualmente intrappolata in un equilibrio a basse competenze [*low-skill equilibrium*] – una situazione nella quale alla bassa offerta di competenze si accompagna bassa domanda da parte delle imprese".

### **3.1 – La vera natura della crisi economica italiana (e della deriva xenofoba)**

Contro la *vulgata* sovranista, verrà mostrato, a seguire, che le cause del ridotto tasso di crescita dell'economia italiana vanno ricercate altrove.

In particolare, va rilevato che L'Italia non cresce perché continua a ridursi la produttività del lavoro, in una spirale che dura da oltre venti anni e che segnala valori della produttività quasi costantemente inferiori alla media europea nel periodo considerato.

La bassa crescita della produttività del lavoro è imputabile a due fattori: il calo degli investimenti pubblici e privati e la continua riduzione della quota dei salari sul Pil. Proviamo a capire perché ciò è accaduto, a partire da alcune considerazioni sulla storia recente della nostra economia.

Terminato il 'miracolo economico' degli anni cinquanta-sessanta e dunque la stagione di una crescita trainata dalle esportazioni, negli anni settanta si registra un imponente ciclo di lotte operaie. Aumentano gli scioperi, diminuiscono le ore lavorate, aumentano i salari monetari, con conseguente inflazione conflittuale e peggioramento del saldo delle partite correnti. Le imprese del 'triangolo industriale', nel tentativo di contenere la conflittualità operaia e recuperare competitività di prezzo, avviano processi di decentramento produttivo, spostando la produzione in unità di piccole dimensioni inizialmente nel Nord Est. Si indebolisce, per conseguenza, il potere contrattuale delle organizzazioni sindacali e l'inflazione – che negli anni precedenti era estremamente alta anche per il doppio shock petrolifero del 1973 e del 1979 – comincia a essere ridotta. Dopo il picco raggiunto nel 1982 (14.7%), per tutti gli anni ottanta il tasso di inflazione continua a scendere, arrivando al 4.7% del 1987. Ciò è imputabile, da un lato, alla fine della stagione del conflitto dentro e fuori la fabbrica, e dunque all'avvio di una fase di moderazione salariale, dall'altro, all'aumento dei tassi di interesse finalizzato ad attirare capitali speculativi per riequilibrare la bilancia

dei pagamenti. L'aumento dei tassi di interesse ha però effetti di segno negativo sulla dinamica degli investimenti privati, non compensati da significativi aumenti degli investimenti pubblici. Negli anni ottanta, l'aumento della spesa pubblica è prevalentemente dovuta a un aumento della spesa corrente (che passa dal 35% del 1980 al 45% in rapporto al Pil del 1990), finalizzata a neutralizzare – definitivamente – i residui di conflittualità ereditati dal decennio precedente. L'ingresso nello SME nel 1979 – sistema di cambi fissi con banda di oscillazione fissata al 6% – introduce ulteriori rigidità per le imprese, dal momento che rende difficili svalutazioni competitive. Si fa strada la necessità di dotarsi di un 'vincolo esterno', assunto necessario per avviare una stagione di riforme nel segno della 'modernizzazione' e soprattutto di tenere sotto controllo i conti pubblici<sup>2</sup>. Il 1992 segna un anno di svolta. Le imprese italiane continuano a perdere quote di mercato nel commercio estero, a causa di una pressione competitiva sempre più globale, ed esauritosi ormai definitivamente il conflitto sociale, occorre ripristinare le condizioni affinché le imprese italiane recuperino competitività. In un contesto peraltro segnato da attacchi speculativi al nostro debito pubblico. Si sceglie la linea delle politiche "lacrime e sangue", ovvero misure fiscali fortemente restrittive, ufficialmente finalizzate a ridurre il debito pubblico, di fatto funzionali a comprimere la domanda interna, con conseguente riduzione delle importazioni. Il potere contrattuale dei lavoratori si riduce come conseguenza dell'aumento del tasso di disoccupazione per l'intero periodo che va dal 1992 all'inizio degli anni duemila, comportando compressione dei salari.

L'arrivo della crisi del 2008 fa deflagrare tutti i problemi sedimentatisi nei decenni precedenti e si innesta su una struttura produttiva divenuta progressivamente sempre più fragile e caratterizzata da piccole dimensioni aziendali, forte dipendenza dal credito bancario, specializzazione in settori tecnologicamente maturi (turismo, agroalimentare, beni di lusso).

In estrema sintesi, si può comprendere la storia recente dell'economia italiana come la storia dei tentativi di accrescere la competitività di prezzo delle nostre imprese, attraverso manovre fiscali, politiche monetarie e accordi di cambio che hanno sistematicamente posto le nostre imprese nella condizione di competere riducendo i salari.

Negli anni più recenti, nessun Governo ha provato a invertire la rotta, ovvero a rendere il nostro sistema produttivo più forte e più competitivo su scala internazionale attraverso investimenti in innovazione. Per contro, la spesa pubblica in ricerca e sviluppo è stata drammaticamente ridotta (e la spesa privata ha assunto dimensioni irrisorie). Ciò è probabilmente da imputare all'estrema difficoltà di recuperare il terreno perso (è difficile re-industrializzare un Paese

---

<sup>2</sup> Vincolo esterno la cui necessità fu teorizzata, fra gli altri, da Guido Carli, Carlo Azeglio Ciampi e Beniamino Andreatta, per i quali l'Italia sarebbe stata capace di rispettare una rigida disciplina nella gestione della finanza pubblica solo se questa fosse stata imposta da un attore esterno, in particolare da Istituzioni europee.



dopo decenni di politiche di de-industrializzazione), alla convinzione che l'Italia possa crescere in virtù della presunta eccellenza del 'piccolo è bello' e delle sue produzioni artigianali, alla scorciatoia politica di rinunciare a interventi sulla struttura produttiva con investimenti pubblici in ricerca e infrastrutture materiale e immateriali (il cui effetto si vedrebbe nel lungo periodo), aumentando la spesa corrente per l'acquisizione di consenso.

Si arriva al 2018. Il cosiddetto Governo del cambiamento fa propria la convinzione che questi problemi dipendano dai vincoli europei, sulla scia di una ormai decennale elaborazione teorica per la quale le condizioni materiali di vita dei cittadini italiani migliorerebbero se si potesse fare a meno dell'euro. Si tratta di una tesi errata e che non coglie la reale portata del problema (economico e politico). Come recentemente ricordato da Mario Draghi, le svalutazioni della lira (7 casi dal 1979 al 1992) si sono sempre accompagnate a cali di produttività, per effetto della possibilità accordata alle imprese di competere con un cambio favorevole rinunciando a innovare<sup>3</sup>. A ciò si può aggiungere il fatto che, poiché soprattutto negli ultimi decenni le imprese italiane esportatrici sono localizzate prevalentemente a Nord, le svalutazioni della lira hanno di norma prodotto un ampliamento dei divari regionali.

Sebbene errata o comunque fortemente opinabile, questa tesi è alla base della lunga contrattazione con le Istituzioni europee per l'aumento del rapporto deficit/Pil, che dovrebbe portare (nelle intenzioni del Governo) a una radicale revisione dei Trattati europei, se non all'abbandono unilaterale dell'euro da parte dell'Italia<sup>4</sup>.

I sondaggi disponibili – confidando nella loro attendibilità – ci dicono che la gran parte degli italiani è contraria all'abbandono unilaterale dell'euro. Ma, a fronte di ciò, vi è un diffuso consenso sulla manovra, anche da parte di intellettuali fino a poco tempo fa vicini alla sinistra. Un consenso che riguarda anche economisti che si definiscono keynesiani e che la interpretano come radicale inversione rispetto alle misure di austerità fin qui attuate. Si tratta di un'illusione ottica, dal momento che la manovra risente essenzialmente degli interessi della vera base elettorale della Lega (la piccola impresa del Nord), che vanno nella direzione di aumentare il deficit prevalentemente attraverso detassazioni – via flat tax – e di ampliare il mercato interno attraverso trasferimenti monetari – via reddito di cittadinanza. In tal senso, la manovra non

---

<sup>3</sup> Si può discutere il fatto che vi sia un inequivocabile nesso di causa-effetto fra svalutazioni e cali di produttività, ma l'evidenza empirica sembra darne una prova sufficiente almeno per il secondo periodo considerato, ovvero fra fine anni ottanta e inizio degli anni novanta.

<sup>4</sup> Sembrano emergere, a riguardo, alcune affinità fra ciò che successe a fine ottocento fra l'Italia e l'Unione latina (un esperimento embrionale di unificazione monetaria), allorché l'Italia riuscì, nel 1878, a ottenere la coniazione di monete d'argento – ciò che oggi sarebbe la riappropriazione della sovranità monetaria – per poi intrattenere un braccio di ferro con la Francia che terminò con il successivo divieto di emissione di moneta argentea. Fuori dai tecnicismi, l'Italia ne uscì sostanzialmente sconfitta e tacciata di “atti inconsulti”.

può dirsi keynesiana, almeno nel senso che una politica economica propriamente keynesiana prevede incrementi di spesa innanzitutto per investimenti pubblici con finalità redistributive. La Legge di stabilità introduce, per contro, elementi che vanno nella direzione di aumentare le diseguaglianze.

In tal senso, non è il segno della manovra (espansivo) a destare preoccupazione in Europa, ma il tentativo di questo Governo di ribaltare la logica che guida le politiche dell'eurozona e che corrispondono agli interessi delle grandi imprese con elevata propensione alle esportazioni: creare cioè le condizioni per favorire la crescita aumentando le vendite all'estero – attraverso moderazione salariale e compressione dei prezzi – e riducendo le importazioni – attraverso riduzioni di spesa pubblica. In altri termini, la fondamentale incompatibilità fra Governo e istituzioni europee sta nel fatto che il Governo mira a espandere la domanda interna per far recuperare margini di profitto a imprese italiane che non riuscirebbero a recuperarli tramite esportazioni, mentre le Istituzioni europee fanno propria una linea di politica economica finalizzata alla crescita per il tramite dell'aumento delle esportazioni nette. Si è quindi in presenza di un tipico conflitto inter-capitalistico, fra grande e piccola impresa, fra impresa esportatrice e impresa che opera sul mercato interno sul quale si basa il fragile equilibrio politico interno e l'ancor più fragile equilibrio nelle trattative fra il Governo e le Istituzioni europee.

Questo schema teorico viene saldato al tema del nativismo. Il fondamentale nesso, sebbene non unico, che viene istituito riguarda l'ovvia considerazione – ovvia per chi la sostiene – stando alla quale il ritorno alla valuta nazionale, imponendo qualche forma di protezionismo (a 'sinistra' declinato come controllo dei movimenti internazionali di capitale), impone anche forme di protezione delle frontiere (quanto sostenuto dalla destra politica ed economica) che proteggano i nativi dalla concorrenza – più presunta e propagandata che effettiva – degli immigrati.

### Riferimenti bibliografici

- A. Boitani, A. e R. Hamaui, R. Scusi prof. *Cos'è il populismo*, Vita e Pensiero, 2019.  
R. Bellofiore, *L'euro dopo venti anni. Riforma cercasi disperatamente*, "L'Indro", gennaio 2019.  
A. Capussella, *Declino. Una storia italiana*. Luiss, Roma 2019.  
G. Forges Davanzati *Italy: The (ir)relevance of economic theory for leaving the euro*, «Prime economics», 4 October 2017.  
G. Forges Davanzati, *I vent'anni dell'euro, Un bilancio*. «Micromega», gennaio 2019.



## Razzismo senza razza: manipolazione dell'Alterità ed esclusione nel mondo greco

Flavia Frisone

Il mio contributo a queste Giornate di studio sul razzismo – momento di riflessione nato per impulso dell'amico e collega Fabio Ciracì a cui sono stata lieta di aderire – muove dal campo in cui svolgo la mia attività di ricerca e di docenza, la storia della società greca antica.

Il mondo sempre attraente e apparentemente familiare de "gli antichi Greci", che di frequente tendiamo a considerare una sorta di "buon fratello maggiore", specie in campo politico, in realtà ci fa confrontare con una società i cui presupposti e valori sono spesso molto, molto lontani dai nostri: una distanza che va ben al di là dello spazio di millenni che ci separa dalla Grecia antica e che va tenuta presente e compresa.

Proprio per quel che concerne il nostro tema, ad esempio, da un lato possiamo dare per assodato che il concetto di razza, in senso proprio, genetico, sia totalmente assente per i Greci. E questo per i limiti di sviluppo delle conoscenze scientifiche. Si pensi, per fare soltanto un esempio, alla descrizione che Erodoto fa delle popolazioni che vivono a Sud-Est degli estremi confini dell'impero persiano, per lui "Indiani" - nel senso che abitano le regioni oltre il fiume Indo - ma di pelle nera: «Questi Indiani...hanno tutti lo stesso colore della pelle, simile a quello degli Etiopi<sup>1</sup>. Il loro seme...non è bianco come negli altri uomini, ma nero come la loro pelle; anche gli Etiopi hanno uno sperma simile»<sup>2</sup>.

Eppure, d'altro canto, le "manifestazioni del razzismo" così come le intendiamo noi oggi – nel senso di espressioni pregiudiziali, ideologiche, violente di prevaricazione verso chi si considera diverso – non solo esistono ma trovano nella cultura greca, sotto molti aspetti, un fondamento e un archetipo, proprio a misura dell'importanza che essa ha avuto per lo sviluppo della società e del pensiero occidentale<sup>3</sup>.

Proprio per questo, io credo, osservare le forme e lo sviluppo di questo "razzismo senza razza" ci aiuta a mettere a fuoco, senza veli, i meccanismi dell'esclusione e della sopraffazione, la loro arbitrarietà e strumentalità, nonché

---

<sup>1</sup> Erodoto, *Storie*, III, 101. *Aithiopes*, lett. "facce bruciate", era il nome che fin da Omero (*Il.* I 423; *all.*) veniva attribuito ai popoli di pelle nera che si pensava abitassero nelle zone meridionali del mondo abitato, in particolare nelle regioni dell'Africa (*Libye* per i Greci) oltre l'Egitto.

<sup>2</sup> Va detto che questa credenza è criticata e confutata da Aristotele, *Historia animalium*, 523 a 18; *de generatione animalium*, 736 a 19.

<sup>3</sup> B. H. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 2004.

la convenzionalità degli argomenti di cui da millenni esse si servono. Occorrerà muoversi in direzione opposta a quella dello scivolamento semantico e della manipolazione ideologica a cui - come ci ha mostrato la relazione del prof. Massimilla - è stato sottoposto, fra Ottocento e primo Novecento il termine cultura (o culture) in formulazione funzionale al razzismo. Nel nostro caso si vedrà come, data la varietà antropologica, è la valorizzazione della differenza che diviene l'elemento-operatore grazie al quale definire e qualificare la diversità e quindi stabilire una gerarchia di valore fra gli uomini.

## 1. La varietà mirabolante dell'umano

Addentrando in questa sorta di viaggio a ritroso alle radici della discriminazione, dobbiamo tener conto di alcune peculiarità che distinguono un contesto storico e culturale come quello greco dal nostro. Per la cultura greca, come in tutto il mondo antico, l'uguaglianza degli esseri umani fra loro non è un dato acquisito, anzi, gli uomini sono istituzionalmente considerati di diverso "valore" - ed esistono esseri umani che non ne hanno alcuno: gli schiavi, ad esempio - e per certi versi marcare le differenze, stabilire gerarchie fra tipologie umane significava dare "ordine" - buon ordine - alla società.

Occorre dunque distinguere la conoscenza della diversità, da un lato, e la qualificazione o discriminazione delle diversità a confronto, dall'altro.

Quanto alla prima, per quella greca - come per nessun'altra cultura antica della quale abbiamo conoscenza - il riconoscimento della diversità degli esseri umani, e soprattutto della straordinaria varietà delle società e dei costumi cui essi danno vita, diventa curiosità, stimolo intellettuale. Da ciò si sviluppa l'indagine, la conoscenza, il racconto del diverso e del lontano: infatti è dai Greci che nasce l'etnografia!<sup>4</sup>

Già con le prime testimonianze storiche, i poemi omerici e l'*epos* arcaico, che risalgono al periodo fra il secolo VIII e il VI a.C., emergono tracce dell'osservazione di differenze fisiognomiche tali da lasciar pensare che nella cultura greca, fin dall'epoca più antica, ci sia consapevolezza di differenti fenotipi umani<sup>5</sup>.

Solo per citare gli esempi più noti, il passo dell'*Iliade* (3, 3-7) in cui si parla di Pigmei e quello dell'*Odissea* (19, 246-7) in cui Euribante, araldo di Odisseo, è detto

---

<sup>4</sup> J. E. Skinner. *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*. Oxford University Press, Oxford 2012.

<sup>5</sup> Fonti raccolte da M.; *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1988, pp. 36 e sgg.

di pelle nera, di spalle strette e capelli ricci - cosa che fin dall'antichità ha fatto ritenere che fosse un individuo dalle caratteristiche somatiche africane - evocano l'idea di caratteri esotici peculiari di genti lontane.

Siamo nella stagione in cui il mito, che racconta le storie remote di dei e dee, eroi ed eroine, mostri e miracoli e le dispone in uno spazio "culturale" prima ancora che geografico, elabora e "addomestica" l'esistenza di realtà lontane e diverse. La cornice narrativa in cui ciò avviene è l'idea del viaggio, anzi, di un "circuito" (*periodos*) lungo i limiti della terra abitata: il primissimo "giro del mondo" che conosciamo viene descritto da un rapsodo del VII secolo a.C., forse lo stesso poeta Esiodo (a cui è attribuito il frammento 150 Merkelbach-West.).

Questi immagina un volo, quello dei figli di Borea (il vento del Nord) che, lasciata la nave Argo alla sua rotta verso l'Oriente e il vello d'oro, si danno all'inseguimento delle Arpie, mostri alati, e percorrono dall'alto i limiti meridionali e settentrionali del mondo per rientrare infine nello spazio mediterraneo, sorvolando il monte di Atlante e la Sicilia. I versi, sfrangiati e lacunosi come l'antico papiro che ce li ha restituiti, indicano le regioni su cui passa questo inseguimento attraverso un elenco dei popoli strani e diversi che occupano quelle terre remote: a sud i *Melani* (Neri), gli *Etiopi* (Facce Bruciate), i *Katoudaioi* (Sotterranei), i Pigmei; gli Sciti, gli *Iperborei* (quelli che vivono al di là del vento del nord) a settentrione<sup>6</sup>.

Ci sono dunque uomini con le apparenze mediterranee degli Elleni o dei *Phoinikes*, "i Rossi" loro vicini orientali, oppure del tutto differenti, come i neri Etiopi col naso camuso o i Traci rossi di capelli e con gli occhi blu, caratteri fisiognomici agli antipodi di cui fa menzione il poeta-filosofo Senofane (fr. 11 B 16 D.-K): ma tutti esseri "che mangiano pane", cioè vivono del frutto del loro lavoro, e "parlano parola", spiegandosi e comprendendosi gli uni gli altri all'interno di comunità e gruppi.

Ognuno s'inscrive in una genealogia familiare, appartiene ad una comunità insediata su un territorio, sperimenta pratiche di contatto: la guerra, la razzia, lo scambio di doni, l'ospitalità, pratica codificata che è un dovere per tutti, e diventa quasi un criterio di "umanità" distinta dalla ferinità e selvatichezza di chi non accoglie lo straniero<sup>7</sup>.

Associando l'idea di diversità e quella di lontananza, l'orizzonte culturale "omerico", distingue gli uomini perché sono *alloi* (diversi), *allodapoi* o *teledapoi* (forestieri, provenienti da luoghi lontani), *allothrooi* (parlanti lingue differenti), *xenoi* (stranieri, o ospiti): un lessico composito che si articola tutto intorno all'idea

---

<sup>6</sup> *Fragmenta Hesiodica* ediderunt R. Merkelbach, et M.L. West, Oxford 1967, fr.150 (P. Oxy. 1358 fr. 2 col. I ed. Grenfell-Hunt), vv. 9-26.

<sup>7</sup> E. Scheid-Tissinier, *Remarques sur la représentation de l'étranger dans le monde homérique*, «Civiltà Classica e Cristiana», 9, 1, 1990, pp. 7-31. G.A. Gilli, *Origini dell'uguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Torino 1988, pp. 302-355; 302-310. A. Cozzo, *Stranieri. Figure dell'Altro nella Grecia antica*, Di Girolamo, Trapani 2014. P. Giammellaro, *Il mendicante nella Grecia antica. Teorie e modelli*, «Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle religioni» 23, Morcelliana, Brescia 2019.

dell'appartenenza a una comunità ristretta, mentre le distinzioni fra usi e culture non sembrano poste in evidenza<sup>8</sup>. Nell'*Iliade* Greci e Troiani, appartengono, di fatto, alla stessa civiltà e Odisseo viaggia in un mondo popolato da genti simili a lui oppure da esseri la cui straordinaria anormalità è evocata con gli strumenti tipici della fiaba<sup>9</sup>.

Il mito, insomma, offre modelli di autodefinizione culturale ma tende a distinguere l'umano soprattutto dai due aspetti del super-umano e del sub-umano<sup>10</sup>.

Storicamente, poi, in questa cornice culturale s'inscrivono i contatti che genti greche ebbero con popoli differenti e con altre culture: contatti antichi, dall'impatto profondo, legati anche all'ampia dispersione territoriale delle comunità elleniche in molte regioni del bacino del Mediterraneo e oltre. Da questi contatti, soprattutto in quelle regioni in cui il rapporto delle comunità "elleniche" con quelle di diversa origine si manifestava in termini più stretti e vitali di coesistenza, si sviluppò il singolare interesse per le culture estranee che caratterizza, come abbiamo detto, il mondo greco. Dalla "curiosità" per le genti che abitavano le diverse regioni del mondo conosciuto prende le mosse l'indagine sistematica, l'osservazione del loro contesto geografico e sociale. È nella cultura greca arcaica che nasce la descrizione dei popoli come forma sistematica d'indagine del mondo.

Allorché, fra fine VII e VI secolo a.C., nella regione dell'Asia Minore popolata dai Greci, un approccio razionale alla realtà, la cosiddetta "scienza" ionica, comincia a sostituirsi al sapere tradizionale dell'*epos* con l'orgoglioso fine di raccogliere le conoscenze, organizzarle, e ancor di più individuare i principi del cosmo, anche la varietà umana diventa parte della ricerca. Il mondo stesso è concepito come *ecumene*, "terra abitata" (gr. *oikoumene*, dal verbo *oikeo* "abito"/ sost. *oikos*, "casa"), luogo in cui gli uomini vivono, cosicché gli interessi che oggi chiameremmo di "geografia descrittiva" (illustrare le regioni note, con le loro caratteristiche) procedono insieme alla consapevolezza della diversità – quanto a lingua, religioni, costumi sociali, abbigliamento, cucina, ecc. - dei diversi gruppi umani che lo abitano. Come osservava lo storico F. Jacoby<sup>11</sup>, la prima geografia greca è geografia di popoli che racconta un mondo abitato da genti diverse,

---

<sup>8</sup> E. Scheid-Tissinier, *Remarques sur la représentation de l'étranger dans le monde homérique*, cit.

<sup>9</sup> Cioè con mostri, maghe, giganti, società ideali o genti di mostruosa crudeltà. Vd. D.L. Page, *Folktales in Homer's Odyssey*, Cambridge 1972; O. Murray, *Omero e l'etnografia*, «Kokalos», 34-35, 1988-89, 1, pp. 1-18; F. Hartog, *Conoscenza di sé / conoscenza dell'altro*, cit., pp. 891-923, 892-897, A. Heubeck, *Introduzione ai libri IX-XI*, in *Omero, Odissea*, Vol. III, a cura di A. Heubeck, tr. di G. A. Privitera, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1983, pp. X-XI.

<sup>10</sup> M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, cit., p. 44. P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, tr. it. Laterza, Bari-Roma 1988, pp. 17-33; 45-60.

<sup>11</sup> F. Jacoby, *Ueber die Entwicklung der griechischen Historiographie und den Plan einer neuen Sammlung der griechischen Historikerfragmente*, «Klio», 9, 1909, pp. 80-123, 95.

caratterizzate da usi differenti e, talvolta, “strani” (ma sempre legittimi, nel loro contesto originale).

Le osservazioni sulla varietà degli uomini e dei loro costumi sviluppano riflessioni sull’influenza delle condizioni naturali, prima fra tutte il clima, o, secondo i principi della medicina greca, sulla mescolanza degli elementi e sulla loro giusta misura<sup>12</sup>. Le differenze fra i diversi gruppi umani sono attribuite al clima o alle caratteristiche delle differenti regioni in cui essi vivono.

Infatti nelle regioni poste, per i Greci, al centro dell’ecumene, la Grecia e la Ionia, l’equilibrio degli elementi si riteneva producesse il clima più armonioso ed equilibrato, mentre ai luoghi del mondo più lontani da questo “centro” corrispondevano condizioni climatiche “estreme”, per caldo, freddo, secchezza o umidità. Per compensazione, però, come illustra Erodoto (III, 107) questi luoghi erano caratterizzati dalla presenza di risorse preziose, come l’oro, l’ambra e le spezie, assenti nelle regioni climaticamente più felici: «Alle parti estreme del mondo abitato sono toccate, in qualche modo, le cose più belle, così come l’Ellade ha avuto in sorte le stagioni più belle e più temperate».

Anche la straordinaria varietà degli esseri umani, nel loro aspetto come nei costumi, era “plasmata”, secondo la scienza e la medicina greca, dalle caratteristiche dalla natura e dall’adattamento alle condizioni di vita, in luoghi in cui l’ambiente era concepito con forme diverse, e perfino opposte a quelle meglio note in ambito mediterraneo<sup>13</sup>. E, pur con una prospettiva “centrata” sulle caratteristiche ecologiche a loro più familiari, gli antichi Greci mostrano un’apertura straordinaria del campo del possibile in termini antropologici: la molteplicità e la stranezza delle forme della vita non esclude l’appartenenza all’umanità.

Coerentemente, allora, i resoconti delle prime esplorazioni nelle ignote regioni dell’Oriente e del Sud del mondo abitato mostrano una singolare “disponibilità” a riconoscere tipi sorprendenti di esseri umani. Ad esempio l’antesignano, Scilace di Carianda, navigatore greco che nell’ultimo ventennio del VI secolo a. C., ebbe da Dario I, re di Persia, l’incarico di percorrere, con una spedizione navale, il grande fiume che segnava allora i confini orientali dell’Asia e dava il nome ai paesi che gli stavano ad Est, l’Indo. Partito dai fiumi affluenti (nell’attuale Afghanistan, allora “paese dei Patti”), Scilace giunse all’Oceano Indiano, navigò lungo le coste dell’India e dell’Arabia, per finire il suo viaggio in un porto egiziano del Mar Rosso.

---

<sup>12</sup> A. Dihle, *Etnografia ellenistica*, in *Geografia e geografi nel mondo antico. Guida storica e critica*, Laterza, a cura di F. Prontera, Roma-Bari 1983, pp. 175-199, pp. 176-177; M. Sassi, *La scienza dell’uomo nella Grecia antica*, cit., pp. 96-112; F. Hartog, *Le miroir d’Hérodote Essai sur la représentation de l’autre*, tr. it. *Lo specchio di Erodoto*, Il Saggiatore, Milano 1992; Id., *Conoscenza di sé / conoscenza dell’altro*, in *Storia d’Europa*, II, 2, Torino 1994, pp. 891-923, pp. 903-910; J. E. Skinner. *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*, cit.

<sup>13</sup> J. E. Skinner. *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*, cit.



Egli avrebbe fatto, così, secondo le concezioni del tempo, una navigazione (*periplo*) lungo l' "Oceano", il circuito di acque che limitava il mondo abitato, e conosciuto i popoli che abitavano nelle regioni più remote del Sud-Est. Fra le notizie che di questa esplorazione ci restituiscono testimonianze indirette (e generalmente molto più recenti), spicca infatti una sorprendente e varia umanità che l'esploratore avrebbe visto: i popoli primitivi detti Trogloditi, i Pigmei, genti di pelle nera e di piccole dimensioni che riteneva abitassero nelle regioni oltre il Gange, e gli «uomini Sciapodi, o i Macrocefali...», i primi dotati di grandi piedi piatti con i quali nelle ore più calde del giorno, sdraiatisi a terra, si fanno ombra, i secondi, invece, che utilizzano al medesimo scopo le enormi orecchie<sup>14</sup>.

Scilace, peraltro, non sarebbe stato l'ultimo dei viaggiatori greci in terre d'Oriente a riferire di queste incredibili forme umane. E, d'altra parte, anche nelle regioni meridionali e inesplorate dell'Africa, dove vivevano genti di pelle nera, le tipologie umane di cui si raccontava non erano meno strabilianti<sup>15</sup>. Qui, gli uomini potevano essere i più belli, giusti e longevi che fossero al mondo, come gli alti Etiopi *Macrobioi* ricordati da Erodoto (III, 20-24) oppure piccoli e primitivi come quelli che, secondo lo stesso storico (IV, 43), il nobile persiano Sataspe, nel suo sfortunato tentativo di circumnavigare il continente africano, avrebbe osservato in una regione «... popolata da uomini di bassa statura, che usavano abiti di foglie di palma: tutte le volte che la loro nave approdava essi fuggivano sulle montagne abbandonando i villaggi...»<sup>16</sup>. Come lui, anche l'esploratore cartaginese Annone, che avrebbe realizzato nel V secolo a. C. una lunga navigazione intorno all'Africa, giungendo forse sulla costa dell'attuale Sierra Leone, avrebbe visto «... un'isola piena di uomini selvaggi. Ma erano molto più numerose le donne, pelose in tutto il corpo, che gli interpreti chiamavano Gorilla»<sup>17</sup>.

Notizie inverosimili, certo, storie prodigiose e incredibili che, nonostante a noi, - e anche agli antichi - sembrano fantasie, ebbero grande fortuna nei secoli successivi<sup>18</sup>.

Ma soprattutto, per tornare al nostro filo conduttore, notizie che mostrano che quel mondo esplorato, indagato e poi descritto sembrerebbe, nell'ottica greca, aver ospitato dappertutto lo stesso uomo, tinto dal colore del clima e plasmato dalle condizioni della natura, per quanto nelle forme più strambe. Il che ha

---

<sup>14</sup> Vd. Skylax *FGrHist* 709 F 6 (da Arpocrazione, II d.C.); F 7a (da Filostrato, II-III sec. d. C., *Vita di Apollonio di Tiana*, III, 14); F 7b (da Johannes Tzetzes, XII sec.).

<sup>15</sup> R. Levrero, *Hic sunt leones. L'Africa dei popoli antichi*, Ananke, Torino 2000.

<sup>16</sup> Erodoto IV, 43, 5.

<sup>17</sup> Annone, *Periplo delle terre libiche fuori delle colonne d'Eracle dedicato e pubblicato nel santuario di Crono*, 18 tr. da F. Cordano, *Antichi viaggi per mare*, Edizione Studio Tesi, Padova 1992, p. 10.

<sup>18</sup> Circolando anche in età greco-romana, queste notizie furono raccolte da Plinio nella sua *Storia Naturale* e da qui passarono agli autori della latinità tarda, come Solino, e addirittura a Sant'Agostino che, nel suo *De Civitate Dei*, ne parla aggiungendo ulteriori strabilianti dettagli. La tradizione su questi esseri fantastici si affermerà anche nel Medioevo e durante il Rinascimento: cfr. *Liber monstrorum de diversis generibus* I, 17.

permesso ad alcuni studiosi moderni di ipotizzare che un'idea dell'unità dell'umanità sia nata nel mondo greco contemporaneamente a queste ricerche arcaiche, e, dopo un periodo di sciovinismo ellenocentrico, di cui fra poco diremo, riemersa nella grande ridefinizione ecumenica della cultura ellenistica<sup>19</sup>.

## 2. Cosa dà valore agli uomini?

Eppure, in maniera che da un punto di vista moderno appare incoerente, questa disponibilità dei Greci – molto più ampia della nostra - a considerare esponenti dell'umanità una ricca varietà di esseri, fenotipi perfino inverosimili per caratteristiche fisiche ed estremamente differenti da loro quanto ai costumi, si accompagna a una rigida chiusura verso chi non risponde ai criteri di appartenenza ad ambiti politici, culturali e socio-economici molto circoscritti.

È il problema, cui si accennava sopra, della discriminazione della diversità, rispetto al quale il mondo greco costituisce un vero paradigma dei linguaggi di manipolazione ideologica.

Esemplare, in tal senso, lo sviluppo del binomio che per i Greci spaccava in due l'intera umanità dividendola in due categorie dal valore sbilanciato, l'una positiva, l'altra negativa: Elleni/Barbari. I Greci da una parte e gli altri, tutti gli altri, riuniti insieme dall'altra per il solo fatto di non essere Greci: una classificazione binaria il cui definirsi dice molto di come nasca un cliché ideologicamente negativo dell'Altro.

Sgombriamo, innanzitutto, il campo da alcuni equivoci. La distinzione fra Greci e non-Greci non ha alla base un principio di appartenenza nazionale, che gli Elleni non ebbero mai<sup>20</sup>. L'identità greca non si definisce in base a presupposti di tipo geografico o politico ma ha la peculiarità di essere incardinata su un'appartenenza essenzialmente culturale che diventa "etnica" allorché le comunità che via via in essa si riconoscono si sforzano di dare oggettività e legittimazione alla coesione fra loro. Per far questo utilizzano strategie di rappresentazione che la moderna sociologia ha riconosciuto come tipiche di questi processi di costruzione sociale, l'*ethnicity*<sup>21</sup>. La prima è quella genealogica, testimoniata all'inizio dell'età arcaica (VII secolo) da Esiodo, che definisce la

---

<sup>19</sup> H.C. Baldry, *The Idea of the Unity of Mankind*, in *Grecs et Barbares*, VIII<sup>e</sup> Entretiens sur l'Antiquité classique, Vandœuvres - Genève 1962, pp. 167-195.

<sup>20</sup> M. I. Finley, *The Ancient Greeks and Their Nation* [1954], in Id., *Uso e Abuso della storia*, Einaudi, Torino 1981, pp. 177-199, 180-182 (con una critica ai concetti di *Staatsnation* dei Greci e di *Kulturnation* ellenica); J. McInerney, *Ethnos and Ethnicity in Early Greece*, in *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, a cura di I. Malkin, Center for Hellenistic Studies, Cambridge MA 2001, pp. 51-72; J. M. Hall, *Ellenicity*, Chicago-London 2002.

<sup>21</sup> J.M. Hall, *Approaches to Ethnicity in the Early Iron Age of Greece*, in *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology*, a cura di N. Spencer, London-New York 1995; Id., *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997; D. Konstan, *To Hellenikon Ethnos: Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity*, in *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, a cura di I. Malkin, cit., pp. 29-50.

discendenza di Elleno, mitico progenitore eponimo degli Elleni, i Greci di età storica<sup>22</sup>. Egli esprime in termini di consanguineità e “parentela” un legame di affinità fra comunità diverse, a loro volta collegate in gruppi distinti come i Dori, gli Ioni e gli Eoli<sup>23</sup>. Ad essa guarderà più tardi, nel V secolo a.C., la famosissima definizione di *Hellenikon* (= mondo greco) data da Erodoto in riferimento all’ «... essere dello stesso sangue (degli altri Elleni)», articolando una più vasta gamma di elementi significativi, «...la stessa lingua, e condividere santuari degli dei, sacrifici, costumi consimili...» che le comunità greche consideravano utili indicatori di affinità (e non di uguaglianza) fra loro<sup>24</sup>.

Perciò, nonostante la storiografia dell’Ottocento e di gran parte del Novecento si sia sforzata di rileggerla attraverso le categorie ideologiche che le erano proprie, il nazionalismo non ha niente a che fare con l’opposizione Elleni/Barbari<sup>25</sup>. Anzi, l’antitesi, che mette in luce una rappresentazione necessariamente unitaria dei Greci, ha un che di paradossale rispetto alla difficoltà che essi ebbero nel definire una propria identità comune al di là della frammentazione politica<sup>26</sup>.

La comune appartenenza etnica dei Greci appare, infatti, tutt’altro che una categoria oggettiva, originariamente determinata e statica, ma sarà anzi soggetta a fissioni e rideterminazioni, a spettro più o meno ampio, in base ad elementi che mutano nel tempo<sup>27</sup>. Essa convive con l’ampia dispersione territoriale delle comunità greche, con le differenze fra loro (tutte dai risvolti molto concreti, dalle distinzioni del dialetto e delle scritture, alle istituzioni religiose e politiche, alle tradizioni sulle origini) e con le altre suddivisioni e appartenenze altrettanto “etniche”<sup>28</sup>. Ma soprattutto si confronta con la parcellizzazione politica che è la misura della loro concezione dello Stato. E quindi coesiste con i conflitti, le guerre, addirittura le stragi che contrassegnarono i rapporti dei Greci fra loro, che non si discostano da quelli con genti differenti: la fragilità, o meglio la pragmatica relatività degli argomenti di “naturalizzazione” del legame fra le varie comunità greche come “comunità di sangue”, emerge, p.es. nelle parole di Platone che, auspicando modalità di guerra più “fraterne” fra uomini della stessa

---

<sup>22</sup> Esiodo, *Fragmenta Hesiodica* ediderunt R. Merkelbach, et M.L. West, Oxford 1967, fr. 9.

<sup>23</sup> E. Will, *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l’étude de l’histoire et de la civilisation grecques*, Les Belles Lettres, Paris 1956; N. Luraghi *The Study of Greek Ethnic Identities*, in *A companion to ethnicity in the ancient Mediterranean*, a cura di J. McInerney, Wiley-Blackwell, Chichester 2014, pp. 213-227.

<sup>24</sup> Erodoto, VIII, 144, 2. Cfr. R. Thomas, *Ethnicity, Genealogy and Hellenism in Herodotus and Fifth-century Greece*, in *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, cit., pp. 213-233.

<sup>25</sup> D.T.D. Held, *Shaping Eurocentrism: The Uses of Greek Antiquity*, in *Greeks and Barbarians: Essays on the Interactions between Greeks and Non-Greeks in Antiquity and the Consequences for Eurocentrism*, a cura di J.E. Coleman, C.A. Walz, Bethesda 1997, pp. 255-256.

<sup>26</sup> A. Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge: 1975, tr.it. *Saggezza straniera. L’ellenismo e le altre culture*, Torino 1980, pp. 167-68.

<sup>27</sup> *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, cit.; J.M. Hall, *Ellenicity*, cit..

<sup>28</sup> N. Luraghi *The Study of Greek Ethnic Identities*, cit.

stirpe greca, denuncia le atroci modalità con cui essi combattono gli uni gli altri nella realtà a lui contemporanea<sup>29</sup>.

Tuttavia, è facile comprendere quale funzione abbia originariamente assolto lo schema antonimo Elleni-Barbari: quello di avviare, attraverso il riconoscimento del diverso da sé, un processo di auto-definizione dei Greci stessi<sup>30</sup>. Ce lo indica molto chiaramente lo storico ateniese Tucidide che osserva che nelle testimonianze del remoto passato l'assenza di una percezione unitaria dei Greci vada di pari passo con quella di una distinzione da coloro che tali non sono:

(il nome di Elleni) ancora per molto tempo non poté affermarsi in modo generalizzato. L'indizio principale lo fornisce Omero: infatti, vissuto molto più tardi delle vicende di Troia, non li chiama mai, in nessun punto della sua opera, con un'unica denominazione..... e, in effetti, non usa mai neppure l'espressione "barbari" in quanto, a mio avviso, gli Elleni non erano ancora contraddistinti con un unico appellativo che fosse in antitesi agli altri<sup>31</sup>.

Frutto di una schematizzazione della realtà, il riconoscimento e la denominazione dell'Altro da parte dei Greci segue una modalità che appartiene a molte culture, antiche e moderne: polarizza entro strutture binarie - da un lato il riferimento a carattere positivo (NOI), dall'altro quello a carattere negativo (NON-NOI) - e poi procede per analogia a qualificare le identità così riconosciute<sup>32</sup>. La prospettiva, centrata sul polo positivo del "Noi", non può non risultare etnocentrica e spesso si accompagna a una nota di ostilità<sup>33</sup>.

Così è per il termine *barbaros*, un aggettivo descrittivo di ambito fonetico, che focalizza l'osservazione di una differenza culturale, quella linguistica, che, come abbiamo visto, era distinzione rilevante nell'*epos*. La sua etimologia presenta una sequenza onomatopeica priva di senso (*bar-bar*), che indica l'altro come colui che parla una lingua che non solo è diversa ma suona come una pronuncia incomprensibile<sup>34</sup>. Una sequenza balbettata, una pronuncia infantile, un verso animale: la parola dell'altro è sospinta verso la minorità culturale. Al valore descrittivo si affianca, quindi, un secondo registro sottilmente peggiorativo, che emerge presto anche nell'uso metaforico nel senso negativo di "rozzo, incolto"

---

<sup>29</sup> Platone, *Repubblica*, 470 c-471b. Cfr. J. McInerney, *Ethnos and Ethnicity in Early Greece*, cit.; N. Luraghi, *The Study of Greek Ethnic Identities*, cit., pp. 221-224.

<sup>30</sup> P. Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford University Press, Oxford 1993; W. Nippel, *La costruzione dell'«altro»*, in *I Greci*, I, a cura di S. Settis, Torino 1996, pp. 165-196.

<sup>31</sup> Tucidide I, 3, 2-3, cfr. E. Levy, *Apparition des notions de Grèce et des Grecs*, in *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, a cura di S. Said, Leiden 1991, pp. 49-69.

<sup>32</sup> Per le strutture polarizzanti o analogiche nel pensiero greco arcaico G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966, pp. 43-63. M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, cit., pp. 40-41.

<sup>33</sup> W. Nippel, *La costruzione dell'«altro»*, cit., pp. 165-196; J. E. Coleman, *Ancient Greek Ethnocentrism*, in *Greeks and Barbarians*, cit., pp. 176-78, 199.

<sup>34</sup> E. Levy, *Naissance du concept de barbare*, «Ktèma», 9, 1984, pp. 5-7.

con cui l'aggettivo si trova impiegato in qualche autore arcaico<sup>35</sup>. Fino alla fine del VI secolo, comunque, l'individuazione dell'Altro come "barbaro" semplicemente inquadrava Greci e non-Greci in un rapporto sbilanciato sulla base di elementi culturali, che ovviamente aveva senso soltanto nella prospettiva dei Greci<sup>36</sup>.

Intendiamoci, infatti: mentre per noi lo schema suggerisce un confronto fra civiltà e barbarie (e, poiché abbiamo ereditato quest'idea dai Romani, sottintende sempre la possibilità di un "incivilimento" del barbaro<sup>37</sup>), per l'etnocentrismo dei Greci, come molto giustamente è stato osservato, un barbaro può indicare un rozzo, un illetterato, addirittura un inferiore e uno schiavo per natura oppure, al contrario, può mostrare illustri esempi di magnanimità e saggezza, in realtà resta sempre una "categoria di riferimento", l'Altro<sup>38</sup>. Per il pensiero greco di età classica, gli uomini sono o Elleni o Barbari, e null'altro è dato.

I limiti gnoseologici ed epistemologici di questa categorizzazione sbilanciata dell'interezza dell'umanità sono ben chiari: Platone rileva l'illogica procedura di pensiero di

...qualcuno che, volendo dividere i due il genere umano, ci si provasse a farlo come la maggior parte di quelli di qui, che, distinguendo fra tutte la stirpe degli Elleni come una e, chiamando tutte quante le altre stirpi - che pure soni infinite in numero, incapaci di fondersi e d'intendersi - con l'unica denominazione di barbari, crede che anche la stirpe, a causa di questa denominazione unica, sia una...<sup>39</sup>

Ma è chiaro che questa concezione, che pure trova spazio, inizialmente, fra gli operatori del pensiero razionale della prima filosofia dei Greci<sup>40</sup>, a partire da un momento determinato non ha più a che fare con la conoscenza ma con l'ideologia, non sviluppa la scienza ma fonda il pregiudizio.

Il punto di svolta è rappresentato, nei primi decenni del V secolo a. C., dall'esperienza delle guerre contro i Persiani, combattute da un'ampia coalizione di Greci, che scelgono proprio il nome di "Elleni" per la loro lega contro un nemico che appare il barbaro per antonomasia<sup>41</sup>. Alla minaccia di un possente

---

<sup>35</sup> Fr. 22 B 107 Diels-Kranz.

<sup>36</sup> E. Levy, *Naissance du concept de barbare*, cit., pp. 12-14.

<sup>37</sup> Cfr. Y. A. Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbare et de la civilisation*, coll. Latomus, Bruxelles 1981.

<sup>38</sup> P. Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, cit.; W. Nippel, *Griechen, Barbaren und »Wilde«*. *Alte Geschichte und Sozialanthropologie*, Frankfurt am Main 1990.

<sup>39</sup> Platone, *Politico*, 262 d. L'osservazione non impedisce tuttavia al filosofo ateniese di ribadire luoghi comuni accreditati, come il *topos* della "naturale" ostilità di Greci e Barbari (*Repubblica*, 470 c).

<sup>40</sup> G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, cit.; E. Levy, *Naissance du concept de barbare*, cit.; F. Hartog, *Conoscenza di sé / conoscenza dell'altro*, cit.

<sup>41</sup> G. Pugliese Carratelli, *Le guerre mediche e il sorgere della solidarietà ellenica*, *Atti del convegno sul tema: la Persia e il mondo greco-romano*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1966, pp. 147-156.

esercito multi-etnico, portato verso il loro paese per assoggettarli, e alla vittoria, giunta contro ogni aspettativa, fa seguito infatti l'enfasi che trasforma l'opposizione in chiave ideologica. Galvanizzati dal "miracolo" dell'inattesa supremazia, guadagnata armi in pugno contro un nemico tanto più forte, e consapevoli di aver difeso in questa strenua lotta la propria libertà e un assetto nel quale le loro singole comunità potevano determinarsi in autonomia, gli Elleni aggiungono questo elemento alle diverse sfaccettature della propria identità<sup>42</sup>. La distinzione fra Elleni e Barbari – termine che ora evoca principalmente i Persiani e i popoli loro soggetti – diviene al tempo stesso rappresentazione e metafora dell'antinomia fra coloro che conoscono la *polis* e vivono nella libertà e coloro che, ignorandola, vivono sotto il giogo di un despota<sup>43</sup>. Fra uomini che seguono la misura della ragione e altri che, spinti da un'irrazionalità senza freni, soccombono per la loro stessa arroganza. Nella poesia e nelle arti visive, attraverso la selezione e reinterpretazione di antichi miti, viene celebrata una distinta percezione dell'ellenicità come valore, che si confronta antagonisticamente con la barbarie e la sovrasta, non solo culturalmente<sup>44</sup>.

E ormai, in questo processo di elaborazione ideologica di un'alterità percepita in chiave non solo culturale ma anche politica, i due termini non sono solo contrapposti ma opposti polari, che si escludono a vicenda. "Uomini e no", come osserverà M. Moggi parafrasando il titolo di Elio Vittorini<sup>45</sup>.

L'avviarsi di una parabola imperialistica (quella di Atene), che si serve proprio della minaccia del barbaro persiano per crescere, fa sì che quest'opposizione prenda i toni della propaganda: l'alterità del barbaro è reinterpretata non solo come diversità ma come minorità antropologica, degna di essere sopraffatta: del resto, per i Greci, i barbari sono "nemici per natura", per usare l'espressione di Platone<sup>46</sup>. La scena del teatro attico, luogo di formazione etica e ideologica del cittadino ateniese, si fa amplificatore di questa visione<sup>47</sup>: «Agli Elleni conviene imperare sui barbari, e non ai barbari... sugli Elleni. Essi sono schiavi, noi uomini liberi» proclamerà Euripide con famosi versi citati, quasi un secolo più tardi, da Aristotele<sup>48</sup>.

Parallelamente, anche lo strutturarsi di un peculiare regime politico, come quello partecipativo della democrazia radicale ateniese, presuppone la creazione

---

<sup>42</sup> E. Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford University Press, Oxford 1989.

<sup>43</sup> Cfr. F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote Essai sur la représentation de l'autre*, cit.

<sup>44</sup> H. Diller, *Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege*, in *Greco et Barbares*, VIII<sup>e</sup> Entretiens sur l'Antiquité classique, Vandœuvres - Genève 1962, pp. 37-68; E. Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford University Press, Oxford 1989.

<sup>45</sup> M. Moggi, *Greci e barbari: uomini e no*, in *Civiltà classica e mondo dei barbari. Due modelli a confronto*, a cura di L. De Finis, Trento 1991, pp. 39-42.

<sup>46</sup> Platone, *Repubblica*, 470 c. Cfr. da ultimo su questo "sciovinismo" di marca soprattutto ateniese B. H. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, cit.

<sup>47</sup> E. Hall, *Inventing the Barbarian*, cit.

<sup>48</sup> Euripide, *Ifigenia in Aulide*, vv. 1400-1.

di modelli normativi che valorizzino il “centro” del sistema: il cittadino maschio, adulto, di condizione libera, accreditato per nascita e per condizione sociale all’esercizio dell’attività politica. Anche in questo processo di definizione il barbaro entra, capeggiando un dettagliato novero di modelli negativi, che, attraverso i consueti meccanismi di polarizzazione e analogia, servono a enfatizzare, rovesciandole, le caratteristiche positive del modello. Con lui, nel sistema antinomico di rappresentazione della “norma”, ci sono tutte le figure che rappresentano marginalità rispetto al cardine dell’antropologia politica greca: donne, schiavi, stranieri, poveri<sup>49</sup>.

E dunque, in sintesi, passato attraverso un processo ininterrotto di distinzione e polarizzazione che risponde ad istanze fra loro differenti e a momenti storici distinti, il termine *barbaros*, così come si viene definendo in età classica (V-IV sec. a.C.) produce al suo punto di arrivo il giudizio di minorità culturale, psichica e addirittura fisiologica che alcune fonti greche di età classica lasciano cadere sugli altri popoli indistintamente. Esso è, per certi aspetti, niente di più che un *pastiche* di conoscenze più o meno dettagliate, senso comune, ignoranza popolare, o preconcetti puri e semplici. Aristotele, che lo raccoglie dandogli forma sistematica all’interno della sua dottrina<sup>50</sup>, non fa altro che “naturalizzare” il pregiudizio, dandogli sostanza e oggettività sulla base dei principi della scienza greca del tempo. Così è quando osserva che:

Le nazioni situate nei paesi freddi, particolarmente quelle europee, sono piene di coraggio ma mancano d’intelligenza e di capacità tecniche: per questo sono relativamente libere, ma incapaci di organizzarsi politicamente e di esercitare l’egemonia sui vicini. Le nazioni asiatiche, al contrario, sono d’animo intelligente e inventivo sulle tecniche, ma del tutto prive di coraggio: per questo vivono in stato di soggezione e in schiavitù perpetue. Ma la stirpe degli Elleni, così come occupa una regione geografica intermedia, partecipa del carattere delle popolazioni precedenti: è, infatti, coraggiosa e intelligente; per questo è libera e ha le migliori costituzioni e potrebbe dominare su tutti...<sup>51</sup>

Attenzione! Pur applicando categorie scientifiche che per noi sono assolutamente risibili, egli di fatto appare l’archetipo di una modalità di legittimazione della discriminazione che arriva inalterata fino ad oggi. Come mostrano bene le tante pretese “basi scientifiche” che al razzismo sono state attribuite nell’ultimo secolo, il superamento dell’antropologia medico-climatica dei Greci non è sufficiente a smascherare la natura strumentale della sedicente oggettività che motiva la ricerca nella scienza delle fondamenta di gerarchie antropologiche.

---

<sup>49</sup> M. Sassi, *La scienza dell’uomo nella Grecia antica*, cit., pp. 39-42; 46 e sgg.; M. Moggi, *Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco*, in *Lo straniero ovvero l’identità culturale a confronto*, a cura di M. Bettini, Roma-Bari 1992, pp. 56-59; 65-66;

<sup>50</sup> Aristotele, *Politica*, I, 2 1252 b e all.

<sup>51</sup> Aristotele, *Politica*, VII, 7, 1327 b.

La evidenza, invece, la contestualizzazione storica del testimone antico: la deduzione che «l'essere barbaro e l'essere schiavo sarebbero per natura la stessa cosa» accompagna e articola le premesse logiche dell'architettura socio-politica secondo Aristotele, in cui «per natura» sono distinti «la femmina e lo schiavo». La discriminazione “per natura” fra chi «comanda ed è padrone» e chi «è comandato ed è per natura schiavo», come quella biologica fra il maschio e la femmina, sono le fondamenta di una società gerarchica, maschilista e schiavile quale fu quella greca, pur organizzata nelle forme della politica di cui il filosofo di Stagira si fa fine esegeta.

I presupposti della peculiare categoria pregiudiziale che discrimina l'altro culturale, il barbaro, relegandolo in un'umanità diminuita di valore, sono i medesimi (minorità e insufficienza del pensiero e delle forme organizzative, disposizione biologica, ecc.) che in questo tipo di società si applicano anche ad altre diversità, di genere, economico-sociali e politiche, e legittimano l'esclusione e lo sfruttamento di altre categorie, come le donne, i lavoratori manuali o gli schiavi, sfruttamento necessario al mantenimento di quella struttura sociale.

Ma la manipolazione ostile di categorie di valore di cui è frutto il pregiudizio anti-barbarico può essere riconosciuta e superata anche in una società gerarchica come quella greca. Lo mostra la lucida critica che al “maestro di color che sanno” rivolgerà Eratostene, matematico e intellettuale dai mille saperi nell'Alessandria cosmopolita del III secolo a.C. Con un'apertura di pensiero che rimane purtroppo isolata, anche nella “multiculturale” età ellenistico-romana, egli contrappone il giudizio al pregiudizio e la conoscenza attenta alla valutazione sommaria:

...non approvando quanti dividono l'umanità intera in due parti, da un lato gli Elleni, dall'altro i Barbari, e quanti avevano dato ad Alessandro il consiglio di trattare gli Elleni come amici, i Barbari come nemici, sostiene invece che sarebbe meglio fare questa divisione in base alla virtù (*areté*) o alla malvagità (*kakia*). Infatti molti degli Elleni sono malvagi, mentre, dei Barbari, (molti) sono civili, per esempio gli Indi, gli Ariani e ancora i Romani e i Cartaginesi, che hanno regimi politici così mirabili<sup>52</sup>.

La discriminazione è sempre una scelta, continua a ripetere anche oggi Eratostene, fatta con parametri arbitrari e strumentali, anche se rivestiti di gran pompa e ammantati di indiscusso prestigio.

E noi, che siamo ormai in conclusione, possiamo tornare al il gioco di specchi fra antico e moderno, cui si accennava in apertura. Esso non deve farci sovrapporre valori e giudizi che appartengono al nostro tempo a società diverse dalla nostra, naturalmente, ma recuperare con attenzione e metodo storico i passaggi delle manipolazioni ideologiche antiche e il loro linguaggio, per

---

<sup>52</sup> Per la testimonianza di Eratostene in Strabone, *Geografia*, I, 4, 9, cfr. H. Berger, *Die geographischen Fragmente des Eratosthenes, neu gesammelt, geordnet und besprochen von Dr. H. Berger*, British Library, London 2011, II C 24; 173, 19-174, 4.



riconoscere - senza infingimenti - le forme e i meccanismi scatenanti la sopraffazione dell'uomo sull'uomo.

Non sarà allora inutile, proprio nello spirito di queste nostre giornate sul razzismo, ricordare una ragione in più che deve spingerci ad osservare i processi antichi con lucidità di analisi storica: la consapevolezza che essi hanno offerto abbondanza di strumenti culturali al mal seme del razzismo moderno<sup>53</sup>. E questo non solo perché le terribili ideologie di un Novecento affollato di totalitarismi diversi si sono servite di manipolazioni, procedure e linguaggi analoghi a quelli antichi, ma anche e soprattutto perché, in un'Europa formatasi al classicismo e al modello di umanesimo elaborato dalla cultura greca e romana, tanti intellettuali hanno deliberatamente scelto di distorcere la storia, di negarne anzi l'essenza stessa, offrendo a servizio delle ideologie razziste di oggi il "modello" legittimante dei Greci, le loro parole, il loro magistero culturale<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> L. Canfora, *Ideologie del classicismo*, Torino 1980; D.T.D. Held, *Shaping Eurocentrism: The Uses of Greek Antiquity*, cit., pp. 255 e sgg.

<sup>54</sup> Cfr. in tal senso la riflessione intrapresa in ambito storiografico, p.es. attraverso progetti di ricerca come quello avviato nel 2017 dal titolo *Italian Scholars in the face of the Racial Laws (1938-1945): Ancient Historians and Jurists*, i cui primi risultati sono stati illustrati con il recentissimo convegno (webinar) *Ordinamento giuridico, mondo universitario e scienza antichistica di fronte alla legislazione razziale (1938-1945)* (10-11 dicembre 2020).

## Schiuma della terra. Una riflessione sulla vulnerabilità dei rifugiati a partire da Arendt e Weil<sup>1</sup>

Elena Laurenzi

Il 12 ottobre 2012 l'Unione Europea fu insignita del Premio Nobel per la pace. La motivazione faceva riferimento all'impegno per la democrazia e i diritti umani e José Manuel Barroso, allora Presidente della Commissione, ricordò nel suo discorso di ricezione che la difesa della dignità umana occupa un posto centrale nel progetto europeo, enfatizzandone la vocazione cosmopolita: «condividiamo [...] l'irriducibile unicità dell'essere umano. Al di là della propria nazione o del proprio continente, ognuno di noi è parte dell'umanità»<sup>2</sup>. A distanza di soli sette anni, queste parole assumono un timbro quasi beffardo. Come osserva Donatella Di Cesare, «sembra che dell'Europa si possa parlare solo al condizionale. Quel che oggi è, quello che avrebbe potuto essere. Il futuro che molti avevano intravisto è stato smentito, sconfessato, disdetto da un presente insieme cupo e sarcastico»<sup>3</sup>. Solo pochi mesi dopo l'assegnazione del Nobel, infatti, la chiusura nei confronti dei profughi provenienti dalla Siria faceva cadere la maschera luminosa che copre il «lato notturno delle democrazie occidentali»<sup>4</sup>, svelando la verità più cruda: l'Europa, già da tempo, si è trasformata in una fortezza.

Il continente europeo è attualmente attraversato da oltre quarantacinque muri<sup>5</sup>. Quasi in obbedienza alla legge del contrappasso, questi recinti che accerchiano i popoli benestanti, paranoicamente barricati nella difesa del proprio privilegio, sembrano renderli quasi ostaggio delle proprie cattive invenzioni<sup>6</sup>. I muri di contenimento dell'immigrazione appaiono anche il rovescio speculare dell'altra cattiva invenzione che, fin dagli albori del '900, immunizza le democrazie occidentali dal contatto con la propria ombra: quella dei campi di

---

<sup>1</sup> Questo saggio è stato realizzato nell'ambito del Progetto internazionale: "Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico femenino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes", PGC2018-094463-B-100(MCIU/AEI/FEDER, UE).

<sup>2</sup> José Manuel Durão Barroso, Herman Van Rompuy, *Dalla guerra alla pace: una storia europea. Discorso di Accettazione del Premio Nobel per la pace assegnato all'Unione europea*, Oslo, 10 Dicembre 2012. [https://europa.eu/rapid/press-release\\_SPEECH-12-930\\_it.htm](https://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-12-930_it.htm)

<sup>3</sup> Donatella Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Milano 2017, p. 244.

<sup>4</sup> Achille Mbembe, *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Laterza, Bari-Roma 2019.

<sup>5</sup> Cfr. Saskia Sassen, *Migranti, coloni, rifugiati: dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Feltrinelli, Milano, 1999; Wendy Brown, *Stati murati, sovranità in declino*, Laterza, Bari-Roma 2013.

<sup>6</sup> Achille Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. XI.

concentramento, che oggi si moltiplicano in una tassonomia dell'orrore, fino a poter essere considerate «una delle forme del governo del mondo»<sup>7</sup>.

Si avvera così, nel neoliberalismo maturo, la lucida diagnosi di Hannah Arendt che, nelle *Origini del totalitarismo*, osservava la produzione di masse di apolidi come inerente allo sviluppo del capitalismo e prevedeva che, all'interno dei regimi democratico-liberali, sarebbero potuti nuovamente cristallizzare i campi, da lei considerati «la vera istituzione centrale del potere totalitario»<sup>8</sup>,

Il pericolo delle invenzioni totalitarie è che oggi, con la popolazione e lo sradicamento in rapido aumento dovunque, intere masse di uomini sono di continuo rese superflue nel senso della terminologia utilitaristica. È come se le tendenze politiche, sociali ed economiche dell'epoca congiurassero segretamente con gli strumenti escogitati per maneggiare gli uomini come cose superflue [...] C'è da temere che i campi di concentramento e le camere a gas, che rappresentano indubbiamente la soluzione più sbrigativa del problema del sovrappopolamento, della superfluità economica e dello sradicamento sociale, rimangano non solo di monito, ma anche di esempio. Le soluzioni totalitarie potrebbero sopravvivere alla caduta dei loro regimi sotto forma di tentazioni destinate a ripresentarsi ogni volta appare impossibile alleviare la miseria politica, sociale o economica in maniera degna dell'uomo<sup>9</sup>.

Molte manifestazioni di questa superfluità umana che Hannah Arendt ritrasse nei «tempi di oscurità» di inizio '900 ricorrono nella crisi attuale dell'Europa dei diritti. Anche l'interminabile e quotidiana teoria dei migranti morti in mare ci fornisce la raffigurazione perfetta della metafora che la pensatrice utilizzò per parlare degli ebrei colpiti dai decreti di denazionalizzazione: «schiuma della terra». Di fronte alla tragedia in atto, constatiamo d'altra parte l'erosione delle parole che, dal dopoguerra in poi, sono servite a rappresentare il patrimonio politico e culturale del progetto europeo: diritti, antidiscriminazione, tutele, universalismo. Parole che è cinico liquidare, poiché hanno ispirato le lotte e le conquiste di molti popoli anche non europei, e che tuttavia assumono sempre più un suono sordo. A causa della loro abissale distanza rispetto alla realtà, esse appaiono, secondo l'espressione di Simone Weil, «incapaci di mordere la terra»<sup>10</sup>.

Hannah Arendt e Simone Weil, due grandi pensatrici degli inizi del 900, seppero analizzare, con radicalità ma senza cinismo, le lacune e le aporie della concezione universale dei diritti di cui i profughi sono la testimonianza vivente.

---

<sup>7</sup> Id., p. 74. Mbembe fa riferimento a *Un monde de camps*, a cura di Michel Agier, La Découverte, Paris 2014.

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 600.

<sup>9</sup> Id., p. 629.

<sup>10</sup> Simone Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 39.

Le loro riflessioni, nate dall'orrore del fascismo e della guerra mondiale, possono fornirci alcuni elementi d'intellegibilità del nostro presente.

Nel noto capitolo delle sue *Origini del totalitarismo* intitolato «Crisi dello Stato Nazione e il tramonto dei diritti umani», Arendt si riferisce ai nove milioni di profughi reclusi nei campi o raminghi per l'Europa tra le due guerre mondiali interpretandolo come un fenomeno epocale, che segna una svolta nella storia agli albori del XX secolo: «L'apolidicità è il fenomeno di massa più moderno, e gli apolidi sono il gruppo umano più caratteristico della storia contemporanea»<sup>11</sup>. La parola "apolide", che la pensatrice sceglie di adottare per evitare l'ipocrisia del termine "rifugiato" e il cinismo di "*despaced persons*" (termine freddamente tecnico adottato dai trattati internazionali), indica una condizione specifica, inassimilabile a quello della migrazione e dell'esilio politico. La novità non risiede solo nei numeri e nel carattere di massa dello spostamento, ma nel fatto che questa gente non ha più un posto dove andare. La revoca del diritto d'asilo – antica e anche ambigua consuetudine che, fin dai Greci e gli Egizi, aveva garantito, attraverso il perseguitato, l'autorità sovrana del paese di accoglienza<sup>12</sup> – determina, sul piano del diritto, l'apparizione dell' «uomo senza stato»: «un'anomalia per cui non c'era una nicchia appropriata nella struttura del diritto generale»<sup>13</sup>. Sul piano politico e su quello sociale, appare l'aberrazione di un popolo fantasma composto da esseri che si stenta a riconoscere come umani:

D'improvviso non c'è più stato nessun luogo sulla terra dove gli emigranti potessero andare senza le restrizioni più severe, nessun paese dove potessero essere assimilati, nessun territorio dove potessero fondare una propria comunità. Ciò non aveva nulla a che fare con problemi materiali di sovrappopolamento: non era un problema di spazio ma di organizzazione politica. Nessuno si era accorto che l'umanità, per tanto tempo considerata una famiglia di nazioni, aveva ormai raggiunto lo stadio in cui chiunque veniva escluso da una di queste comunità chiuse, rigidamente organizzate, si trovava altresì escluso dall'intera famiglia delle nazioni, dall'umanità<sup>14</sup>.

L'automatismo per cui l'anomalia giuridica dell'«uomo senza stato» si ripercuote nella sua esclusione dall'umanità *tout court* rivela un'aporìa insita nell'universalismo dei diritti che l'apolide incarna in tutta la sua cruda realtà:

Nessun paradosso della politica contemporanea è più pervaso di amara ironia del divario tra gli sforzi di sinceri idealisti, che insistono tenacemente

---

<sup>11</sup> Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 385.

<sup>12</sup> cfr. Donatella Di Cesare, "Asilo; da diritto ambiguo a dispositivo di potere", in *Stranieri residenti*, cit., pp. 131-134.

<sup>13</sup> Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 393. Arendt riprende la definizione da Lawrence Preuss, *International Law and Deprivation of Nationality*, (1934-1935).

<sup>14</sup> Id., p. 406.

a considerare “inalienabili” i diritti umani in realtà goduti soltanto dai cittadini dei paesi più prosperi e civili, e la situazione degli individui privi di diritti, che è costantemente peggiorata sino a fare del campo di internamento [...] la soluzione corrente del problema della residenza delle “displaced persons”<sup>15</sup>.

Arendt si mostra scettica nei confronti della Dichiarazione promulgata nel 1948, che tratta di svincolare dalla cittadinanza il godimento dei diritti, e ne dichiara l’inalienabilità per ogni essere umano (ora indicato attraverso la categoria di “persona”). L’argomento arendtiano sembra appellare, in prima istanza, al realismo politico: chi dovrebbe infatti garantire l’attuazione della Dichiarazione se non, ancora una volta, le Nazioni che l’hanno firmata e la cui logica tende inevitabilmente al particolarismo? E d’altra parte, anche nell’eventualità remota che si creasse un organismo sovranazionale, chi potrebbe escludere che, nel nome dell’interesse generale dell’umanità, questo non decida di eliminarne una parte? Dietro il cosmopolitismo politico potrebbe senz’altro riaffacciarsi l’incubo dello Stato mondiale<sup>16</sup>.

Ma Arendt va poi più a fondo e, illuminando il vizio insito nella concezione liberale dei diritti, ci aiuta a penetrare alla radice queste aporie: l’equivoco del liberalismo è stato quello di pensare i diritti come inerenti all’individuo concepito in modo astratto e isolato, laddove solo l’appartenenza alla comunità politica garantisce, e ancor più, dà sostanza, ai diritti stessi. Al di fuori della comunità, questi non sono solo nulli perché viene meno la protezione e la tutela dello stato che li garantisce, ma sono soprattutto inconsistenti.

Una volta di più, è la condizione degli apolidi che illustra in modo incontrovertibile questa verità. La perdita da loro subita – «quella della patria, cioè dell’ambiente circostante, del tessuto sociale in cui sono nati e in cui si sono creati un posto nel mondo»<sup>17</sup> – non può essere espressa in termini di mancanza di diritti senza incorrere nella più grave delle ipocrisie. L’esempio della libertà di opinione usato da Arendt è molto efficace: nei campi di concentramento dei paesi democratici, osserva la pensatrice, gli internati possono godere di una libertà di opinione superiore a quella riconosciuta dalle tirannidi, e al limite possono persino esprimerla in un discorso. Tuttavia «la loro libertà di opinione è la libertà dei matti, perché quel che pensano non ha alcuna importanza per nessuno»<sup>18</sup>.

L’esempio mostra chiaramente come il puro possesso dei diritti astratti non garantisca la libertà politica. Questa si realizza attraverso la parola e l’azione, le due espressioni che, nella teoria politica di Arendt, definiscono l’essere umano e

---

<sup>15</sup> Id., p. 388.

<sup>16</sup> Cfr. Donatella Di Cesare, cit., p 232.

<sup>17</sup> Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 406.

<sup>18</sup> Id., p. 410.

lo rivelano come individualità unica, originale ed irripetibile. Ma la parola e l'azione possono realizzarsi politicamente soltanto all'interno di una comunità i cui membri si accordano nel riconoscersi reciprocamente. Soltanto al suo interno è possibile agire e parlare in modo significativo, pertinente per gli altri, e dunque essere riconosciuti come soggetti. Se dunque, nella teoria di Arendt, la comunità politica è l'espressione specifica della condizione umana, questa luminosa realtà ha anche un rovescio d'ombra, per cui risulta vincolato alla cittadinanza politica non solo il godimento dei diritti, non solo la libertà che deriva dall'opportunità di prendere la parola e di agire, ma anche il riconoscimento della qualità umana delle persone, e con esso la possibilità stessa di esistere e di persistere<sup>19</sup>. «La concezione dei diritti umani –scrive Arendt– è naufragata nel momento in cui sono comparsi individui che avevano perso tutte le altre qualità e relazioni specifiche, tranne la loro qualità umana. Il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere-uomo»<sup>20</sup>.

In una linea diversa, ma in parte coincidente con quella di Arendt, anche Simone Weil constatava l'impotenza dei diritti nel frangente della guerra civile europea, e prevedeva l'inadeguatezza della categoria di persona – su cui pure si sarebbe fondata la Dichiarazione del '48– a preservare il «rispetto per il carattere sacro degli esseri umani»<sup>21</sup>. Con la radicalità che la contraddistingue, Weil rimette i diritti all'ordine della forza, illuminandone l'altra faccia, che è quella del privilegio: solo chi è già in una posizione di forza può lottare, e quindi rivendicare i propri diritti. Ne consegue il carattere implicitamente contraddittorio e aporetico dell'universalismo.

In una società instabile, i privilegiati hanno cattiva coscienza. Gli uni lo nascondono sotto un'aria di sfida e dicono alle folle: «È del tutto legittimo che voi non abbiate privilegi, e che io ne abbia». Gli altri dicono loro con aria benevola: «Chiedo per tutti voi una parte uguale ai privilegi che possiedo io». Il primo atteggiamento è odioso. Il secondo è privo di buon senso. È anche troppo facile<sup>22</sup>.

La contestazione della nozione di diritto trascina con sé, «per via della sua stessa mediocrità», quella di persona, che è anch'essa impostata sul privilegio: «la persona si realizza soltanto quando il prestigio sociale la gonfia; la sua realizzazione è un privilegio sociale»<sup>23</sup>. Come ha mostrato Roberto Esposito – ragionando sulle orme di Weil – la persona è un dispositivo di potere e

---

<sup>19</sup> Cfr. Judith Butler, *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Roma 2017, p. 67.

<sup>20</sup> Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 415.

<sup>21</sup> Simone Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 29.

<sup>22</sup> Id., p. 37.

<sup>23</sup> Id., p. 36.

disciplinamento che implica un raddoppiamento: lungi dall'essere una dimensione inerente a ogni essere umano, non coincide mai perfettamente con *l'homo*, e nella non coincidenza stabilisce l'esclusione<sup>24</sup>. Così era alle sue origini, nello *ius personarum* romano, dove lo status di persona sancisce, per il *pater familias* a cui soltanto era riconosciuto, il potere di uso e di abuso su cose e esseri umani: schiavi, donne, figli minori. Un analogo raddoppiamento si riflette nell'endiadi contenuta nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, che ambigualmente sottende un vincolo tra il diritto naturale e la cittadinanza<sup>25</sup>. E ancora lo ritroviamo nell'epoca della globalizzazione avanzata, quando il *sans papiers* – migrante economico, rifugiato, profugo – decade allo statuto di «non persona»<sup>26</sup>. Non solo è privato dei diritti, non è solo combattuto come invasore e nemico, ma più radicalmente, attraverso le politiche di contenimento, confinamento, espulsione, è reso superfluo: qualcuno che ha perduto la qualità umana e la cui morte appare sempre più banale; qualcuno che non è più “qualcuno”, ma l'elemento indistinto di una massa, e il cui omicidio, come quello degli ebrei reclusi nei campi nazisti, appare «impersonale come lo schiacciamento di una zanzara»<sup>27</sup>.

Con ragione, dunque, Weil constata che la nozione di persona non contempla la sacralità della pura nudità dell'essere umano, né protegge chi subisce la sventura, quell'estrema emarginazione fisica, morale e sociale, che lei indica con il termine *malheur*: «Nell'uomo, la persona è una cosa disperata, che ha freddo, che corre in cerca di un rifugio e di una fonte di calore. Questo è ignorato da coloro in cui la persona è, sia pure temporaneamente in attesa, caldamente avvolta di considerazione sociale»<sup>28</sup>. Di fronte alla condizione dell'esclusione e della sventura, il linguaggio del personalismo, che insiste sui diritti inalienabili e la dignità della persona, manifesta tutta la sua impotenza a causa della sua distanza abissale dalla realtà. Come già Arendt, anche Weil esemplifica tale divario con l'esempio del diritto di parola:

Quelli che hanno più spesso occasione di sentire che gli si fa del male sono quelli che meno sanno parlare. Per esempio non c'è niente di più orribile che vedere in tribunale uno sventurato balbettare davanti a un magistrato che fa lo spiritoso in un linguaggio elegante. (...) la sola facoltà umana veramente interessata alla pubblica libertà di espressione è quella parte del cuore che grida contro il male. Ma siccome non sa esprimersi, la libertà per lei è poca cosa<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

<sup>25</sup> Cfr. Giorgio Agamben, *Al di là dei diritti dell'uomo*, in Id., *Mezzi senza fini. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 14.

<sup>26</sup> Alessandro Dal Lago, *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 2006.

<sup>27</sup> Id., p. 606.

<sup>28</sup> Simone Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 30.

<sup>29</sup> Id., p. 23.

Come per Arendt, anche per Weil la risposta alla sventura non può essere espressa nei termini astratti del diritto individuale, ma coinvolge necessariamente la comunità e il tessuto di relazioni. Sussiste tuttavia tra le due pensatrici una differenza di fondo. Arendt, come abbiamo visto, si riferisce alla comunità politica e al patto di mutuo riconoscimento che ci rende uguali, sottraendoci alla condizione naturale. Quest'ultima infatti, come dimostra la sua analisi degli apolidi, non può essere presa in considerazione come fondamento della convivenza e della comunità politica: è piuttosto una condizione apolitica, ricadendo nella quale si è esclusi dal mondo comune.

Gli individui costretti a vivere fuori di ogni comunità sono confinati nella loro condizione naturale, nella loro mera diversità, pur trovandosi nel mondo civile. Essi sono sottratti a quella tremenda livellatrice di tutte le differenze che è la cittadinanza, e, poiché sono esclusi dalla partecipazione all'attività edificatrice degli uomini, appartengono alla razza umana allo stesso modo che degli animali a una determinata specie animale. Il paradosso è che la perdita dei diritti umani coincide con la trasformazione in uomo generico (...) e in individuo generico, rappresentante nient'altro che la propria diversità assolutamente unica, spogliata di ogni significato perché privata dell'espressione e dell'azione in un mondo comune<sup>30</sup>.

Weil, da parte sua, si riferisce a una comunità che trascende il patto del mutuo riconoscimento derivato dalla cittadinanza, a un vincolo che precede qualsiasi accordo o atto volontario e che dunque non può esservi ricondotto. Si tratta della comunità che si fonda sulla giustizia, dimensione trascendente e sovranaturale che tuttavia radica nella parte più infantile e innocente di ogni essere umano, il quale si aspetta il bene e riconosce il male quando lo subisce.

C'è nell'intimo di ogni essere umano, dalla prima infanzia sino alla tomba e nonostante tutta l'esperienza dei crimini commessi, sofferti e osservati, qualcosa che si aspetta invincibilmente che gli si faccia del bene e non del male. E' questo, prima di tutto che è sacro in ogni essere umano (...) Tutte le volte che sorge dal profondo di un cuore umano il lamento del fanciullo che il Cristo stesso non ha saputo trattenere: «Perché mi viene fatto del male?», vi è certamente ingiustizia<sup>31</sup>.

Dunque, più che al principio del riconoscimento – che inesorabilmente opera all'interno di cornici normative che ne stabiliscono le condizioni e le distinzioni<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 418.

<sup>31</sup> Simone Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 22.

<sup>32</sup> Cfr. Rita Fulco, *Per un'Europa mediatrice: filosofia, istituzioni, migrazioni*, in *L'Europa di Simone Weil*, a cura di R. Fulco e T. Greco, Quodlibet, Macerata 2019, p. 40.



– Weil affida la comunità umana a un rispecchiamento o piuttosto una risonanza che il grido «di dolorosa sorpresa» dello sventurato trova in ogni altro essere umano, qualora non siano già in atto i potenti meccanismi immunitari che conosciamo. Non c'è infatti eccezione nella condizione di vulnerabilità che ci rende sensibili a questo appello; quel che cambia, in ogni caso, è la risposta:

Quelli che infliggono i colpi capaci di provocare questo grido, cedono a moventi differenti a seconda dei caratteri e a seconda dei momenti. C'è chi in certi momenti trova voluttà in questo grido. Molti ignorano che viene cacciato. Perché è un grido silenzioso che echeggia soltanto nel segreto del cuore. Questi due stati d'animo si assomigliano più di quanto sembri. Il secondo è solo un modo indebolito del primo. Tale ignoranza viene accuratamente coltivata, in quanto lusinga e contiene anch'essa voluttà. [...] Vi è voluttà in tutto ciò che fa dimenticare la realtà degli ostacoli. Ecco perché gli sconvolgimenti, quali la guerra e la guerra civile, che svuotano le esistenze umane della loro realtà, facendole simili a burattini, sono talmente inebrianti<sup>33</sup>.

I limiti di questo saggio non mi consentono di approfondire le profonde implicazioni delle differenze esistenti tra le riflessioni di Weil e Arendt sul piano della filosofia politica. Vorrei invece concludere sottolineandone una significativa coincidenza nel fatto che entrambe affrontano la questione politica dei diritti e delle tutele spostando il focus rispetto alla sfera normativa e istituzionale, senza per questo limitarsi a fare appello all'istanza morale della carità. La dimensione che mettono in campo – sia nella diagnosi delle cause dell'oppressione e dell'esclusione, sia nell'apertura che offrono verso una trasformazione radicale della politica – è quella ontologica: implica cioè una riflessione sul modo in cui veniamo e stiamo al mondo. Entrambe le pensatrici ci richiamano all'interconnessione che lega il singolo alla collettività e che innesta l'esistenza individuale nella sfera complessa dei rapporti, connotando l'essere umano come essere relazionale. Per questo esse coincidono anche nel denunciare che lo sradicamento proprio della modernità, già impresso nella concezione liberale dell'individuo, costituisce a un tempo l'origine e la manifestazione principale del male dei nostri tempi.

Vorrei anche argomentare sul perché le riflessioni di Weil e Arendt mi appaiono ancora attuali. Sulla scena evoluta della globalizzazione avanzata, lo sradicamento è evidente ovunque: nell'uso e abuso delle tecnologie dell'informazione che sempre di più ci svellono dalla realtà; nel lavoro precario e deterritorializzato; nelle logiche dell'economia neoliberista, nei conflitti e nei cambiamenti climatici che ne derivano, e che obbligano milioni di persone ad abbandonare i loro luoghi vitali. E, come nei tempi oscuri che Weil e Arendt attraversarono, anche oggi assistiamo al meccanismo compensatorio per cui, al

---

<sup>33</sup> Simone Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 23.

vuoto dell'appartenenza, si risponde con l'affermazione di un fantasmatico tutto pieno identitario: quanto più l'ancoraggio sembra perduto, tanto più riaffiorano i vecchi fantasmi del sangue e del suolo<sup>34</sup>.

Eppure nelle riflessioni più recenti emerge un'inedita consapevolezza del nostro carattere transitorio e «passante»<sup>35</sup>, e più ancora, della vulnerabilità come condizione condivisa, che ci priva della illusione della sovranità e ci consegna alla dimensione della creaturalità<sup>36</sup>. Vanno in questa direzione gli scritti di due pensatrici, Donatella Di Cesare e Judith Butler, che tentano di fondare un nuovo orizzonte normativo per la coabitazione, da cui fanno derivare sia l'antirazzismo che la giustizia distributiva. All'enfasi moderna sull'autonomia e sulla sovranità, Butler contrappone la relazione e vulnerabilità che ne consegue come nostra dimensione costitutiva, considerando che siamo, fin dalla nascita, «dipendenti a un mondo di altri, costituiti in quel mondo di relazioni e attraverso quel mondo di relazioni», e che, per quanto diversi, «siamo pur sempre legati gli uni agli altri e ai processi vitali che eccedono l'umano»<sup>37</sup>. Donatella Di Cesare sostiene da parte sua che occorre riflettere sul valore del coabitare e sul significato del luogo, contro la logica del proprio e della sovranità che accomuna liberismo e comunitarismo in un abbraccio mortale con le politiche dell'esclusione e del respingimento: «solo una condivisione responsabile dei luoghi comuni può de-immunizzare dischiudendo spazi inediti di solidarietà, tempi inattesi di libertà»<sup>38</sup>. Entrambe, rifacendosi ad Arendt, insistono sul carattere «irreversibilmente plurale ed eterogeneo»<sup>39</sup> della popolazione sulla terra e sul pari diritto ad abitarla.

---

<sup>34</sup> Cfr. Donatella Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 242.

<sup>35</sup> Achille Mbembe parla di Etica del passante in *Nanorazzismo*, cit., p. 165.

<sup>36</sup> Scrive Butler: «Se siamo attori politici impegnati nell'affermazione dell'importanza dell'ecologia, per esempio, o delle politiche abitative, dell'assistenza sanitaria, della distribuzione del cibo a livello globale, del disarmo, mi sembra evidente che l'idea dell'umano e della vita creaturale che supporta la nostra lotta superi la scissione tra l'azione e l'interdipendenza». Judith Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 166.

<sup>37</sup> Id., p. 173.

<sup>38</sup> Donatella Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 243.

<sup>39</sup> Judith Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 181.



## **“Amico, nemico”. Risorse culturali per lo sviluppo sociale<sup>1</sup>**

*Terri Mannarini, Sergio Salvatore, Serena Verbena*

### **1. Introduzione**

La relazione con gli altri e con l'alterità è un tema antico e ricorrente nel dibattito filosofico e delle scienze sociali. Questo lavoro si propone di esaminare il tema in relazione alle pratiche di cittadinanza attiva, provando a identificare gli ostacoli e le risorse culturali che, da un lato, incoraggiano atteggiamenti di chiusura e rigetto dell'alterità e, dall'altro, invece, ne favoriscono l'accettazione e l'apertura.

Dapprima, illustreremo brevemente le nozioni di cittadinanza e di cittadinanza attiva, la loro relazione con l'alterità e le conseguenze sociali di questo intreccio. A partire dal pensiero di Carl Schmitt (1972/1932)<sup>2</sup>, introdurremo la dicotomia “amico/nemico”, che incarna l'opposizione fondamentale cui può essere ricondotto tutto ciò che è “politico”. La tesi avanzata in queste pagine è che nell'era e nelle società contemporanee la dimensione pubblica e quella privata del nemico si siano fuse, come effetto di due fenomeni congiunti: la politicizzazione dell'alterità e la privatizzazione del nemico. Forniremo una spiegazione di tale trasformazione integrando teorie classiche della psicologia sociale<sup>3</sup> e recenti contributi della psicologia culturale<sup>4</sup>. In ultimo, tratteremo le risorse culturali rappresentate dal capitale semiotico come fattori di promozione della cittadinanza attiva e di atteggiamenti di apertura all'alterità.

---

<sup>1</sup> Questo saggio è la rielaborazione di un lavoro in pubblicazione sulla rivista *Human Affairs* con il titolo “The politicization of otherness and the privatization of the enemy: Cultural hindrances and assets for active citizenship”. Sergio Salvatore è docente presso l'Università “La Sapienza” di Roma.

<sup>2</sup> C. Schmitt, *Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932; tr. it. di P. Schiera, *Il concetto del politico*, in *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972.

<sup>3</sup> H. Tajfel & J.C. Turner, *An integrative theory of intergroup conflict*, in *The Social Psychology of Intergroup Relations*, W.G. Austin & S. Worchel, CA, Brooks/Cole, Monterey 1979, pp. 33-47; J.C. Turner, M.A. Hogg, P.J. Oakes, S. Reicher, & M.S. Wetherell, *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*, Basil Blackwell, Oxford 1987.

<sup>4</sup> J. Valsiner, *Culture in minds and societies. Foundations of cultural psychology*, Sage, New Delhi 2007; S. Salvatore, *Psychology in black and white. The project of a theory-driven science*, InfoAge Publishing, Charlotte 2016.

## 2. L'intreccio cittadinanza-alterità

Il concetto di alterità è strettamente connesso a quello di cittadinanza. La nozione di cittadinanza affonda le sue radici nelle città-stato dell'antica Grecia, dove designava i membri della comunità politica aventi diritto di voto. Notoriamente, solo alcuni individui acquisivano la cittadinanza, mentre tutti gli altri, tra cui donne, schiavi e i membri più poveri della comunità, non ne avevano diritto. Sebbene nell'età moderna e contemporanea, nei sistemi democratici, i parametri utilizzati per definire i "cittadini" siano andati gradualmente ampliandosi in modo da divenire più inclusivi, sia la versione liberale sia quella repubblicana della cittadinanza non hanno raggiunto l'universalismo cui aspiravano; al contrario, esse hanno sancito delle forme di esclusione<sup>5</sup>. Infatti, che il principio di acquisizione dello status di cittadino sia lo *ius soli* (si è cittadini dello stato se si nasce entro i suoi confini territoriali) o lo *ius sanguinis* (la cittadinanza si acquisisce qualora uno dei genitori sia cittadino dello stato, indipendentemente dal luogo di nascita), un rapporto individuo-stato (territoriale) così definito delinea inevitabilmente questioni identitarie che ruotano attorno ai confini sociali e psicologici tra i "cittadini", titolari di diritti, doveri e virtù, e i "non-cittadini". Inoltre, poiché le identità si acquisiscono socialmente, questo meccanismo innesca altresì sfide per il riconoscimento dell'identità<sup>6</sup>. Per tali ragioni, la distinzione noi/loro ha una chiara radice nel concetto stesso di cittadinanza.

Nella nozione di cittadinanza *attiva*, l'alterità si manifesta in una duplice prospettiva. Infatti, nelle teorie della cittadinanza, la dicotomia passivo/attivo è ampiamente richiamata, a seconda che "la cittadinanza si sviluppi dall'alto (per mezzo dello stato), o dal basso (in termini di istituzioni più partecipative)"<sup>7</sup>. Questa distinzione enfatizza, da un lato, i diritti riconosciuti dallo stato ai suoi cittadini, e dall'altro, sottolinea le responsabilità dei cittadini e della comunità politica cui essi appartengono. Nella cittadinanza attiva, la relazione tra individuo e stato si accompagna a quella tra cittadini, travalicando l'opposizione tra cittadinanza come status e cittadinanza come pratica. Come ha rimarcato soprattutto il pensiero femminista<sup>8</sup>, la cittadinanza non sottintende solo diritti e doveri, rapporti verticali tra individuo e stato, ma si sostanzia anche delle relazioni orizzontali con l'altro all'interno della comunità.

---

<sup>5</sup> A. Dobson, *Citizenship and the environment*, Oxford University Press, New York 2003.

<sup>6</sup> A. Honneth, *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflict*, MIT Press, Cambridge 1995.

<sup>7</sup> B. S. Turner, *Outline of a theory of citizenship*, in «Sociology», 24, 1990, vol. 2, pp.189-217.

<sup>8</sup> R. Voet, *Feminism and citizenship*, Sage, Thousand Oaks 1998; P. Werbner & N. Yuval-Davis, *Women and the new discourse of citizenship*, in P. Werbner & N. Yuval-Davis *Women, citizenship and difference*, Zed Books, London 1999, pp. 1-38.

### 3. La distinzione amico/nemico

L'attuale *Zeitgeist* e il più ampio milieu culturale che permea molte società contemporanee non sembrano promuovere inclusione, accettazione e apertura all'alterità. I "nemici" sono sempre esistiti nella storia dell'umanità, ancorati al bisogno umano di dare senso all'identità di gruppo. Tuttavia, con l'aumento di complessità e d'incertezza del mondo globalizzato hanno preso corpo forme di tribalismo reattivo e di comunitarismo endogamico<sup>9</sup>. Per fare alcuni esempi dall'attuale scenario sociopolitico, l'islamofobia, la xenofobia, il razzismo, la rabbia contro istituzioni politiche e le élites, le escalation autoritarie e populiste, prendono tutti di mira nemici vecchi e nuovi.

L'opposizione amico/nemico è stata considerata da Carl Schmitt (1972/1932) la distinzione basilare alla quale possono essere ricondotte tutte le azioni e le motivazioni politiche. Citando le sue parole:

I concetti di amico e nemico devono essere presi nel loro significato concreto, esistenziale, non come metafore o simboli; essi non devono essere mescolati e affievoliti da concezioni economiche, morali e di altro tipo, e meno che mai in senso individualistico-privato, come espressione psicologica di sentimenti e tendenze private [...] Nemico non è il concorrente o l'avversario in generale. Nemico non è nemmeno l'avversario privato che ci odia. Nemico è solo un insieme di uomini che combatte almeno virtualmente, cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere. Nemico è unicamente il nemico *pubblico*, perché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, e in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso *pubblico*. Il nemico è l'*hostis*, non *inimicus* in senso ampio<sup>10</sup>.

Da ciò consegue che i privati cittadini non possono avere nemici pubblici, ovvero *hostes*, ma solo nemici privati, ovvero *inimici*. Tuttavia, la lettura che proponiamo in questo saggio è che nelle società contemporanee la dimensione pubblica (politica) e quella privata (personale) del nemico siano andate fondendosi. Da un lato, la dicotomia amico/nemico è diventata la distinzione a cui possono essere ridotte tutte le azioni e le motivazioni umane, ben al di là della politica: molti ambiti di vita, dall'economia, alla religione, alla cultura, fino al mondo vitale delle relazioni, sono diventati "politici", sicché i concorrenti economici, gli avversari sportivi, i membri delle minoranze culturali o dei gruppi di opinioni opposte, hanno assunto tutti la configurazione di nemici pubblici. Questo è ciò che intendiamo per "politicizzazione dell'alterità".

---

<sup>9</sup> E. Pulcini, *Care of the world*, Springer, Dordrecht 2012.

<sup>10</sup> C. Schmitt, *Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932; tr. it. di P. Schiera, *Il concetto del politico*, in *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 110-111.

D'altro lato, molte entità collettive (stati, istituzioni, minoranze, gruppi sociali e così via), hanno assunto la configurazione di nemici privati, cioè nemici personali, progressivamente percepiti sulla base di un (presunto) confronto faccia-a-faccia altamente impregnato di emozionalità, come accade nella sfera delle relazioni interpersonali. Questo è ciò a cui facciamo riferimento con l'espressione "privatizzazione del nemico". A livello psicologico, questo slittamento percettivo cambia il modo di reagire all'alterità: i nemici non sono più percepiti come entità astratte nelle quali risulta improbabile imbattersi; al contrario, si trasmutano in minacce personali che si concretizzano in facce, corpi e nomi che incutono paura. Quanto più questi altri pericolosi sono percepiti come vicini e tangibili, tanto più le persone si sentono vulnerabili e spaventate.

La politicizzazione dell'alterità e la privatizzazione del nemico possono essere viste come due facce di una stessa medaglia. La prima moltiplica i nemici pubblici in tutti gli ambiti sociali attraverso un processo di generalizzazione-depersonalizzazione, la seconda trasforma i nemici pubblici in nemici personali attraverso un processo di particolarizzazione-personalizzazione.

#### 4. L'intreccio identità-alterità

Due approcci psicologici alla relazione identità-alterità ci aiutano a spiegare le dinamiche psicologiche che sottostanno ai due fenomeni di cui stiamo discorrendo.

Il primo, proveniente dalla psicologia sociale, è la Teoria dell'Identità Sociale<sup>11</sup> e della Categorizzazione del Sé<sup>12</sup>, la quale evidenzia il legame tra individui e gruppi, identità personale e identità di gruppo. Essa postula che l'identificazione con il gruppo svolga la funzione principale di promuovere l'autostima individuale e supportare un'immagine positiva del sé. L'appartenenza al gruppo implica che gli individui categorizzino se stessi e gli altri come membri di uno stesso gruppo, l'ingroup, il "noi", o come appartenenti a gruppi differenti, "gli outgroup", "gli altri", "loro". Il solo atto di categorizzare influenza il modo in cui gli individui percepiscono e si relazionano all'alterità. Infatti, esso si traduce tipicamente nella tendenza ad estendere fiducia, empatia e cooperazione solo al "noi", ma non al "loro"<sup>13</sup>. La ricerca ha rimarcato che la tendenza a valutare positivamente i gruppi ai quali si appartiene e negativamente gli altri è generale

---

<sup>11</sup> H. Tajfel & J. C. Turner, *An integrative theory of intergroup conflict*, in *The Social Psychology of Intergroup Relations*, a cura di W.G. Austin & S. Worchel, Brooks/Cole, Monterey 1979, pp. 33-47; H. Tajfel & J.C. Turner, *The social identity theory of inter-group behaviour*, in *Psychology of Intergroup Relations*, a cura di S. Worchel & L. W. Austin, Nelson-Hall, Chicago 1986, pp. 7-24.

<sup>12</sup> J.C. Turner, M.A. Hogg, P.J. Oakes, S. Reicher, & M.S. Wetherell, *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*, Basil Blackwell, Oxford 1987.

<sup>13</sup> H. Tajfel & J.C. Turner, *The social identity theory of inter-group behaviour*, in *Psychology of Intergroup Relations*, a cura di S. Worchel & L.W. Austin, Nelson-Hall, Chicago 1986, pp. 7-24.

e diffusa, sebbene esistano notevoli eccezioni a questa dinamica. Nello specifico, la svalutazione dell'outgroup, ossia l'ostilità verso gli altri, è innescata da specifici fattori, tra cui la forza dell'identificazione con i gruppi di riferimento, il sentimento di deprivazione in confronto ad altri gruppi, o la percezione di minaccia<sup>14</sup>.

In questa prospettiva, "i nemici" possono essere visti come l'effetto di basilari dinamiche inter-gruppi, che possono essere diventate più pervasive rispetto al recente passato nella misura in cui soddisfare il bisogno di identità è stato reso più difficoltoso dall'indebolimento dei tradizionali ancoraggi e delle tradizionali fonti di autorità. Questa teoria può almeno parzialmente spiegare ciò che abbiamo definito come politicizzazione dell'alterità, cioè la tendenza a classificare gli altri come amici o nemici e assumere atteggiamenti ostili.

Il secondo approccio proviene dalla psicologia semiotico-culturale<sup>15</sup>. Tale prospettiva concepisce la cultura come una continua ricerca di significato e di interpretazione del mondo che permea l'esperienza delle persone e ne regola sentimenti, atteggiamenti, comportamenti sociali e relazioni, siano essi individui, gruppi, istituzioni o entità collettive. Il processo di sense-making produce sistemi di significati generalizzati a base affettiva che fungono da assunti di base sul mondo interno ed esterno. Questi sistemi di significato sono principalmente il risultato del funzionamento inconscio della mente, che organizza la rappresentazione di sé e del mondo secondo il principio di simmetria<sup>16</sup>. In breve, la logica simmetrica della mente tende a rimuovere le differenze tra gli oggetti che sono rappresentati, così come a oltrepassare la distinzione tra la specifica rappresentazione e l'emozione che ha generato quella rappresentazione. Un funzionamento di questo tipo restituisce classi di oggetti ampie e omogeneizzanti, caratterizzate da poche qualità fondamentali, in cui ogni oggetto viene trattato come sostanzialmente equivalente e intercambiabile con ciascun altro della stessa classe, esattamente come accade per gli stereotipi. La logica affettiva che sottende il funzionamento della mente dà conto del fenomeno della privatizzazione del nemico: infatti, in virtù del principio di simmetria, gli altri/nemici sono rappresentati non solo come indistinguibili gli uni dagli altri, ma ognuno di loro è percepito come un esemplare concreto che rappresenta l'entità collettiva, e investito della stessa emozione che ha generato la sua rappresentazione, emozione che guida la risposta all'altro e all'alterità.

---

<sup>14</sup> M. Hewstone, M. Rubin, & H. Willis, *Intergroup bias*, in «Annual Review of Psychology», 53, 2002, pp. 575-604, per una rassegna.

<sup>15</sup> S. Salvatore, *Psychology in black and white. The project of a theory-driven science*, InfoAge Publishing, Charlotte 2016; J. Valsiner, *Culture in minds and societies. Foundations of cultural psychology*, Sage, New Delhi 2007.

<sup>16</sup> I. Matte Blanco, *The unconscious as infinite sets: An essay in bi-logic*, Gerald Duckworth & Company, London 1975.



## 5. Universi simbolici e capitale semiotico

La psicologia semiotico-culturale definisce gli insiemi di significati affettivi generalizzati che danno forma all'esperienza degli individui come *universi simbolici*. Una recente ricerca internazionale, realizzata allo scopo di esplorare i milieu culturali di undici paesi europei (Cipro, Danimarca, Estonia, Francia, Germania, Grecia, Italia, Malta, Olanda, Spagna e Inghilterra), ha identificato cinque universi simbolici<sup>17</sup>, condivisi da ampie fette di popolazione, ognuno dei quali veicola una particolare esperienza del mondo come:

*Universo ordinato*. Un universo sorretto da un ordine intrinseco, garante di valori, principi e regole. Sebbene non rappresenti il migliore dei mondi possibili, è vissuto come un mondo in cui le persone riconoscono l'esistenza di un ordine sovraindividuale che trascende i singoli individui e nei confronti del quale sono disposti a impegnarsi.

*Legame interpersonale*. La sfera delle relazioni interpersonali significative, al cui interno le persone si sentono a proprio agio, si fidano le une delle altre e rispettano le regole, purché sia mantenuto vivo il legame emotivo con chi è parte della loro rete personale.

*Società che sostiene*. Un ambiente sociale in cui le istituzioni si prendono cura delle persone, si fanno carico dei loro bisogni, soddisfano le loro aspettative e garantiscono le risorse necessarie per il raggiungimento dei loro obiettivi. Un mondo in cui esiste un buon equilibrio funzionale tra individui e società.

*Nicchia di appartenenza*. Una nicchia relazionale di gruppi primari, vissuti come protezione da un mondo esterno minaccioso e ostile, la cui appartenenza è valorizzata nella misura in cui soddisfa questa sostanziale funzione difensiva.

*Mondo degli altri*. Un luogo anomico in cui vivere, dove regnano l'inintelligibilità, l'esperienza del sentirsi espropriati di ogni possibilità di controllo, l'assenza di agentività, di regole, di relazioni di fiducia.

La mappatura dei milieu culturali risultante da questa ricerca ha mostrato che una quota significativa di cittadini Europei vede e percepisce la vita e la società come un ambiente minaccioso e spaventoso, popolato da nemici, ed è quindi incline a relazionarsi con l'altro e l'alterità in maniera difensiva. E in effetti, altri due studi sul comportamento politico hanno illustrato gli effetti pragmatici dei processi di sense-making veicolati dagli universi simbolici. Il primo<sup>18</sup>, sul referendum Brexit, ha evidenziato che la diffusione di universi simbolici che centralizzano la sfera privata delle relazioni e dell'identità di gruppo ("nicchia di appartenenza" e "legami interpersonali") è associata al voto a favore dell'uscita

---

<sup>17</sup> S. Salvatore, V. Fini, T. Mannarini, J. Valsiner, & G. Veltri, *Symbolic universes in time of (post)crisis - The Future of European Societies* Springer, Dordrecht in press; S. Salvatore et al., *Symbolic universes between present and future of Europe. First results of the map of European societies' cultural milieu*, in «Plos One»13, 2018, vol. 6.

<sup>18</sup> G. Veltri, R. Redd, T. Mannarini & S. Salvatore, *The identity of Brexit: A cultural psychology analysis*, in «Journal of Community & Applied Psychology», 2018.

del Regno Unito dall'Unione Europea. Il secondo<sup>19</sup> ha rivelato che gli universi simbolici che riconoscono l'interdipendenza positiva tra individuo e sistema (vale a dire "universo ordinato" e "società che sostiene"), sostengono il funzionamento democratico delle istituzioni, e promuovono sentimenti di fiducia, senso civico, valori egualitari e apertura alla diversità.

Questa capacità degli universi simbolici di dare senso al mondo e di rendere conto di un certo tipo di approccio all'alterità va di pari passo con il loro porsi sia come risorse sia come ostacoli culturali. Infatti, alcuni universi simbolici dotano gli individui, i gruppi, le istituzioni e le comunità di ciò che è stato definito *capitale semiotico*<sup>20</sup>, vale a dire un repertorio di significati, valori, atteggiamenti e orientamenti all'azione che favoriscono la propensione sociale a valorizzare l'alterità, l'interdipendenza e le regole in gioco. I risultati degli studi sopra citati suggeriscono che due universi simbolici in particolare ("universo ordinato" e "società che sostiene") sono in grado di dotare gli attori sociali di capitale semiotico. Entrambi sono caratterizzati dall'introduzione di una dimensione sovraordinata che fa sì che gli individui valorizzino la relazione tra l'individuo e la sfera dell'esperienza sovra-individuale al di là della nicchia dei legami primari. Questo tipo di capitale semiotico è simile al capitale sociale *bridging* e *linking*, poiché in grado di connettere i gruppi orizzontalmente e verticalmente<sup>21</sup>, e quindi di promuovere l'impegno con l'alterità, la cooperazione e l'amicizia, in opposizione all'inimicizia.

D'altra parte, gli universi simbolici "legame interpersonale" e "nicchia di appartenenza" possono fornire agli individui un insieme di significati che, pur rafforzando l'identità, la coesione e l'omogeneità del gruppo, come il capitale sociale *bonding*<sup>22</sup>, rischiano di replicare la logica "noi/loro" del tribalismo e la politicizzazione dell'alterità, generando nemici ovunque. Infine, l'universo simbolico "Mondo degli Altri" è manchevole di qualsiasi risorsa semiotica, giacché si dimostra incapace di offrire strumenti culturali che dotino di senso il mondo esterno.

---

<sup>19</sup> T. Mannarini, A. Rochira, F. Russo, & S. Salvatore, *The demand of populism. A psycho-cultural based analysis of the commitment for non mainstream political representation*, in «Psychology Hub», 2020, vol. 2.

<sup>20</sup> S. Salvatore, V. Fini, T. Mannarini, J. Valsiner, & G. Veltri, *Symbolic universes in time of (post)crisis - The Future of European Societies*, Springer, Dordrecht in press; S. Salvatore et al., *Symbolic universes between present and future of Europe. First results of the map of European societies' cultural milieu*, in «Plos One», 13, 2018, vol. 6.

<sup>21</sup> M. Pelling & C. High, *Understanding adaptation: What can social capital offer assessments of adaptive capacity?* in «Global Environmental Change», 15, 2005, vol. 4, pp. 308-319; S. Szreter & M. Woolcock, *Health by association? Social capital, social theory, and the political economy of public health*, in «International Journal of Epidemiology», 33, 2004, vol.4, pp. 650-667.

<sup>22</sup> Cfr. R.D. Putnam, *Bowling alone: The collapse and revival of American community*, Simon & Schuster, New York 2000.

## 6. Risorse culturali per la cittadinanza attiva

Allo stato attuale, il capitale semiotico sembrerebbe essere una risorsa piuttosto scarsa nei milieu culturali delle società europee<sup>23</sup>. Soprattutto nei paesi dell'Europa meridionale come l'Italia e la Grecia, che hanno sofferto maggiormente le recenti turbolenze economiche e istituzionali, i significati culturali prevalenti si sono dimostrati quelli associati agli universi simbolici "nicchia di appartenenza" e "mondo degli altri". La politicizzazione dell'alterità e la privatizzazione del nemico possono essere intese almeno in parte, come il riflesso dell'incidenza di questi due universi simbolici, che incoraggiano ampi segmenti della società a percepire e connotare gli altri come una minaccia da cui difendersi<sup>24</sup>.

Riconoscere i fondamenti culturali della politicizzazione dell'alterità e della privatizzazione del nemico può aiutare a individuare strategie volte a contrastare fenomeni di tale criticità, nella prospettiva di promuovere società più inclusive e di dare forza alle pratiche di cittadinanza attiva. In particolare, il quadro interpretativo offerto ci rende consapevoli dell'esigenza di dotare l'ambiente culturale di politiche volte alla promozione delle risorse culturali (il capitale semiotico), non diversamente da come l'ambiente naturale richiede politiche volte a preservare le risorse dell'ecosistema. La promozione di capitale semiotico è, senza dubbio, una sfida. Di seguito ci limitiamo a delineare due direttrici che potrebbero contribuire allo sviluppo culturale della società.

In primo luogo, si dovrebbe tener conto dello stretto rapporto tra percezione di incertezza e tendenza delle persone ad abbracciare interpretazioni generalizzate ed emozionali di avvenimenti e contesti. Diverse linee di ricerca teorica ed empirica in psicologia sociale e culturale<sup>25</sup>, così come in psicoanalisi<sup>26</sup>, convergono nel riconoscere che la semiosi affettiva (cioè la tendenza a interpretare la realtà nei termini di categorie emozionali omogeneizzanti e

---

<sup>23</sup> S. Salvatore, V. Fini, T. Mannarini, J. Valsiner, & G. Veltri, *Symbolic universes in time of (post)crisis - The Future of European Societies*, Springer, Dordrecht, in corso di stampa.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> J. Greenberg & J. Arndt, *Terror management theory*, in *Handbook of theories of social psychology*, a cura di P.A.M. Van Lange, A.W. Kruglanski, & E.T. Higgins, Sage Publications Ltd, Thousand Oaks 2012, pp. 398-415; T. Mannarini, A. Rochira, F. Russo, & S. Salvatore, *The demand of populism. A psycho-cultural based analysis of the commitment for non mainstream political representation*, presentato; T. Proulx & M. Inzlicht, *The Five "A"s of Meaning Maintenance: Finding Meaning in the Theories of Sense-Making*, in «Psychological Inquiry», 23, 2012, vol.4, pp. 317-335; S. Salvatore et al., *Globalization, demand of sense and enemization of the other. A psycho-cultural analysis of European societies' socio-political crisis*, in «Culture & Psychology», 2018.

<sup>26</sup> S. Salvatore & M.F. Freda, *Affect Unconscious and Sensemaking. A Psychodynamic Semiotic and Dialogic Model*, in «New Ideas in Psychology», 29, 2011, pp. 119-135. 2011; M. Tonti & S. Salvatore, *The Homogenization of Classification Functions Measurement (HOCFUN): A method for measuring the salience of emotional arousal in thinking*, in «American Journal of Psychology», 128, 2015, vol. 4, pp. 469-483.

generalizzanti, basate sullo schema amico/nemico) funziona fundamentalmente da stabilizzatore cognitivo, che si attiva quanto più gli individui percepiscono come perturbato o minacciato il proprio consolidato sistema di significati. Di conseguenza, l'attuale prevalenza di universi simbolici che favoriscono dinamiche difensive e identitarie può essere vista come una risposta alla profonda incertezza che permea oggi la società in cui viviamo<sup>27</sup>. Sulla base di questa premessa, una possibile strategia di sviluppo culturale potrebbe essere quella di ridurre l'incertezza, di modo da indebolire, se non neutralizzare, le risposte che innescano la politicizzazione dell'alterità e la privatizzazione del nemico. Si può immaginare una duplice azione: da un lato, contrastare e disinnescare quei fattori strutturali che generano incertezza (le disuguaglianze economiche, l'opacità dei processi finanziari e politici, ecc.). Dall'altro, costruire dispositivi istituzionali e partecipativi che mettano gli individui nelle condizioni di maturare una più profonda comprensione dei processi politici, socio-economici e demografici nei quali sono immersi, per esempio consentendo l'accesso a banche dati, agenzie, e processi decisionali inclusivi. Infatti, quanto maggiore è la capacità dei cittadini di comprendere e rappresentarsi il mondo esterno e le dinamiche dei macro-processi, tanto maggiore è anche la loro capacità di padroneggiarli cognitivamente e di ridurre l'incertezza che deriva dal sentirsi sovrastati da fenomeni incontrollabili e opachi.

In secondo luogo, la promozione del capitale semiotico richiede la (ri)costruzione degli organismi intermedi (associazioni di volontariato, gruppi comunitari, partiti politici, sindacati, gruppi professionali, e così via) e la rivitalizzazione del loro ruolo di collegamento tra sfera pubblica e mondo della vita (ovvero il mondo dell'esperienza vissuta, la sfera dei legami primari, dove entrano in scena i vissuti soggettivi ed emozionali). I corpi intermedi hanno storicamente funzionato come ambienti all'interno dei quali queste due dimensioni della vita sociale, la comunità e la società, per usare la classica opposizione di Tönnies, sono potute coesistere.

All'interno di un corpo intermedio, dinamiche soggettive e identitarie rendono l'esperienza delle relazioni sociali significativa ed esistenzialmente saliente. Allo stesso tempo, il ruolo del corpo intermedio va ben oltre il solo scambio interpersonale, designato com'è a uno scopo sovraordinato e funzionante secondo regole diverse da quelle che organizzano il mondo della vita. Questo scopo sovraordinato è il vincolo posto al mondo della vita per consentire ai corpi intermedi di perseguire la loro funzione pubblica, ossia di realizzare una missione il cui significato e il cui valore siano di giovamento non solo per chi è direttamente coinvolto nello scambio sociale del corpo intermedio stesso, ma per un segmento più ampio di persone, un "terzo" rappresentato dalla società nel suo complesso. In sintesi, un corpo intermedio è costituito da rapporti

---

<sup>27</sup> S. Salvatore et al., *Globalization, demand of sense and enemization of the other. A psycho-cultural analysis of European societies' socio-political crisis*, in «Culture & Psychology», 2018.

interpersonali e vitali; tuttavia, a differenza di quanto avviene nella sfera dei legami primari (la famiglia, le amicizie), queste relazioni non sono un fine di per sé, ma un mezzo attraverso cui assolvere ad una funzione pubblica. Il corpo intermedio trasforma, così facendo, il mondo della vita in capitale sociale e semiotico.

Se fino a un recente passato gli organismi intermedi erano formazioni sociali relativamente stabili operanti a cavallo tra sfera pubblica e sfera privata, nelle società contemporanee queste strutture si sono progressivamente indebolite, ed è irrealistico aspettarsi che possano ritornare alla forma e alla diffusione del passato. Di conseguenza, la ricostruzione dei processi di intermediazione richiede approcci innovativi, che possono essere perseguiti soprattutto a livello delle comunità locali, così da generare pratiche sociali sufficientemente efficaci per il superamento della debolezza delle attuali infrastrutture sociali e civiche.

## **7. Conclusioni**

I milieu culturali possono fornire risorse o ostacoli culturali che orientano le società in una direzione piuttosto che un'altra, a seconda della loro distribuzione e prevalenza in un dato tempo e contesto. La politicizzazione dell'alterità e la privatizzazione del nemico possono essere intese come interconnesse alla diffusione di quegli universi simbolici che portano le persone a temere l'alterità e a reagirvi in maniera difensiva. Il capitale semiotico è un ingrediente essenziale per le società che vogliano dirsi democratiche e giuste: è una risorsa culturale che promuove cittadinanza inclusiva e attiva, poiché pone le basi per relazioni tra sé e gli altri che siano consapevoli dell'interdipendenza connaturata ai sistemi umani e che siano improntate al rispetto di principi universalistici. Possibili strategie di sviluppo culturale dovrebbero, quindi, ridurre l'incertezza globale che scatena risposte emozionali all'alterità e, al contempo, promuovere capitale semiotico tramite i corpi intermedi. Sebbene tali strategie non siano semplici e immediate, aprono prospettive per pensare società più aperte ed eque.

## La politica antiebraica del fascismo: origini e sviluppi

Amedeo Osti Guerrazzi<sup>1</sup>

Tutte le politiche contro gli ebrei ideate e realizzate dal fascismo italiano sono partite, almeno nella loro fase iniziale, dalla volontà e dall'iniziativa di Benito Mussolini. Non esisteva, come vedremo in seguito, un antiebraismo, se non in fasce minoritarie e tutto sommato ininfluenti, nel movimento delle origini. L'iniziativa, a partire dal 1936, arrivò principalmente dal capo del governo e duce del fascismo, che scelse, e decise in piena autonomia, di scatenare una campagna di odio e di persecuzione contro una minoranza che, fino alla metà degli anni Trenta, era stata parte integrante della società e dello stato italiani.

Tuttavia l'antiebraismo fascista non nacque dal nulla, ma diede voce a sentimenti e pregiudizi che, anche se minoritari, erano fortemente radicati in parte della società italiana. Per capirne le origini, quindi, bisogna fare un lungo passo indietro, fino alla metà del XIX secolo, quando con l'unità d'Italia gli ebrei furono completamente inseriti a tutti gli effetti nella società e nelle istituzioni dello Stato. È infatti noto che grazie allo statuto albertino ogni interdizione che impediva il pieno godimento dei diritti giuridici agli ebrei venne cancellata. Se l'articolo I proclamava la religione cattolica "sola religione dello Stato", e che gli altri culti "ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi", l'articolo XXIV sanciva l'eguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge e "tutti godono egualmente i diritti civili e politici". Insomma non esisteva più nessuna discriminazione per motivi religiosi. L'eguaglianza di fronte alla legge venne ribadita dal codice penale Zanardelli, emanato nel 1889, che parificava tutte le confessioni religiose.

L'ebraismo italiano approfittò largamente della ritrovata libertà dopo secoli di persecuzione. Gli ebrei italiani parteciparono con passione al movimento risorgimentale, combattendo sia nelle fila garibaldine e nei movimenti rivoluzionari, sia nelle fila dell'esercito piemontese ed italiano. Alcuni di essi furono tra i protagonisti della politica (basti pensare a Daniele Manin a Venezia), e in seguito entrarono a far parte delle amministrazioni locali e statali. Pur mantenendo una loro identità, l'integrazione degli ebrei italiani fu rapida e spontanea. Grati di essere accettati nel pieno dei diritti sociali e politici, gli ebrei diedero un importante contributo alla cultura, all'economia e alle scienze del nostro paese, in uno sforzo di assimilazione che doveva farli considerare come "italiani assieme agli altri".

---

<sup>1</sup> Collaboratore della Fondazione Museo della Shoah di Roma. Borsista presso l'Università degli Studi di Padova.

Lo sforzo di laicizzazione della società dello stato liberale non riuscì però a cancellare alcuni aspetti dell'antisemitismo cattolico e popolare che ancora sopravvivevano nella seconda metà dell'Ottocento.

L'antisemitismo cattolico, tradizionale per parte del clero, prese anzi nuova linfa dopo la fine del potere temporale dei papi. Tra i più attivi agitatori del "pericolo ebraico" vi furono i gesuiti, che con il loro periodico "La Civiltà cattolica" divulgavano le più triviali teorie cospirazioniste accusando gli ebrei, ad esempio, di omicidi rituali. Nella seconda metà del pontificato di Leone XIII (regnante dal 1878 al 1903) l'antisemitismo di parte delle gerarchie ecclesiastiche divenne più forte. L'anticlericalismo della classe liberale (che in questo periodo vedeva il massimo pericolo per l'unità dello Stato nei "neri", cioè nei clericali), aveva riacutizzato il conflitto tra il Regno d'Italia e il Vaticano. Nello stesso tempo le encicliche del papa *Humanus Genus* e *Rerum Novarum*, furono interpretate dai gesuiti come un attacco al liberalismo e alla massoneria, che venivano indicate come profondamente influenzate, o manipolate, dagli ebrei. In altri termini gli antisemiti cattolici interpretavano il liberalismo e più in generale la modernità come un periodo di profondissima crisi dovuta ad un complotto, o una serie di complotti, dietro ai quali c'erano anche gli ebrei. Il caso Dreyfus in Francia non fece che rendere ancora più esplicito l'odio di una parte dei cattolici nei confronti degli ebrei.

I clericali non erano però i soli ad avere pregiudizi antisemiti. Nell'Italia di fine Ottocento miti e leggende sugli ebrei circolavano anche in altri settori della società. La rapida trasformazione dell'economia, in particolar modo quella rurale, dovuta a sistemi di produzione capitalistici, rendeva particolarmente insicuri ampi strati della società, che cercavano una spiegazione "razionale" alle loro difficoltà vedendo nel "capitalismo ebraico" o nei "banchieri ebrei" la causa dei loro problemi. Insomma le rapide trasformazioni che mettevano in crisi rapporti economici e sociali consolidati venivano interpretate e spiegate attraverso teorie complottistiche alla cui origine c'era sempre la figura dell'eterno ebreo, gonfio di odio e rancore nei confronti dei cristiani e intenzionato a distruggerne la società. Con la comparsa dei partiti socialisti, alla fine dell'Ottocento, e soprattutto con i grandi movimenti popolari organizzati dai sindacati di ispirazione marxista, fece la sua apparizione la figura del "giudeo-socialista", un'altra faccia del complotto ebraico che, questa volta attraverso il socialismo, intendeva rovesciare l'ordine costituito. Per chi era terrorizzato dalle spinte più innovative della politica, dell'economia e della società in generale, il complotto ebraico era la risposta a tutto.

L'antisemitismo della seconda metà del XIX secolo non era certo un'ideologia strutturata, ma una risposta ad un insieme di paure che circolavano in una società in evoluzione. Una risposta minoritaria, ma che comunque circolava, anche se è impossibile capirne il reale peso nella società italiana. Tutto questo però non impediva agli ebrei di scalare posizioni in ogni campo: dal commercio alla finanza, dalla politica all'esercito. Forti di una maggiore formazione

(l'analfabetismo era quasi sconosciuto tra gli israeliti, in un periodo dove la percentuale di alfabetizzati era bassissima tra i non ebrei), gli ebrei poterono approfittare della libertà concessa loro dallo stato liberale per raggiungere cariche altissime anche nell'amministrazione pubblica. Sono noti i casi di Luigi Luzzatti, ministro del tesoro e poi presidente del consiglio durante l'età giolittiana, e Sidney Sonnino, che pure di religione cristiana era di origini ebraiche, due volte presidente del consiglio nella stessa epoca e poi ministro degli esteri. Questa maggiore "visibilità" degli ebrei da una parte testimoniava la grande integrazione degli ebrei e l'accoglienza nei loro confronti da parte delle élite politiche italiane, ma dall'altra invece poteva suscitare invidie, gelosie e rancori verso un gruppo sociale che si immaginava coeso e deciso nella scalata al potere, confermando quindi i pregiudizi verso gli ebrei considerati come un corpo estraneo, aggressivo e pericoloso. A differenza di altri paesi europei, come la Germania e la Francia, però, in Italia non esistevano movimenti politici organizzati che facevano dell'antisemitismo la loro bandiera o il loro programma.

La svolta verso l'antiebraismo politico si ebbe nel 1911, con lo scoppio della guerra di Libia e la nascita dell'Associazione nazionalista italiana (Ani). Con l'Ani, e con la vittoria al suo interno dell'ala più sciovinistica e razzista, il nazionalismo organizzato fece la sua comparsa sulla scena politica italiana. Pur essendo un partito piuttosto piccolo in termini numerici, l'Ani divenne ben presto una delle protagoniste della lotta politica, ma soprattutto culturale, del paese. Gli intellettuali raccolti al suo giornale "L'Idea nazionale", tra i quali Paolo Orano, Maffeo Pantaleoni e Francesco Coppola, erano ossessionati dall'idea di una necessaria espansione all'estero dell'Italia, paese considerato come destinato ad un grande avvenire imperiale. La guerra per la "Quarta sponda" suscitò un'ondata di entusiasmo patriottico (ma anche di ostilità, nella quale si trovava anche Mussolini), ma anche di sciovinismo e di ostilità nei confronti di chi era sospettato di essere contrario all'impresa. Tra i sospetti di anti-italianità, per i nazionalisti, vi erano gli ebrei che, trattando i sionisti per una maggiore immigrazione verso la Palestina, potevano essere contrari ad un indebolimento dell'Impero. All'antisemitismo cattolico e a quello "economico", si sommò quindi anche l'ostilità verso il sionismo, un movimento considerato come "internazionale" e quindi di per se antipatriottico.

L'ossessione ultranazionalistica arrivò al suo apice con la Grande guerra, e soprattutto dopo il trattato di Versailles. Già dal 1916 l'"Idea nazionale" aveva pubblicato articoli contro "l'ebraismo internazionale" accusato di essere antipatriottico e anti italiano, ma una vera e propria esplosione di odio arrivò dopo la firma del trattato di pace. Secondo Pantaleoni, e ancora di più per l'ex prete Giovanni Preziosi, "dietro" Versailles, e le frustrazioni dell'imperialismo italiano, c'erano gli ebrei, che complottavano contro l'Italia. Le teorie complottistiche servivano a spiegare ogni fallimento italiano, ogni sconfitta sul piano economico o diplomatico. Gli ebrei, in quanto legati da legami invisibili a movimenti e poteri internazionali, come l'alta finanza e il bolscevismo, erano per



la loro stessa natura privi di sentimenti nazionali e quindi contrari ad ogni progetto o aspirazione italiana. Il complotto ebraico era la chiave per interpretare qualsiasi avvenimento internazionale, e per capire ogni sconfitta del nostro paese.

Sono queste le radici culturali dell'antiebraismo fascista. Un insieme di paure e ossessioni che potevano essere utilizzate in qualsiasi momento e in qualsiasi situazione per "capire" gli sviluppi della politica, dell'economia e della società, ma soprattutto una difesa ideologica per combattere la modernità. Mussolini non fece altro che utilizzare, nei modi più diversi, queste paure per i suoi scopi politici, con totale cinismo.

Fino al 1919 il futuro duce del fascismo non aveva preso alcuna posizione nei confronti del "problema ebraico". Secondo Renzo De Felice, Mussolini era pieno di pregiudizi. Aveva un certo rispetto degli ebrei, soprattutto per quanto riguarda le loro supposte capacità nel campo del commercio e della finanza, e nello stesso tempo però non era esente da spunti antisemiti tipici della sua generazione e della sua epoca. Insomma era il tipico antisemita inconsapevole, che considerava gli ebrei come un qualcosa di specifico: intelligenti ma inaffidabili perché "diversi" e perché sempre solidali tra loro. Nel corso della sua vita Mussolini "usò" l'antiebraismo o il filisionismo a seconda delle sue necessità politiche, dando sfogo ai suoi pregiudizi oppure cercando di ingraziarsi quello che riteneva essere l'ebraismo internazionale o la comunità ebraica italiana.

Un ottimo esempio di queste sue oscillazioni sono gli articoli del 1919-1922. Subito dopo la guerra, in un articolo intitolato *I complici* (4 giugno 1919), il direttore del "Popolo d'Italia" accusò gli ebrei di essere burattinai del bolscevismo e dell'alta finanza internazionale, per smentirsi pochi mesi dopo per negare che il bolscevismo fosse un fenomeno "ebraico" (articolo *Ebrei, bolscevismo e sionismo italiano*, 19 ottobre 1919), per arrivare ad attaccare l'antisemitismo in un articolo successivo (*Rappresaglia*, 25 giugno 1922).

Insomma se agli ebrei veniva riconosciuta una loro pretesa specificità, segnale inequivocabile di un antisemitismo inconsapevole, questa specificità poteva essere letta in forma positiva o negativa.

Il fascismo delle origini non aveva alcuna posizione nei confronti del "problema ebraico", mentre furono numerosi gli ebrei che videro con favore e simpatia il nascente movimento. L'argomento è difficile e sfuggente, dato che non ci sono studi approfonditi, ad esempio, sulle Comunità ebraiche in questo periodo, e comunque può essere considerato imbarazzante. Una corrente politica che faceva dell'irrazionalismo, del vitalismo e della negazione della libertà di parola e di espressione la base della sua ideologia non poteva che essere vista con sospetto e forse apprensione da persone che facevano della formazione culturale la base della propria identità e da comunità che soltanto in un clima di libertà avevano potuto arrivare alla piena emancipazione e alla totale integrazione politica e sociale. Ma si tratta di mere ipotesi, mentre i numeri dicono che furono numerosi gli ebrei "fascisti antimarcia" (230), che altrettanto numerosi furono i

partecipanti alla Marcia su Roma e almeno due furono annoverati tra i “martiri del fascismo”. Il fascismo lanciava appelli al patriottismo e al nazionalismo, alla memoria della guerra tradita dai governi liberali, e all’antibolscevismo, che trovavano riscontri positivi nella piccola e media borghesia, fascia sociale dove si trovava la maggioranza degli ebrei italiani, e negli ex combattenti, altra categoria dove gli ebrei erano rappresentati nella stessa percentuale di tutti gli italiani.

Una volta preso il potere la politica fascista fu assolutamente neutra nei confronti dell’ebraismo italiano. Come detto alcuni ebrei avevano preso parte alla marcia su Roma e Aldo Finzi, ufficiale pluridecorato della Prima guerra mondiale, divenne sottosegretario agli Interni. Alla fine di novembre 1923 Mussolini incontrò il rabbino capo di Roma, Angelo Sacerdoti, e alla fine del colloquio venne reso pubblico un comunicato nel quale il primo ministro “ha dichiarato formalmente che il governo e il fascismo italiano non hanno mai inteso di fare e non fanno una politica antisemita, e che anzi deplora che si voglia sfruttare dai partiti esteri antisemiti esteri ai loro fini il fascino che il fascismo esercita nel mondo.” Per tutti gli anni venti non ci fu alcuna politica ufficiale che fosse considerabile ostile agli ebrei. Questo però non vuol dire che le frange antisemite presenti nel partito o sulla stampa venissero azzittite.

La “lobby antisemita”, come la chiama la storica Marie-Anne Matard-Bonucci, poté continuare a tenere aperti i suoi periodici, primo tra tutti “La Vita italiana”, di Giovanni Preziosi, il cui Leitmotiv era proprio la denuncia della congiura ebraica internazionale ai danni dell’Italia e del fascismo. Preziosi, con Telesio Interlandi, Paolo Orano ed altri pubblicisti furono tenuti “di riserva”, sempre per citare la Matard-Bonucci, e trovarono anzi una sponda in Roberto Farinacci, tanto che “La Vita italiana” (il giornale di Preziosi) divenne il supplemento del giornale “Regime fascista”, portavoce del “Ras di Cremona”. Non è chiaro perché Mussolini continuasse a tollerare certi giornali e le loro sguaiate campagne antisemite. Forse perché tutto sommato davano voce ai suoi pregiudizi, o forse perché il fascismo intendeva tenere sotto pressione una minoranza che, in quanto tale, veniva soltanto tollerata da un regime che tendeva ad essere totalitario. Gli ebrei, espressione di una cultura che esprimeva i più noti esponenti del pensiero laico e scientifico (basti pensare a Freud ed Einstein), legati da legami di sangue ad oscuri poteri internazionali, erano sospettati di essere naturalmente sovversivi o comunque nemici dell’Italia e del fascismo. Anche se minoritari e fino alla seconda metà degli anni Trenta ininfluenti, i pubblicisti che denunciavano la congiura ebraica potevano essere considerati come utili ai fini di un eventuale attacco diretto alla comunità ebraica italiana.

Il primo vulnus alla parità della religione ebraica con quella ufficiale del Regno arrivò nel 1929, con il concordato firmato con la Chiesa cattolica. Inserendo nuovamente la formula “culti ammessi” per parlare di qualsiasi religione che non fosse la cattolica (si ricordi che il codice Zanardelli aveva praticamente cancellato l’articolo I dello Statuto), l’ebraismo tornava ad essere una religione ammessa fino a quando il regime lo avesse voluto.

Nel 1930 invece arrivò la nuova legge che regolava le comunità ebraiche. Venne creata l'Ucii (Unione delle comunità israelitiche italiane), che da una parte fu molto apprezzata dai dirigenti dell'ebraismo italiano perché imponeva l'iscrizione degli ebrei alle comunità locali, che avevano il potere di imporre e riscuotere i tributi, ma dall'altra sanciva un maggiore controllo dello Stato sulle comunità, tramite l'Unione, e quindi sull'ebraismo stesso.

L'arrivo di Hitler al potere non cambiò l'atteggiamento fascista. Mussolini guardò con sospetto al nuovo cancelliere e non ne condivideva la politica apertamente e radicalmente antisemita. Anzi il razzismo integrale dei nazisti venne addirittura sbeffeggiato da Mussolini in un suo discorso del settembre 1934, quando disse che "Trenta secoli di storia ci permettono di guardare con sovrumana pietà talune dottrine di oltre Alpe, sostenute da progenie di gente che ignorava la scrittura con la quale tramandare i documenti della propria vita, nel tempo in cui Roma aveva Cesare, Virgilio e Augusto." Nello stesso periodo Mussolini tentò di sfruttare il sionismo per mettere in difficoltà l'Inghilterra in Palestina, stringendo rapporti personali con i dirigenti delle organizzazioni sioniste internazionali.

Nonostante gli apparenti buoni rapporti con l'ebraismo, gli intellettuali antisemiti tenuti "di riserva" furono riutilizzati nel 1934 quando alcuni componenti del movimento antifascista "Giustizia e libertà", furono arrestati al confine Italo-svizzero. Dando notizia dell'operazione di polizia, la stampa fascista, sicuramente su indicazione governativa, diede ampio risalto al fatto che alcuni degli arrestati erano ebrei. Questo è un ottimo esempio di cosa servisse tenere sempre sotto pressione gli ebrei italiani. Era un modo per imporgli di provare costantemente la loro italianità e soprattutto la loro adesione al regime. Si dava quindi per scontato che l'essere ebrei era un limite al loro essere italiani e fascisti che gli ebrei stessi dovevano cancellare attraverso un di più di fede fascista e di fedeltà allo Stato.

Le origini della svolta antiebraica, secondo la storiografia, vanno cercate nelle guerre di Etiopia e di Spagna. La guerra in Abissinia sancì l'isolamento internazionale dell'Italia, mentre la guerra di Spagna spalancò le porte alla creazione dell'Asse e, tre anni dopo, al Patto d'acciaio. Il senso di accerchiamento dovuto alle sanzioni economiche decise dalla Società delle nazioni (e conseguente avvicinamento al nazismo) portò i fascisti a ritenere plausibile una congiura internazionale che voleva impedire all'Italia la conquista del proprio posto al sole, mentre la guerra contro il bolscevismo spagnolo, sostenuto da un movimento internazionale, confermò l'esistenza di forze sovranazionali che tramavano sempre contro l'Italia e il fascismo. A tutto ciò va aggiunta la svolta razzista voluta da Mussolini, a partire dal 1937, contro i sudditi africani che gli italiani dovevano governare attraverso non solo la forza, ma anche e soprattutto grazie al "prestigio della razza".

Il lento cammino verso le leggi del 1938 dimostra quanto poco convinto fosse l'antisemitismo di Mussolini, e quanto non fosse sicuro della reazione

dell'opinione pubblica e degli altri poteri forti (la Chiesa e la monarchia), che in parte limitavano il suo potere. Nel 1936 il "Regime fascista" riprese un discorso di Goebbels tenuto al raduno nazionale del partito nazista che non era altro che una lunga requisitoria contro gli ebrei. L'anno successivo Paolo Orano pubblicò il libro *Gli ebrei in Italia*, uno sconclusionato pamphlet che, in sintesi, accusava gli ebrei di non essere abbastanza italiani e fascisti, e chiedeva loro di rinunciare a qualsiasi attività che non fosse quella strettamente religiosa. La pubblicità data al libro dagli organi del Partito dimostrava che dietro a tutta l'operazione vi era Mussolini in persona. Nel febbraio 1938 un bollettino del Ministero degli affari esteri pubblicò "L'informazione diplomatica n.14", che in pratica preannunciava il "numerus clausus" per gli ebrei in Italia. In questo caso il testo intendeva saggiare più le reazioni internazionali che quelle interne. Nell'estate dello stesso anno la campagna di preparazione alle leggi conobbe un'accelerazione. Il 14 luglio 1938 venne pubblicato il "Manifesto della razza", sul quotidiano "Il Giornale d'Italia". Oltre a proclamare che il razzismo diventava la politica ufficiale del fascismo, il testo sottolineava che gli ebrei "non appartengono alla razza italiana". Il testo, uscito anonimo, più tardi venne firmato da alcuni dei più noti scienziati italiani nel campo delle scienze demografiche e mediche, dando al "Manifesto" una parvenza di scientificità. Cinque giorni dopo nasceva la Direzione centrale per la demografia e la razza, l'ufficio del Ministero dell'interno che aveva il compito di accertare chi fosse "ariano" e chi no. In agosto fu imposto agli ebrei di dichiarare la propria "razza", recandosi nelle proprie comunità e sottoscrivendo una dichiarazione. Nello stesso mese la propaganda, fino ad allora limitata ad alcuni giornali, ebbe un'improvvisa accelerazione con l'uscita del primo numero de "La Difesa della razza", un trisettimanale che aveva l'unico scopo di esaltare la superiorità della "razza italiana", di dimostrare l'inferiorità delle "razze africane" e la pericolosità della "razza ebraica".

Il primo settembre fu il ministro dell'Educazione nazionale, Giuseppe Bottai, a mettere in atto il primo provvedimento pratico contro gli ebrei, cioè la loro esclusione dalle scuole e dalle università come docenti e come studenti. Nella notte tra il 6 ed il 7 ottobre si riunì il Gran consiglio del fascismo, che deliberò le linee guida di quelle che sarebbero passate alla storia come le "leggi razziali" e che in realtà erano una serie di provvedimenti (approvati con il decreto legge 17 novembre 1938 n.1728), che impedivano agli ebrei di sposarsi con non ebrei, di far parte del partito fascista, di prestare servizio militare, di lavorare per lo stato e le amministrazioni pubbliche, e ne limitava fortemente le possibilità di lavoro nelle professioni, nell'imprenditoria e nelle proprietà immobiliari. Erano esclusi da questi provvedimenti gli ebrei "discriminati", ovvero quelle persone che, dopo aver fatto domanda alla "Demorazza", vedevano riconosciuti meriti eccezionali in quanto combattenti decorati nella Grande guerra o nelle guerre successive o fascisti "antemarcia" o feriti per la "rivoluzione fascista". I benefici della discriminazione si estendevano anche ai familiari, per cui anche mogli e

figli di caduti per la patria o per il fascismo rientravano nella categoria dei discriminati.

Le leggi del 1938 spiegavano anche chi fosse da considerarsi ebreo e chi no. Il criterio era misto: da una parte era ebreo chi nasceva da entrambi genitori ebrei e chi nasceva da un genitore ebreo e da uno straniero (criterio biologico). Chi invece nasceva da matrimonio misto (ad esempio padre ebreo e madre cattolica), era considerato ebreo se professava la religione ebraica. Se invece il figlio di matrimonio misto professava la religione cattolica (o un'altra religione non ebraica), non era ebreo (criterio religioso).

Nei mesi successivi furono emanati altri decreti legge e soprattutto una serie infinita di circolari ministeriali che limitavano ulteriormente le possibilità lavorative dei cittadini ora considerati "di razza ebraica" e per i "discriminati". Così gli ebrei non potevano, ad esempio, fare i giornalisti, i medici, gli architetti, i geometri, i commercialisti eccetera.

Le leggi antiebraiche dell'autunno del 1938 colsero completamente di sorpresa gli ebrei italiani. L'Unione delle comunità israelitiche tentò di dimostrare a Mussolini e al fascismo che gli ebrei italiani erano sempre stati dei cittadini esemplari e che, per quanto ingiuste, le leggi sarebbero state accettate e rispettate. A livello individuale le risposte furono ovviamente molto diverse. Molti tentarono la strada della "discriminazione" inviando le proprie domande alla Demorazza. Altri cercarono di essere "arianizzati", di dimostrare cioè al "Tribunale della razza", un'istituzione creata *ad hoc*, che in realtà non erano ebrei. Alcune migliaia emigrarono all'estero. La risposta più estrema fu quella del suicidio. Il caso più noto è quello dell'editore modenese Angelo Fortunato Formiggini, che si lanciò dalla torre campanaria del duomo della sua città per dimostrare tutto il suo disgusto per una politica che lo aveva reso straniero in patria. Comunque non ci furono proteste collettive di qualsiasi genere da parte delle istituzioni ebraiche.

La storiografia si è interrogata a lungo sul perché Mussolini abbia deciso di perseguire una minoranza che non aveva mai dato alcun problema al fascismo. Le spiegazioni sono molte: l'avvicinamento alla Germania, a partire dal 1936, ha avuto sicuramente un suo ruolo. Seppure non esiste alcuna prova di una pressione da parte dei nazisti per l'emanazione di leggi contro gli ebrei in Italia, la costruzione di un "Asse" tra i principali stati totalitari di tipo fascista in Europa non poteva non comportare anche un certo allineamento ideologico. Nonostante tutti i tentativi da parte degli ideologi dell'antiebraismo italiani di distinguere il razzismo fascista da quello nazista, considerato troppo "biologico" in contrapposizione a quello più "culturale" e "spirituale" italiano, le conseguenze pratiche furono, alla fine della guerra, esattamente le stesse.

I motivi furono anche e soprattutto interni. Con la fine della guerra d'Etiopia e l'avvicinarsi della conclusione di quella di Spagna, il regime aveva la necessità di creare delle nuove "campagne", delle nuove "battaglie" per mobilitare l'opinione pubblica ed il fascismo, che Mussolini temeva si potesse

“imborghesire” e adagiare sugli allori. Lo stesso dittatore inquadrò la politica antiebraica come uno dei tre “potenti cazzotti nello stomaco” dati alla borghesia, che erano, oltre alle leggi del 1938, l’introduzione del nuovo passo di parata per le forze armate (il cosiddetto passo romano, che imitava quello delle forze armate tedesche), e l’obbligo di utilizzare il “voi” al posto del “lei” nelle conversazioni e nelle comunicazioni scritte ufficiali. Gli ebrei rappresentavano quindi un bersaglio perfetto per il fascismo. Una comunità che storicamente era mal vista da una parte della popolazione e che lo stesso dittatore non amava, e che era comunque molto piccola e non poteva rappresentare alcun pericolo. Soprattutto, come era stato dimostrato negli anni dal 1936 al 1938, nessuno si sarebbe opposto: né la Chiesa cattolica, né il re o ambienti vicini alla monarchia. Mussolini poteva quindi poteva mobilitare il fascismo contro un nemico interno, non avendone al momento alcuno esterno, in modo da tener viva la tensione politica e mantenere sotto pressione la base del partito. Motivi ignobili, ovviamente, che dimostravano lo straordinario cinismo del dittatore, pronto a sacrificare il destino di decine di migliaia di persone che si erano dimostrate, nella stragrande maggioranza, ottimi cittadini e, all’occorrenza, leali e coraggiosi soldati.

Lo stesso cinismo venne dimostrato dalla base e dai dirigenti del partito, che si allinearono alla nuova politica dimostrando grande zelo e, in alcuni casi, un vero e proprio entusiasmo. Il caso più clamoroso è quello di Giuseppe Bottai il quale anticipò addirittura le decisioni del Gran consiglio espellendo gli ebrei da scuole e università. Anche tra i quadri del partito ci furono moltissimi esempi di entusiasti, che si lanciarono nella campagna antiebraica ansiosi di dimostrare il proprio ardore “rivoluzionario” e, soprattutto, per mettersi in mostra e fare carriera. Come ha scritto la storica Matard-Bonucci, l’antisemitismo fu un surrogato della politica che, alla fine degli anni Trenta, era diventata asfittica. Il partito unico in uno stato totalitario non lasciava alcuno spazio alla discussione, e in assenza di campagne militari, la lotta contro il “nemico interno” rappresentava l’unico modo di “fare politica” e di emergere, anche se a scapito di altri. Lo stesso zelo venne dimostrato dalla stampa, soprattutto da quella locale, che in alcuni casi superò per violenza dei toni i giornali nazionali. Anche in questo caso attaccare gli ebrei, stilare liste di concittadini da boicottare o perseguire, denunciarne le malefatte era un modo come un altro per mettersi in mostra presso le superiori gerarchie e così fare carriera.

Oltre che per le vittime, le leggi antiebraiche ebbero un effetto devastante per l’intera società italiana: venne creato un clima d’odio che, seppure sfruttato da molti per cinismo, avvelenò soprattutto i giovani, già disabituati al pensiero critico dal sistema educativo del regime e adesso convinti ad odiare un nemico del fascismo, anche se senza alcun motivo o spiegazione logica e razionale.

La guerra accelerò notevolmente la persecuzione antiebraica, dimostrando come lo stesso Mussolini evidentemente cominciasse a credere alle ossessioni da lui evocate. Ai primi di giugno del 1940, mentre la decisione dell’ingresso nel conflitto era ormai stata presa, Mussolini diede ordini perché venisse creato un

sistema di campi di concentramento per tutti gli elementi politicamente pericolosi, e tra questi vi furono compresi diverse centinaia di ebrei italiani, che passarono mesi od anni in questi campi. Fu anche creato un campo concepito per gli ebrei stranieri, a Ferramonti Tarsia (in provincia di Cosenza), dove ve ne furono rinchiusi centinaia. Molti altri invece furono inviati al confino. Nel maggio del 1942 gli ebrei maschi furono costretti al lavoro obbligatorio, che consisteva in genere in lavori manuali inutili e umilianti.

La persecuzione fu accompagnata da una campagna di stampa sempre più ossessiva. Il fascismo aveva urgente bisogno di dare prima una giustificazione per l'entrata in guerra contro Francia e Inghilterra, e poi di dare una spiegazione alla guerra contro la Russia sovietica e contro gli Stati Uniti d'America, e infine di giustificare le catastrofiche sconfitte e gli ingentissimi danni causati dai bombardamenti aerei. Solo gli ebrei potevano essere la spiegazione del mostruoso complotto mondiale che teneva insieme l'alleanza tra il capitalismo americano e il comunismo sovietico, uniti contro gli stati dell'Asse. Solo il tradimento degli ebrei poteva spiegare le continue sconfitte subite da tutte le forze armate. Solo gli ebrei erano i responsabili, in sintesi, della corsa verso il baratro. Tutte queste spiegazioni ebbero sicuramente un certo effetto, non tanto sull'opinione pubblica in generale, ma sicuramente sui fascisti più convinti, che assistevano impotenti alla disgregazione del paese e alla dissoluzione del regime fascista. La conseguenza fu una progressiva radicalizzazione di Mussolini, innanzitutto, e poi dei fascisti più convinti, e tra questi molti giovani. Il dittatore cominciò a credere seriamente ai fantasmi da lui evocati, mentre i giovani fascisti, cresciuti in un clima di fervore ideologico e incapaci di pensiero critico, trovarono negli ebrei il capro espiatorio per tutte le tragedie che stavano vivendo. Se la politica antiebraica era cominciata nel 1937-1938 come una delle tante "battaglie" combattute all'interno del paese dal fascismo, e che avrebbe forse potuto esaurirsi e rientrare in caso di cambiamenti in politica estera, la guerra cambiò completamente ogni prospettiva, radicalizzando il fascismo e il suo capo, portandoli a credere a temi che probabilmente nel 1938 consideravano soltanto degli spunti di propaganda. Tuttavia durante la guerra la fondamentale differenza tra il fascismo italiano e il nazismo tedesco rimase intatta: nessun ebreo fu ucciso dagli italiani, né in Italia né nei territori occupati. In Jugoslavia, in Grecia e nella Francia meridionale occupate dal Regio esercito gli ebrei trovarono un rifugio dalle persecuzioni e dai massacri operati dai nazisti e dai loro complici. Non fu una politica decisa da Roma. In questo caso Mussolini preferì lasciare ai suoi generali il compito di gestire la situazione, con il risultato che fino all'otto settembre 1943, nonostante le pressioni naziste, quasi nessun ebreo venne consegnato alle autorità tedesche. Anzi, in Jugoslavia le forze armate italiane cercarono di frenare i massacri perpetrati dagli ustascha croati. Anche i diplomatici in missione nei paesi dell'Asse, che conoscevano benissimo la sorte degli ebrei, cercarono per quanto possibile di informare il Ministero degli esteri italiano e di fare il possibile per aiutare i perseguitati.

Con il crollo del fascismo, l'armistizio e la successiva occupazione tedesca del territorio nazionale le cose cambiarono. Le vicende dell'estate del 1943 radicalizzarono sempre di più i fascisti. Il 25 luglio era morto il regime senza alcuna resistenza da parte delle camicie nere che, lungi dal prestar fede al giuramento di difendere fino alla morte Mussolini, si affrettarono a nascondersi o a giurare fedeltà a Badoglio. L'8 settembre lo stato italiano si arrendeva agli anglo americani sancendo la sconfitta dopo tre anni di guerra e nei giorni successivi i tedeschi disarmavano l'intero Regio esercito facendo circa 800.000 prigionieri. Nel giro di poche settimane, insomma, non c'era nemico contro il quale gli italiani, ma soprattutto i fascisti, non avessero perso. Una triplice umiliazione che, una volta tornati al potere, i neo fascisti (ora auto proclamatisi fascisti repubblicani) dovettero riscattare e soprattutto spiegare a loro stessi e all'opinione pubblica. Tra i primi a giustificare il fallimento del fascismo con le teorie complottistiche ci fu, ovviamente, Mussolini, che riprese la parola dopo pochi giorni dalla sua liberazione.

Nella stampa della Repubblica sociale cominciò una martellante campagna che spiegava il crollo del fascismo e delle forze armate con una serie di congiure che coinvolgevano lo Stato maggiore, la borghesia, la finanza e, ovviamente, gli ebrei. Le conseguenze non furono lievi: il congresso di Verona (14 novembre 1943), primo ed ultimo tenuto dal fascismo repubblicano, dichiarò gli ebrei nemici della Repubblica con un manifesto, detto "Carta di Verona", stilato da Mussolini. Con l'ordine di polizia n.5 (30 novembre 1943), tutti gli ebrei che non si erano messi al sicuro furono rinchiusi in appositi campi di concentramento, grazie ad un ordine del ministro dell'Interno Guido Buffarini Guidi, sicuramente sollecitato da Mussolini. L'arresto e la reclusione degli ebrei in campi di concentramento facilitò notevolmente le operazioni di deportazione e sterminio. Dopo aver tentato, nelle prime settimane dell'occupazione, di ricercare e deportare gli ebrei con le proprie forze, i nazisti passarono il compito di arrestare alle forze dell'ordine della Repubblica sociale. A partire dall'inizio del 1944 furono i fascisti ad assumersi il lavoro sporco della caccia agli ebrei, per poi consegnarli ai nazisti per la successiva deportazione verso i campi di sterminio, con il tacito assenso di Mussolini, che conosceva perfettamente la sorte che attendeva le vittime.

La collaborazione della Rsi diede un contributo notevole alla deportazione e allo sterminio degli ebrei italiani. Furono circa 7.000 le vittime italiane della Shoah, e di queste la grande maggioranza fu tradita, arrestata e deportata dagli italiani. A Roma, per fare un esempio, delle circa 750 vittime catturate dopo la retata del 16 ottobre 1943, circa 450 dovettero la loro sfortunata sorte ad altri italiani.

I fascisti "repubblicani" divennero molto più violenti e radicali nello sfogare il loro odio antisemita. Anni di propaganda e il trauma dell'estate del 1943 li avevano convinti che il pericolo ebraico fosse qualcosa di concreto. Quella che era cominciata come una campagna di stampa si era trasformata in una guerra di



sterminio. L'ultimo episodio, che dimostra l'interiorizzazione da parte dei fascisti dell'odio contro gli ebrei fu la strage di Cuneo, avvenuta il 26 aprile 1945. A guerra ormai finita la Brigata nera locale uccise una trentina di prigionieri, tra i quali nove ebrei, fucilandoli a sangue freddo, senza alcun motivo o spiegazione se non quella di vendicarsi contro dei "nemici" che avevano portato alla sconfitta del fascismo e alla distruzione del mondo che loro conoscevano e amavano. Fu la conclusione di un lungo tragitto, di una lunga spirale di odio che era partita ai primi del Novecento quando il tradizionale antisemitismo cattolico era stato acquisito e trasformato dall'ultranazionalismo nell'antiebraismo ed era stato utilizzato come strumento di agitazione politica. Fatto suo dal fascismo, e ulteriormente adattato alle contingenze politiche della seconda metà degli anni Trenta per volontà di Mussolini, l'antiebraismo era diventato parte integrante del regime, fino a diventare una delle basi ideologiche della sua ultima incarnazione repubblicana. Una politica improntata dal cinismo, era diventata una delle ragioni d'essere della Repubblica sociale italiana. Anche nella sua fase finale, la spinta decisiva fu data da Mussolini, principale artefice di ogni campagna di stampa e politica contro gli ebrei.

### Consigli di lettura

Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1961.

Anche se scritto quasi sessant'anni fa (ma ristampato numerose volte), il libro di De Felice rimane una fonte inesauribile di informazioni e di dati, sia sulle politiche del fascismo, sia sulla risposta ebraica.

Marie-Anne Matard Bonucci, *L'Italia fascista e la persecuzione degli ebrei*, il Mulino, Bologna 2008.

Libro esaustivo che aggiorna il testo di De Felice, proponendo la tesi dell'emanazione delle leggi contro gli ebrei come un modo di mobilitare l'opinione pubblica e il fascismo contro un nemico interno.

Michele Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Einaudi, Torino 2000.

Il testo di Sarfatti approfondisce la storia delle comunità ebraiche negli anni del regime, e propone la tesi di un accordo tra Terzo Reich e la Repubblica sociale italiana per la deportazione degli ebrei italiani.

Enzo Collotti, *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, Laterza, Roma, 2008.

Libro di sintesi ma completo che raccoglie gli studi più recenti sulla storia della persecuzione antiebraica durante il fascismo.

Matteo Stefanori, *Ordinaria amministrazione. Gli ebrei e la Repubblica sociale italiana*, Laterza, Roma-Bari, 2017.

Unico libro che ricostruisce la prassi della persecuzione degli ebrei durante la Repubblica sociale italiana.

Silvia Haia Antonucci e Claudio Procaccia (a cura di), *Dopo il 16 ottobre. Gli ebrei a Roma tra occupazione, resistenza, accoglienza e delazioni (1943-1944)*, Viella, Roma 2017.

Un recente esempio di storia locale, che ricostruisce le vicende degli ebrei romani durante l'occupazione nazista.



## Disciplinare gli oppressi. Regolamenti, Codici neri e normativa schiavista nelle Americhe coloniali (sec. XVI-XVIII)

Giuseppe Patisso

Tra il XV e il XIX secolo molti Stati europei tentarono di costruire un proprio impero oltremare. I risvolti politici, economici, sociali e antropologici di questo lungo e complesso processo furono innumerevoli. Molte tra le istituzioni che per secoli avevano retto le società del Vecchio Mondo subirono delle sostanziali trasformazioni, la schiavitù fu una di queste<sup>1</sup>.

Prima del grande slancio coloniale, non si può certo dire che la schiavitù fosse sconosciuta nell'Europa medievale<sup>2</sup>. Si trattava, tuttavia, di un'istituzione profondamente differente da quella che si sarebbe progressivamente affermata nelle colonie d'oltremare. Gli schiavi erano impiegati prevalentemente come servitù domestica o come manovalanza nelle botteghe artigiane. La riduzione in schiavitù, la tratta e lo sfruttamento della manodopera schiavizzata erano pratiche sicuramente diffuse, ma la loro rilevanza – in termini demografici e socio-economici – era marginale se paragonata a quella che avrebbe avuto la schiavitù atlantica. Dal punto di vista socio-culturale, inoltre, la schiavitù era un'istituzione presente e tollerata ma non totalmente accettata. Era ritenuta una pratica originatasi e perpetuata per contingenze storiche (conflitti, guerre di religione, saccheggi e razzie) ma essenzialmente contraria alla legge naturale, moralmente deprecabile. Anche per tale motivo, le leggi dedicate al disciplinamento degli schiavi apparivano ammantate di umanità, tese a proteggere l'assoggettato dagli abusi padronali<sup>3</sup>.

Questa concezione di schiavitù si sarebbe completamente trasformata già a seguito delle prime fasi dell'espansione europea. La necessità di mettere a coltura

---

<sup>1</sup> Sulla storia della schiavitù in epoca moderna si vedano, tra gli altri, R. Blackburn, *The Making of New World Slavery, From the Baroque to the Modern, 1492-1800*, Verso, London 1997; P. Delpiano, *La schiavitù in età moderna*, Laterza, Roma-Bari 2015; G. Patisso, F. E. Carbone, *Storia della schiavitù. Dalle origini alla sua abolizione*, D'Anna, Messina-Firenze 2018, cap. III.

<sup>2</sup> Y. Rotman, *Les esclaves et l'esclavage: de la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale. VIe-XIe siècles*, Les Belles Lettres, Paris 2004; M. I. Finley, B. D. Shaw, *Ancient slavery and modern ideology*, Chatto & Windus, London 1980; W. D. Phillips, *Slavery from Roman Times to the Early Transatlantic Trade*, Manchester University Press, Manchester 1985.

<sup>3</sup> Tale è la visione dell'istituzione della schiavitù che emerge dalle *Siete Partidas* (1265) di Alfonso X il Savio, una delle più complete ed estese ricompilazioni legislative nate in epoca medievale. Sul Codice del Savio si vedano M. L. Salmoral, *La esclavitud americana y las Partidas de Alfonso X*, in «Indagación: Revista de Historia y Arte», X, 1995, I, pp. 33-44.

le terre conquistate, unita alla costante carenza di forza lavoro, rese pressoché irrinunciabile il ricorso alla manodopera schiavile.

Le lucrose speculazioni derivanti dalla colonizzazione agricola estensiva destarono l'interesse di nobili, banchieri, investitori, assicuratori, mercanti e artigiani: ognuno cercava di ritagliarsi una propria percentuale di guadagno. Molti investirono nei trasporti, altri nell'acquisto di prodotti da rivendere sul mercato europeo, altri ancora iniziarono ad investire nel reperimento dell'elemento senza il quale l'intero sistema difficilmente avrebbe potuto sopravvivere: gli schiavi. La tratta e lo sfruttamento della forza-lavoro schiavile divennero, nel giro di pochi decenni, questioni politiche ed economiche di primaria importanza.

Al fine di regolare questo nascente sistema, le antiche leggi sulla schiavitù contemplate nei codici medievali si rivelarono ben presto del tutto inadeguate. Vi era necessità di norme più stringenti, adatte a disciplinare una nuova tipologia di schiavitù, quella che ormai si stava affermando nell'Atlantico. Fu, pertanto, in tali contingenze che si fece sempre più vivo il bisogno di una legislazione speciale per gli schiavi, pensata per regolamentare ogni aspetto della loro esistenza: la vita, la morte, il matrimonio, la religione, gli spostamenti, l'alimentazione, il vestiario e tutte le procedure e le pratiche per la riconquista della libertà. Fu per rispondere a questo impellente bisogno che nacquero i Codici neri<sup>4</sup>.

### **Nuovi schiavi, nuove leggi: la legislazione schiavista negli imperi di Spagna e Portogallo**

Giunti sul suolo americano, spagnoli e portoghesi realizzarono immediatamente quali fossero le potenzialità delle terre conquistate. Le risorse sembravano non finire mai: argento, oro, pietre preziose, immensi latifondi. Le popolazioni native furono sottomesse con relativa facilità, venendo schiavizzate. La riduzione in schiavitù degli autoctoni, tuttavia, non portò però agli europei i risultati sperati. La loro gracile costituzione non ne faceva una forza lavoro in grado di soddisfare i conquistatori: a migliaia, impiegati nelle miniere e nei campi, morirono di stenti e di fatica. Gli indios, inoltre, erano particolarmente suscettibili a contrarre le malattie portate dagli europei: le sole epidemie di vaiolo diffuse tra i nativi furono responsabili di centinaia di migliaia di morti<sup>5</sup>. L'alta mortalità tra gli amerindi costrinse ben presto i colonizzatori a trovare una forza lavoro alternativa. La scelta, come noto, ricadde sugli africani.

Per ciò che riguarda l'impero spagnolo, l'importazione massiccia di schiavi provenienti dal Continente Nero iniziò nel 1518, quando Carlo V concesse

---

<sup>4</sup> Sulla genesi, la storia e le evoluzioni dei Codici neri di Spagna, Portogallo e Francia si veda, in particolare, G. Patisso, *Codici neri*, Carocci, Roma 2019.

<sup>5</sup> M. Livi-Bacci, *Conquista: la distruzione degli indios americani*, il Mulino, Bologna 2005.

*l'asiento de negro* al nobile fiammingo Laurent de Gouvenot e al mercante lusitano Jorge de Portugal.

In poco tempo i possedimenti della Corona di Spagna si riempirono di schiavi africani. Bartolomé de las Casas nella sua *Historia de las Indias*, sostiene che dopo l'anno 1520 nelle Indie occidentali sbarcarono all'incirca 100.000 schiavi provenienti dalle coste africane; 30.000 di questi approdarono sulla sola isola di Santo Domingo<sup>6</sup>. Probabilmente il numero degli assoggettati importati fu inferiore a quello indicato dal padre domenicano, ma il loro arrivo impattò in maniera significativa sulla società coloniale spagnola ed in particolare su quella dominicana. L'importazione della manodopera schiavile africana peggiorò ulteriormente le già precarie condizioni di vita sull'isola. Le razioni di cibo divennero più scarse, le violenze perpetrate ai danni degli schiavi sempre più frequenti. I maltrattamenti e le vessazioni subite da questi ultimi li avrebbero ben presto spinti a rivoltarsi contro i loro oppressori.

Tra il 1519 e il 1521, infatti, su Santo Domingo si registrarono diverse rivolte schiavili<sup>7</sup>. Una di queste si verificò nelle piantagioni possedute dal viceré e governatore dell'isola Diego Colombo, primogenito del celebre esploratore. Gli schiavi sollevatisi il giorno di Natale del 1521 commisero crimini efferati di ogni sorta<sup>8</sup>. I ribelli furono quasi immediatamente sconfitti e giustiziati dalle armate spagnole ma la ferocia con cui agirono spinse Colombo a emanare delle disposizioni speciali al fine di controllare e disciplinare gli schiavi neri che abitavano la colonia dominicana<sup>9</sup>.

L'ordinanza che egli promulgò il 6 gennaio del 1522, intitolata *Provisión del virrey Diego Colon*, fu uno dei primi esemplari di Codice Nero dell'America coloniale. Nel provvedimento, il governatore poneva attenzione al comportamento che lo schiavo doveva tenere nella sfera pubblica, punendo severamente le azioni delinquenti reputate più pericolose per la sopravvivenza della colonia ed in particolare la detenzione di armi, la ribellione, la fuga dello schiavo.

La *Provisión* di Colombo può, in certo senso, essere considerata l'archetipo di tutta la legislazione schiavista che venne promulgata tra XVI e XVIII secolo nelle colonie spagnole. Alcuni dei principi in essa contenuti furono ripresi da ciascuno dei codici successivi. Per esempio, *Las Ordenanzas para la sujeción de los esclavos negros*, emanate dal Cabildo di Santo Domingo il 12 ottobre 1528 e giudicate da

---

<sup>6</sup> B. de las Casas, *Historia de las Indias*, edición de A. Saint-Lu, III voll., Biblioteca Ayacucho, Caracas 1956, vol. III, Cap. CXXIX, p. 474.

<sup>7</sup> E.W. Stone, *America's First Slave Revolt: Indians and African Slaves in Española, 1500-1534*, in «Ethnohistory», LX, 2013, II, pp. 195-217.

<sup>8</sup> Le vicende della ribellione schiavile sono raccontate in G. Fernandez de Oviedo y Valdes, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar oceano*, IV voll., Real academia de la historia, Madrid 1851, vol. I, pp. 108-109.

<sup>9</sup> G. Patisso, *Codici neri*, cit., pp. 61-75.

Marcos Andrade Jaramillo come il primo Codice nero d'America<sup>10</sup>, altro non furono se non un'attenta revisione ed integrazione di quanto già stabilito dal viceré nella *Provisión* del 1522.

Le *Ordenanzas* emanate su Santo Domingo, a loro volta, avrebbero costituito la base giuridica dei grandi codici schiavisti che fecero la loro comparsa nell'America spagnola nel corso del XVIII secolo. Tra questi, secondo Manuel Lucena Salmoral, i principali furono: il *Código de Santo Domingo* (25 aprile 1768), il *Código Negro Carolino* (14 dicembre 1784), e la *Real Cédula Instrucción circular sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e islas Filipinas* (31 maggio 1789)<sup>11</sup>.

A differenza dei provvedimenti che li avevano preceduti, i codici iberici del Settecento cercarono di regolare la schiavitù rendendola "più umana" e sopportabile: la sovranità del padrone sullo schiavo fu ampiamente limitata e posta sotto la supervisione di organi di governo coloniali e metropolitani. Furono morigerate le punizioni da impartire alla manodopera schiavile e concessi alcuni diritti agli schiavi (dovevano essere vestiti, nutriti, educati ai precetti della religione cattolica e potevano denunciare gli abusi subiti). L'emanazione di provvedimenti di questo tipo provocò vere e proprie sollevazioni nella classe padronale d'oltreoceano: concedere diritti o tutelare gli schiavi avrebbe comportato, nella visione degli schiavisti, la distruzione del sistema di sfruttamento costituito, fondato essenzialmente sul sopruso e sull'alienazione sociale della manodopera schiavile<sup>12</sup>.

La questione inerente la sovranità del padrone è un elemento importante da tenere a mente per comprendere il fenomeno della legislazione schiavista nei possedimenti coloniali europei. Per quanto, in taluni casi, le autorità si sarebbero sforzate di interferire con l'autorità del *dominus*, rendendo più sopportabile la condizione dello schiavo, la volontà del padrone sarebbe rimasta l'unico vero Codice realmente vigente. All'interno delle proprie piantagioni, nei propri poteri lo schiavista non avrebbe mai avuto autorità superiori alla sua. Pertanto, la realtà della schiavitù negli imperi ultramarini fu, secondo i contesti presi in esame, anche significativamente più dura rispetto a quanto prescritto e contemplato dalla legge. Dinanzi alla possibilità di perdere la propria vita o di vedere pesantemente intaccati i propri interessi, qualunque schiavista non ebbe alcuna esitazione a violare o aggirare le leggi esistenti.

---

<sup>10</sup> G. Patisso, *Las amargas reglas del azúcar. Legislación esclavista francesa y española en la América Colonial*, in «Dialéctica Libertadora», 2015, VII, pp. 143-156.

<sup>11</sup> M.L. Salmoral, *Los códigos negros de la América española*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares 1996; Id., *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América española (1503-1886): documentos para su estudio*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares 2005.

<sup>12</sup> M. E. C. Maldonado, *Paternalismo, iluminismo y libertad. La vigencia de la Instrucción esclavista de 1789 y su impacto en la sociedad colonial*, in «Historia y sociedad», XXI, 2011, pp. 61-93; J.L.B. Postigo, *Las dos caras de una misma moneda. Reformismo y esclavitud en Santo Domingo a fines del periodo colonial*, in «Revista de Indias», LXXIV, 2014, CCLXI, pp. 453-482.

Nonostante questo dato di fatto fosse abbastanza noto alle amministrazioni coloniali e metropolitane, nessuno tra gli Stati che presero parte allo slancio coloniale avrebbe rinunciato al tentativo di disciplinare le nascenti società schiaviste d'oltremare. Quando la tratta degli schiavi, tra XVI e XVII secolo, divenne un fenomeno globale, praticamente tutti gli Stati che possedevano colonie nel Nuovo Mondo adottarono Codici schiavisti. Diversi tra questi furono ispirati a quelli già emanati nei possedimenti spagnoli nel corso del XVI secolo.

Il Portogallo, per esempio, nel periodo in cui le corone lusitane e spagnole furono unite (1580–1640), accolse all'interno dei propri ordinamenti le leggi della Spagna<sup>13</sup>. Le *Ordenações Filipinas*, promulgate da Filippo I nel 1603, furono la testimonianza più importante del processo in precedenza descritto<sup>14</sup>. Queste rimasero il principale esemplare, organico e strutturato, di Codice schiavista vigente nei possedimenti portoghesi fino al XIX secolo. In Brasile, dove il ricorso alla manodopera schiavile fu fondamentale per il mantenimento della colonia, il suddetto codice rimase in vigore fino al 1822, anno in cui il possedimento brasiliano ottenne l'indipendenza dalla madrepatria<sup>15</sup>.

I precetti sulla schiavitù contenuti nelle ordinanze filippine erano molto simili a quelli contenuti nei Codici spagnoli emanati tra Cinquecento e Seicento: numerosi erano gli articoli volti a sancire il divieto di possedere armi, le restrizioni nella libertà di movimento e, più in generale, l'assoluta alienazione sociale dello schiavo. In cambio del pieno controllo sulla propria manodopera, le ordinanze filippine richiedevano al padrone una certa morigeratezza nei comportamenti: non doveva punire lo schiavo in maniera immotivata, non doveva torturarlo o abusarne fisicamente. Tali prescrizioni, tese a limitare gli abusi e l'arbitrio padronale, furono, come già detto per i domini spagnoli, quasi costantemente circuite e reinterpretate, secondo le necessità.

Questo atteggiamento della classe padronale costrinse spesso le autorità – tanto metropolitane che coloniali – a ribadire, rimodulare e rafforzare tramite degli appositi provvedimenti alcuni precetti già ampiamente espressi nei Codici promulgati. Nei domini coloniali portoghesi, tale operazione fu fatta attraverso la cosiddetta *Legislação Extravagante*, vale a dire tutta una serie di ordinanze, provvisori e decreti emanati al fine di intervenire su questioni particolari venutesi a creare in un determinato possedimento.

---

<sup>13</sup> S.H. Lara, *Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa*, Larramendi, Madrid 2000.

<sup>14</sup> G. Patisso, *Dal Codice afonsino al Codice filippino. Schiavismo e società nel mondo lusitano tra XV e XVII secolo*, in «Itinerari di ricerca storica», XXXIII, 2019, I, pp. 143-156.

<sup>15</sup> Anche in seguito all'indipendenza, molti dei precetti contenuti nel corpus filippino continuarono a rappresentare la base legale per regolare i rapporti tra schiavo e padrone all'interno del paese. Norme mutate o ispirate al codice di Filippo I rimasero in vigore almeno fino al 1888, quando il sistema schiavista fu definitivamente abolito. Cfr. S. Peabody, K. Grinberg, *Slavery, Freedom, and the Law in the Atlantic World: A Brief History with Documents*, Macmillan, London-New York 2007, pp. 21-23; G. Patisso, *Codici neri*, cit., cap. IV.



## Le leggi sugli schiavi nei possedimenti ultramarini inglesi e francesi

Emulando quanto fatto da Spagna e Portogallo, anche altre potenze impegnate nella colonizzazione del Nuovo Mondo si dotarono di Codici speciali per la schiavitù. A metà del XVII secolo, nelle colonie caraibiche inglesi e francesi – dove la rivoluzione dello zucchero<sup>16</sup> comportò la creazione di un ampio sistema di piantagioni e dunque una notevole crescita della domanda di forza-lavoro schiavile – la promulgazione di Codici schiavisti divenne ben presto una improcrastinabile necessità<sup>17</sup>.

Le circostanze in cui nacque l'*Act for the better ordering and governing of Negroes* (1661), meglio conosciuto nella storiografia come *Barbadian Code* o *Barbados Slave Code*, sono abbastanza indicative in tal senso. Nel corso degli anni Quaranta e Cinquanta del XVII secolo, quando l'apparato economico di Barbados, abbandonando la coltura estensiva del tabacco, si votò alla produzione massiva di zucchero di canna, l'importazione di schiavi africani crebbe repentinamente incidendo sugli equilibri demografici e sociali dell'isola. Dinanzi a questi mutamenti, le autorità barbadiane, preoccupate dalla crescente disparità numerica tra bianchi e neri, ritennero imprescindibile la promulgazione di un Codice schiavista<sup>18</sup>.

Nonostante qualche difficoltà nel controllo delle sempre più nutrite masse di schiavi, il modello politico-economico venutosi a costituire su Barbados riscosse un enorme successo, i profitti maturati con il commercio dello zucchero nel corso del XVII secolo furono enormi. In parte, tale *exploit* fu attribuito all'efficacia della legislazione schiavista vigente sull'isola, le cui prescrizioni erano in sostanza una rivisitazione di quanto statuito nei Codici spagnoli e portoghesi emanati tra Cinquecento e Seicento.

Con la convinzione che avesse ricoperto un ruolo significativo nello sviluppo della società schiavista su Barbados, il *Barbadian Code* fu rapidamente esportato dagli inglesi sia nelle altre colonie da loro possedute nella zona caraibica, sia in quelle situate in America Settentrionale. Un po' come accadde per la provvisione di Colombo nei domini spagnoli, il Codice del 1661 costituì un riferimento fondamentale per la legislazione schiavista prodotta nelle colonie atlantiche dell'Inghilterra e, successivamente, negli Stati Uniti<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> B.W. Higman, *The Sugar Revolution*, in «The Economic History Review», LIII, 2000, II, pp. 213-36.

<sup>17</sup> E. B. Rugemer, *The Development of Mastery and Race in the Comprehensive Slave Codes of the Greater Caribbean during the Seventeenth Century*, in «The William and Mary Quarterly», LXX, 2013, 70, III, pp. 429-58.

<sup>18</sup> C. Tomlins, *Transplants and Timing: Passages in the Creation of an Anglo-American Law of Slavery*, in «Theoretical Inquiries in Law», X, 2009, II, pp. 389-421.

<sup>19</sup> B.J. Nicholson, *Legal Borrowing and the Origins of Slave Law in the British Colonies*, «American Journal of Legal History», XXXVIII, 1994, pp. 38-54.

Poco più di vent'anni dopo la promulgazione del *Barbadian Code*, nacque in Francia uno tra i Codici schiavisti più conosciuti e studiati, il cosiddetto *Code noir Louis* (1685). Il corpo legislativo fu redatto per volontà del sovrano Luigi XIV e di Jean-Baptiste Colbert, ministro del Re Sole e strenuo sostenitore dell'importanza delle colonie come risorsa economica per la Francia metropolitana<sup>20</sup>. Per sfruttare a pieno le potenzialità dei territori conquistati, sia il sovrano che il ministro giudicavano fondamentale razionalizzare l'impiego della forza lavoro schiavile, sul cui apporto, oramai, si reggeva il sistema economico di alcune delle colonie più ricche e produttive dell'impero francese. La realizzazione di un regolamento che intervenisse in maniera organica ed esaustiva sulla questione della schiavitù divenne, pertanto, una questione ritenuta dirimente per la crescita imperiale<sup>21</sup>.

Il complesso e articolato Codice schiavista emanato nel 1685 fu il risultato di questa non più procrastinabile necessità. Nei suoi 60 articoli erano trattati in profondità praticamente tutti gli aspetti della vita dello schiavo all'interno delle colonie: dalla religione al matrimonio, dal concubinaggio alla reclusione, dai reati alle punizioni corporali e pecuniarie, fino ad arrivare alle modalità con le quali lo schiavo conseguiva l'affrancamento<sup>22</sup>. La maggioranza delle sue disposizioni si concentrava, come accadeva negli altri esemplari di Codici schiavisti di cui si è parlato, sulle questioni di ordine pubblico. Al fine di salvaguardare la sicurezza, il regolamento luigino imponeva grossomodo i ben noti divieti sul possesso di armi e sulla libertà di movimento dei quali si è già detto. Nonostante le punizioni e le privazioni costituiscano una parte fondamentale del corpus legislativo luigino, questo pare aperto – più di altri esemplari precedenti e coevi – a favorire l'integrazione degli schiavi africani nella società coloniale francese<sup>23</sup>. La somministrazione del battesimo e la conversione degli schiavi al cattolicesimo, il concedere loro di partecipare alle celebrazioni religiose e di astenersi dal lavoro nei giorni di festa, erano tutti provvedimenti concepiti con l'intenzione di costruire una comunità coloniale più coesa e meno conflittuale.

Nel regolamento si trovano anche delle disposizioni che obbligavano il padrone a provvedere al nutrimento e al vestiario dei propri schiavi. Stabilendo tale obbligo i legislatori ritenevano di diminuire la percentuale di forza-lavoro che moriva di fame o che comunque si dava alla fuga per la carenza di viveri.

In realtà molti dei provvedimenti sanciti dal *Code Noir* del 1685, esattamente come accadde per altri esemplari di codificazione schiavista, rimasero pressoché

---

<sup>20</sup> G. Patisso, *Droit des Esclaves - I Codici neri del 1685 e del 1724 nei Territori della Nuova Francia*, «Giornale di Storia Costituzionale», XIV, 2007, pp. 43-62.

<sup>21</sup> V. Palmer, *Essai sur les origines et les auteurs du Code Noir*, in «Revue internationale de droit comparé» L-LI, 1998, pp. 111-140.

<sup>22</sup> G. Patisso, *Droit des Esclaves*, cit., pp. 43-62.

<sup>23</sup> J.-F. Niort, *Le problème de l'humanité de l'esclave dans le Code Noir de 1685 et la législation postérieure: pour une approche nouvelle*, in «Cahiers aixois d'histoire des droits de l'outre-mer français», 2008, IV, pp. 1-29.

lettera morta. La visione paternalistica della schiavitù che caratterizzava diverse sue disposizioni non riuscì mai ad attecchire nei possedimenti ultramarini francesi. Le concessioni, seppur minime, fatte dal Codice agli schiavi erano, infatti, considerate dalla classe padronale troppo lesive per i propri interessi.

Alla base della mancata applicazione di molti precetti dell'editto luigino, accanto alle ragioni economiche, vi erano i pregiudizi di carattere razziale: la convinzione che i neri fossero inferiori ai bianchi era piuttosto diffusa nelle colonie. Nessuna legge sarebbe riuscita a cambiare questo convincimento. Così, nonostante l'espresso divieto posto dalla legislazione regia, gli schiavi continuarono ad essere mutilati, massacrati, uccisi o lasciati morire di fame. La loro vita nelle colonie continuò, per molti decenni, ad essere scandita dall'abuso e dall'arbitrio padronale, il più delle volte nel sostanziale disinteresse delle autorità. Questa situazione sarebbe cambiata in maniera tangibile solo a seguito della grande rivoluzione di Haiti.

Nonostante le resistenze della classe padronale e la sua limitata applicazione, il Codice rappresentò comunque un modello fondamentale per tutta la legislazione schiavista francese emanata tra XVII e XVIII secolo. Seppur nato per disciplinare la schiavitù nei possedimenti caraibici della Francia, il *Code noir Louis* divenne il principale riferimento giuridico in materia di schiavitù anche in altri domini francesi, in America del Nord (Louisiana) e in Africa (Mascarene), nei quali venne sperimentata l'economia di piantagione. In queste colonie, i precetti del regolamento emanato nel 1685 continuarono ad esercitare la loro influenza anche nel momento in cui furono promulgati corpi legislativi specifici per ciascuna di queste realtà coloniali. I Codici emanati in Louisiana (1724) e nelle Mascarene (1723), infatti, altro non furono che una rielaborazione, o meglio un riadattamento alle caratteristiche di ciascuna colonia, del celeberrimo Codice luigino di fine XVII secolo<sup>24</sup>.

## **I codici schiavisti di Danimarca e Svezia**

In definitiva, quando il processo di colonizzazione intrapreso dagli Stati europei entrò nel vivo e coinvolse più attori, dotarsi di una legislazione speciale per la schiavitù divenne una pratica largamente diffusa. Era pensiero comune e condiviso che adottare appositi Codici schiavisti contribuisse ad avere più controllo sui possedimenti, evitando che in essi scoppiassero rivolte. Le prescrizioni dei Codici, agli occhi degli amministratori coloniali, erano utili a ridurre la conflittualità tra assoggettati e padroni e, al contempo, disponevano degli accorgimenti che legavano, quasi in maniera indistricabile, lo schiavo alla sua condizione di schiavitù.

---

<sup>24</sup> G. Patisso, *Codici neri*, cit., pp. 120-149.

Tali provvedimenti miravano alla conservazione dell'ordine pubblico, e dunque del sistema di sfruttamento costruito dai colonizzatori, non solo disponendo le privazioni delle libertà degli individui ridotti in schiavitù ma giustificando queste privazioni con il pretesto dell'inferiorità, tanto etnica quanto culturale, degli assoggettati. Il chiaro scopo dei Codici era quello di tutelare le piccole comunità bianche da possibili assalti delle moltitudini nere. Ma per fare questo non era bastare prescrivere agli schiavi di non portare armi, bisognava instillare il principio della superiorità della razza bianca. I bianchi dovevano essere considerati dagli africani come degli individui intoccabili, il cui corpo e la cui integrità fisica non poteva essere violata da una mano nera. Per questo, in molti Codici, perfino l'intenzione di colpire un bianco poteva essere punita con gravi castighi. Sempre per la medesima motivazione, anche le unioni o i matrimoni tra bianchi e neri, quando non espressamente vietati, erano visti come una contaminazione, una sorta di perversione del naturale ordine delle cose.

Le disposizioni riguardanti la tutela fisica dei bianchi si accompagnavano spesso a precetti che tendevano a discriminare, o a vietare del tutto, le manifestazioni della cultura degli schiavi. Riti religiosi, danze e costumi africani erano in gran parte dei Codici considerati come pericolosi, poiché potevano turbare i bianchi ed agire da collante tra le schiere di schiavi presenti nelle colonie. Gli assoggettati non potevano avere una propria cultura poiché essa era una manifestazione della natura umana e gli schiavi, nella concezione che di loro si aveva oltreoceano, non erano considerati uomini. Il loro ruolo era quello di lavorare, servire il padrone e di seguire pedissequamente i suoi ordini. Egli esisteva in funzione del suo dominus e per null'altro.

Questi erano i concetti chiave che venivano statuiti in tutti maggiori Codici schiavisti emanati nelle colonie d'oltremare. Tali precetti giuridici erano considerati come il sostrato necessario a far funzionare una colonia di sfruttamento, qualsiasi fosse la dimensione della sua popolazione schiavile: una società schiavista doveva avere delle leggi che si occupassero specificamente della schiavitù. Ciò può aiutare a comprendere perché lo strumento del Codice schiavista fu adottato anche in realtà di piccole dimensioni e da Stati che ricoprirono un ruolo del tutto marginale nel processo di colonizzazione delle Americhe.

La Danimarca, ad esempio, dopo aver preso possesso delle isole Vergini (tra la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII)<sup>25</sup>, adottò nelle sue colonie il cosiddetto *Codice Gardelin* (1733)<sup>26</sup>. Il testo giuridico, così chiamato per via del suo redattore - Philip Gardelin governatore dell'isola di Saint-Thomas - fu uno dei codici

---

<sup>25</sup> Sulla colonizzazione danese delle Isole Vergini si veda, in particolare, N. Hall, *Slave Society in the Danish West Indies: St. Thomas, St. John and St. Croix*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992.

<sup>26</sup> G. Patisso, *Gli schiavi della Croce bianca. Colonizzazione, legislazione repressiva e rivolte nelle Indie Occidentali danesi (1663-1733)*, in «Studi storici», LVIII, 2017, II, pp. 369-400.

schiaivisti più rigidi del panorama coloniale europeo. Con la sua adozione, gli amministratori danesi speravano di tenere sotto controllo l'enorme massa di schiavi impiegata nelle piantagioni di canna da zucchero nate nei propri possedimenti. Ma come avrebbe di lì a poco dimostrato la rivolta degli schiavi su Saint-John (altro possedimento danese) scoppiata poche settimane dopo l'emanazione del Codice, non sempre le privazioni e l'oppressione rappresentavano una valida soluzione ai problemi di ordine pubblico all'interno delle realtà coloniali.

Anche la Svezia<sup>27</sup> nella colonia di Saint-Barthélemy, acquistata dai francesi alla fine del XVIII secolo in cambio di alcuni privilegi commerciali nel porto di Göteborg, adottò un proprio Codice schiavile: il Codice von Rosenstein (1787)<sup>28</sup>. Come quello danese, il testo svedese è stato così rinominato per via del suo redattore, Pehr Herman Von Rosenstein governatore dell'isola dal 1787 al 1790. Si trattava di un Codice ispirato alla legislazione schiavista francese, in particolare ad un'ordinanza sul trattamento degli schiavi emanata in Martinica nel 1783 che, a sua volta, si rifaceva al Codice luigino del 1685. Il corpo legislativo si rivelava come una sorta di sunto nel quale era raccolta l'eredità della tradizione schiavista europea. Nelle norme statuite da Rosenstein, gli schiavi africani erano considerati come infidi e malvagi, non meritevoli di essere ritenuti umani. A loro non era concesso di riunirsi, professare il proprio credo, persino andare a cavallo. Il testo normativo si configurava come uno strumento di controllo sull'intera popolazione nera, non solo quella ridotta in schiavitù: numerosi erano infatti gli articoli dedicati esclusivamente al disciplinamento della vita degli affrancati. È proprio in tale ambito che si registrava l'unica vera innovazione del Codice von Rosenstein rispetto alla precedente legislazione francese, nella quale, ad esempio, non erano previste pene per gli affrancati, sancite invece nel testo svedese.

L'essenza dei Codici neri, le loro prescrizioni, il loro impatto politico e culturale si possono comprendere a fondo solo se si tiene presente la filosofia che li guida e che, sostanzialmente, gli ha dato i natali: la discriminazione razziale, profonda e quasi irriducibile, perpetrata dagli schiaivisti. Determinati contenuti dei Codici paiono chiaramente indicare che tali corpi normativi non erano fatti per regolare il comportamento di esseri umani, ma di animali, di esseri subumani del tutto guidati dall'istinto e dalla lascività fisica e morale. Tali erano gli africani nella visione degli europei: bestie selvatiche da addomesticare attraverso l'uso della frusta e del bastone.

Partendo da tale presupposto si riesce a comprendere la violenza, molte volte spropositata, che contraddistingueva le punizioni da comminare agli schiavi disobbedienti. Era tale convinzione che portò gli europei a legittimare nei Codici

---

<sup>27</sup> Sullo slancio coloniale dei paesi di area scandinava si veda *Scandinavian Colonialism and the Rise of Modernity: Small Time Agents in a Global Arena*, a cura di M. Naum, Springer, New York 2013.

<sup>28</sup> G. Patisso, *Gli svedesi a Saint-Barthélemy tra economia schiavista e Codice nero von Rosenstein (sec. XVIII-XIX)*, in «Studi storici» LVII, 2016, II, pp. 361-88.

pratiche inumane quali la marchiatura a fuoco, la tortura, la mutilazione e l'evirazione. L'intento era quello di spaventare e atterrire al fine di aumentare il controllo sulla forza-lavoro schiavile: intimorire e disciplinare con l'obiettivo di non vivere costantemente nella paura di sommosse, sedizioni, rivolte e rivoluzioni. Tenendo presente l'evoluzione della codificazione schiavista tra XVI e XIX secolo, infatti, il "terrore" indotto da una possibile liberazione degli schiavi pare senza dubbio essere uno dei temi più ricorrenti e pregnanti. La libertà, costantemente anelata dagli schiavi, rappresentò per i colonizzatori europei una sorta di nemesi da scongiurare, un vaso di Pandora da non aprire.

Per evitare che si verificasse lo sconquasso del sistema di sfruttamento costituito, gli europei arrivarono a predisporre corpi normativi che non solo punivano il reato ma cercavano di scongiurarlo attraverso misure preventive, delineate con lo scopo di sancire la superiorità dei bianchi e l'inferiorità dei neri. Furono queste misure, assieme alla violenza di cui si è detto, a cementare nel corso dei secoli l'idea che effettivamente i neri fossero una razza inferiore, immeritevole di godere dei medesimi diritti di un bianco. Queste concrezioni intrise di stereotipi razzisti e segregazionisti rappresentano forse l'eredità più importante del mondo della schiavitù atlantica. Un mondo che i Codici neri si proponevano di eternare, preservando i suoi dettami giuridici, politici, sociali e culturali.



## **Il riconoscimento della dignità come antidoto ad ogni forma di discriminazione**

Attilio Pisanò

Vi è un concetto, quello di dignità umana, il cui uso, soprattutto a partire dal secondo dopoguerra, è divenuto sempre più frequente nei testi normativi, domestici o sovrastatali, regionali ed internazionali, che hanno prodotto catalogazioni di diritti.

Con la fine del secondo conflitto mondiale, difatti, il concetto di dignità umana è andato assumendo un ruolo sempre più centrale nel tentativo, evidente, di marcare una discriminazione tra un prima e un dopo.

Soprattutto in ambito giuridico, il secondo conflitto mondiale, con il suo portato di atrocità, già proprie, con sfumature diverse, del primo conflitto mondiale, ha rappresentato un tornante nella storia dell'umanità. Non che essa non fosse stata in precedenza segnata da guerre, genocidi, atti di barbarie o altro. Forse, però, erano maturi i tempi per una vera e propria rivoluzione o, forse, per l'avvio di un nuovo corso dopo quelli che Giuseppe Capograssi in *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, aveva definito come "cataclismi fisici e metafisici" che avevano segnato le società europee sino a farle regredire a "fasi primordiali della loro storia".

La rivoluzione dei diritti è il tratto distintivo che segna il periodo dell'immediato dopoguerra, quello che va dal 1945 al 1950. Un periodo fondamentale, segnato dalla nascita delle Nazioni Unite (1945) e dal connesso tentativo di proporre un nuovo modello individuo-centrico, non più stato-centrico, sul quale modellare le relazioni e il diritto internazionali; dall'adozione della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (1948), manifesto assiologico delle Nazioni Unite e del nuovo diritto internazionale; dall'adozione della nostra Costituzione repubblicana (1948) che proponeva un modello di Stato incentrato sul riconoscimento dei diritti inviolabili della persona; dalla stipula (Roma, 1950) della Convenzione Europea per la salvaguardia dei Diritti dell'uomo e delle Libertà fondamentali che ha reso il Continente europeo unico nello scenario globale per capacità di tutelare i diritti (soprattutto civili e politici) grazie al fondamentale contributo (unico anch'esso nello scenario globale) della Corte europea dei Diritti Umani.

Una vera e propria rivoluzione, dunque, proprio nel senso etimologico del termine, quello di "rivolgimento, ritorno" perché il ricorso al linguaggio normativo dei diritti, a partire dagli anni Quaranta del Novecento, altro non è che una riscoperta, un "rivolgimento", un "ritorno", appunto.

Il periodo immediatamente successivo alla fine del secondo conflitto mondiale, difatti, ha segnato un "ritorno" ai diritti, già linguaggio normativo



delle rivoluzioni borghesi occidentali del Sei-Settecento e della tradizione (filosofica e politica) ottocentesca. Linguaggio poi sopito, passato sotto traccia, dimenticato, nella prima metà del Novecento segnata, oltre che dai due conflitti mondiali, dall'affermarsi, proprio nell'Europa dei diritti, dei regimi autoritari e totalitari.

Un ritorno ad una tradizione filosofica e giuridica, quella dei diritti, che assume ora una nuova centralità nella dimensione internazionale, cosmopolitica. Un ritorno, anche in questo caso, ad una tradizione, quella del globalismo giuridico, che aveva visto in Immanuel Kant, ancora nel Settecento, il suo più importante precursore.

Una tradizione perfettamente sintetizzata dall'*incipit* del Preambolo introduttivo della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo che basa i diritti elencati sul:

riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo.

Nel tentativo, dunque, di avviare un nuovo corso per il diritto, caratterizzandolo anche a livello contenutistico, tanto sullo scenario internazionale (con i diritti umani), quanto su quello domestico (con i diritti fondamentali), il concetto di dignità viene ad assumere una nuova valenza, divenendo un concetto *pleno titolo* giuridico.

Ovviamente, il concetto di dignità non nasce nel Novecento. Esso ha, all'interno della storia della coscienza giuridica occidentale, una lunghissima gestazione filosofica, radici profondissime che rimandano alla dottrina giudaico-cristiana dell'*imago Dei*, all'antropocentrismo sofisticato, all'egualitarismo stoico (tanto greco, quanto romano, *homo res sacra homini*), all'umanesimo laico quattrocentesco e poi al giusnaturalismo sei-settecentesco con Pufendorf e, soprattutto, Kant (*Würde*).

Ciò che però muta, a partire dalla seconda metà del Novecento, è la "qualificazione" della dignità: essa cambia veste, non esprimendo solo un "valore" morale, filosofico, religioso, divenendo, invece, paradigma giuridico, strumento di reale trasformazione sociale, verso una società focalizzata sull'uomo, sulla dignità di ogni singolo individuo, al quale spettano, come recita l'art. 2 della Dichiarazione universale, "tutti i diritti e tutte le libertà [...] senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione".

Si instaura così, a partire dalla Dichiarazione Universale, quel nesso tra dignità e non discriminazione che rappresenta il *fil rouge* che attraversa tutti i documenti, domestici, regionali, internazionali, tanto di *soft law* quanto di *hard law*, che dagli anni Quaranta ad oggi hanno definito un catalogo dei diritti e che, come accade

nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea (art. 21), vietano, in conseguenza, "qualsiasi forma di discriminazione fondata, in particolare, sul sesso, la razza, il colore della pelle o l'origine etnica o sociale, le caratteristiche genetiche, la lingua, la religione o le convinzioni personali, le opinioni politiche o di qualsiasi altra natura, l'appartenenza ad una minoranza nazionale, il patrimonio, la nascita, gli handicap, l'età o le tendenze sessuali".

La dignità umana, il suo riconoscimento, assume così una nuova funzione, che si serve del diritto, e non più (o non solo) dalla morale, dalla filosofia, dalla religione, ponendosi come antidoto ad ogni forma di discriminazione.

La riduzione del rapporto tra dignità e discriminazione ad un rapporto che non può che essere dicotomico, difatti, è una chiave di lettura che ci permette di comprendere a pieno la rilevanza che il concetto giuridico di dignità ha avuto e ha tutt'oggi nella lotta ad ogni forma di discriminazione. Sostenere che il riconoscimento della dignità è l'antidoto alla discriminazione significa, in sostanza, definire, in opposizione, ciò che occorre per combattere ogni forma di discriminazione.

La dicotomia *dignità vs discriminazione* ci consente, dunque, di capire che, se si alimenta il culto del riconoscimento della dignità di ogni singolo individuo, si combatte ogni deriva discriminatoria. Riconoscere che tutti abbiamo gli stessi diritti perché tutti abbiamo la stessa dignità significa affermare che nessuno deve essere discriminato, proprio perché portatore di una sua dignità specifica, singolare, per certi versi unica, per sesso, colore della pelle o origine etnica o sociale, caratteristiche genetiche, lingua, religione o convinzioni personali, opinioni politiche o di qualsiasi altra natura, appartenenza ad una minoranza nazionale, patrimonio, nascita, handicap, età o tendenze sessuali (come afferma, *inter alias*, la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea).

La storia dei diritti, a partire dunque dalla seconda metà degli anni Quaranta del Novecento, è *sic et simpliciter* la storia della giuridificazione del concetto di dignità, con il corollario del riconoscimento della dignità come categoria della soggettività giuridica e dei diritti come conseguente imperativo.

È indubbio che su questa trasformazione funzionale della dignità pesi la presa di coscienza della Shoah e di tutto il percorso razzista e discriminatorio creato, passo dopo passo dai Nazisti (le leggi di Norimberga sono del 1935).

Non che razzismo e discriminazione siano nati con il nazismo. Purtroppo no. La storia dell'umanità, forse soprattutto la storia dell'Occidente, è anche una storia fatta di oppressione, di persecuzioni, di sfruttamento, di genocidi, di barbarie nei confronti dei diversi, siano essi ebrei, schiavi, popolazioni indigene, ma anche donne, omosessuali, disabili.

Basti ricordare la cinquecentesca polemica tra Bartolomè de Las Casas e Juan de Sepùlveda, sulla natura delle popolazioni indigene del Nuovo Mondo, per ritrovare elementi paradigmatici che accompagneranno (e accompagnano ancora) le dinamiche di "esclusione dall'umanità" di determinate categorie di individui le quali, "deumanizzate", perdono la loro dignità, quindi i loro diritti.

Dinamiche che divennero sistematiche nel Novecento rappresentando tratto distintivo del progetto olocaustico nazista, le cui origini, evidenziava Henri Friedlander in *The Origins of Nazi Genocide. From Euthanasia to the Final Solution* (1995), andavano ricercate anche nei programmi eutanasi di Stato che, ben prima della pianificazione della soluzione finale, presero di mira le *Lebensunwertes Leben*, le «vite non degne di essere vissute» (disabili, asociali, portatori di tare ereditarie, pur essendo a tutti gli effetti cittadini tedeschi, come lo erano gli ebrei; lo stesso era accaduto in Italia, con le leggi razziali del 1938).

“Resettata la Storia”, con la fine del secondo conflitto mondiale, mentre il nuovo costituzionalismo ricostruiva l’idea di liberaldemocrazia intorno al valore della dignità (ricordo la Costituzione tedesca del 1949 che, nell’art. 1, dichiara la dignità umana “intangibile”, “dovere di ogni potere statale rispettarla e proteggerla” o la nostra Costituzione repubblicana del 1948 il cui art. 3 afferma perentoriamente che “tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono uguali davanti alla legge”), la nuova comunità internazionale, che andava coagulandosi intorno alla Carta di San Francisco del 1945, istitutiva delle Nazioni Unite, riaffermava “la fede nei diritti fondamentali dell’uomo, nella dignità e nel valore della persona umana”.

La Dichiarazione universale del 1948, conseguentemente, affermava con tono solenne che «tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti». Da questo momento, il richiamo alla dignità umana diviene costante. La Carta dei diritti fondamentali dell’Unione Europea del 2000 (c.d. Carta di Nizza) addirittura dedica il suo Capo introduttivo al concetto di dignità, affermando, dapprima, nell’art. 1, che “la dignità umana è inviolabile. Essa deve essere rispettata e tutelata” ed elencando, subito dopo, i diritti di immediata concretizzazione della dignità umana: vita, integrità personale, divieto di tortura e trattamenti inumani o degradanti, proibizione della schiavitù e del lavoro forzato.

È forse utile sottolineare che i diritti strettamente finalizzati ad estrinsecare la tutela della dignità umana, nella Carta di Nizza, rispecchiano quasi pedissequamente analoghi diritti riconosciuti dalla Dichiarazione universale. Così come la Carta di Nizza, difatti, anche la Dichiarazione universale riconosce il diritto alla vita (art. 3), il divieto di tortura e di trattamenti inumani o degradanti (art. 5), la proibizione della schiavitù e del lavoro forzato (art. 4). Questa contingenza dimostra quale sia stato l’impatto della Dichiarazione universale nel definire dogmaticamente il nesso dignità-diritti, soprattutto con riferimento a quei diritti il cui riconoscimento maggiormente sembra essere risposta diretta ai processi discriminatori che travolsero gli ebrei.

Deumanizzazione, sistematica e progressiva privazione dei diritti segnarono il cammino che trasformò gradualmente ogni singolo ebreo in uno *Stück*, un pezzo. Un percorso descritto idealmente dalla Dichiarazione universale che sembra riferirsi alla Shoah quando, nel preambolo introduttivo, fa riferimento ad una serie di “atti di barbarie che offendono la coscienza dell’umanità”.

Proprio con riferimento alla matrice olocaustica della Dichiarazione universale, ormai qualche anno addietro (2012), lo storico G. Daniel Cohen pubblicava un interessante saggio intitolato *The Holocaust and the "Human Rights Revolution". A Reassessment* (in A. Iriye, P. Goedde, W.I. Hitchcock, *The Human Rights Revolution. An International History*) che ricostruiva il dibattito storiografico sulle fonti della Dichiarazione universale, discutendo così la tesi della possibile prevalenza dell'origine olocausto-centrica («*holocaust-centric*»). Così, proprio con riferimento ai diritti come derivazione della dignità umana, Daniel Cohen ricordava come l'affermazione contenuta nell'art. 1 per cui "tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti" rifletteva, secondo René Cassin, "the unity of the human race as opposed to the theories like those of Hitler". Il diritto alla vita, alla libertà ed alla sicurezza della persona (art. 3) potevano essere letti, continuava Cohen, come allusivi al programma eutanasico nazista (il famigerato Aktion T4) che rappresentò, come detto, una palestra per quella che sarebbe poi stata l'organizzazione della Shoah. Infine, continua Cohen, l'art. 4, che condannava la schiavitù ed il lavoro forzato, va letto come una condanna del sistema del *Arbeitslager* nazista. Infine, la proibizione della tortura e degli altri trattamenti inumani e degradanti, richiamava, evidentemente, non solo gli esperimenti medici nazisti, come sottolinea Cohen, ma anche il trattamento generalizzato che veniva riservato agli ebrei, umiliati, privati della loro dignità, trasformati come si diceva in non-persone, non-soggetti di diritti, vite biologiche senza dignità, quindi trattati bestialmente, come dimostra inequivocabilmente la semiotica di Auschwitz (dalle stalle per cavalli utilizzate per dormire, al gas per insetti –lo Ziklon B– utilizzato nei *Vernichtungslagern*).

L'eco del sistema discriminatorio nazista, rappresentato dall'universo concentrazionario di Auschwitz-Birkenau, arriva quindi sino ai nostri giorni attraverso la centralità che il concetto di dignità ha assunto in ambito giuridico.

La lezione della Shoah è ancora estremamente attuale. La dignità è patrimonio indisponibile di ogni vita umana. Da essa derivano i diritti umani, inviolabili ed indisponibili. Ogni atteggiamento discriminatorio è incompatibile con il riconoscimento della dignità, spettante a ogni singolo individuo, appartenente alla famiglia umana, portato unico di dignità e diritti.

*Ex adverso*, ogni volta che si escludono determinate persone dalla possibilità di godere dei loro diritti, si nega loro la dignità di essere umani, favorendo così la logica binaria includente/escludente che favorisce, produce, corrobora discriminazione e deumanizzazione.

La riscoperta della centralità della dignità e dei diritti, alla fine del secondo conflitto mondiale, in ottica antidiscriminatoria e antirazzista, ci consegna un unico imperativo, anche questo di matrice kantiana, monito che dovrebbe accompagnare ogni percorso di costruzione educativa, civica, delle nostre comunità: agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre come un fine, e mai come un mezzo.



## Razzismo nel mondo antico?

Pasquale Rosafio

Ci sono due generazioni di studi sul razzismo nel mondo antico. La prima esclude la presenza di tale fenomeno riducendone la portata a manifestazioni di diverso genere, come la discriminazione etnica, la xenofobia e simili<sup>1</sup>. La seconda, al contrario, inaugurata da Isaac<sup>2</sup>, sostiene che quel mondo fu caratterizzato dagli stessi principi che sono alla base del razzismo moderno, di cui anzi rappresenterebbe la vera e propria origine. Quest'ultimo si distinguerebbe da quello antico per le sue basi scientifiche, o presunte tali, mentre l'altro si sarebbe fondato comunque su presupposti pseudoscientifici, ad esempio ambientali, ereditari, fisiognomici, e così via.

Il libro di Isaac ha ricevuto numerose recensioni, alcune incondizionatamente positive, altre del tutto negative, altre ancora che si bilanciano tra un universale consenso e l'ammirazione per l'erudizione dell'autore soprattutto nel vasto controllo delle fonti, da una parte, e un diffuso scetticismo circa l'effettiva possibilità di catalogare come razzismo il fenomeno descritto nel volume, dall'altra.

In presenza di così autorevoli giudizi mi limiterò a riprendere quelle opinioni che mi paiono più incisive. Il lavoro di Isaac analizza un'enorme massa di fonti letterarie greche e latine, dal quinto secolo a.C. alla tarda antichità. Egli si basa su una sua definizione di razzismo, fondata su criteri che consentono di individuarne l'esistenza nel pensiero degli antichi, greci e romani.

Il razzismo viene inquadrato come un atteggiamento nei riguardi di individui o gruppi, giudicati sulla base di caratteri fisici, mentali e morali, immutabili in quanto dipendono da fattori ereditari o ambientali, vale a dire geografici<sup>3</sup>. Il primo grande pensatore greco nelle cui opere troviamo applicato questo principio è Aristotele. Il filosofo ritiene che la natura abbia assegnato un ruolo di superiorità ai Greci, ponendoli in una posizione geografica privilegiata intermedia tra gli Europei, da una parte, e gli Asiatici, dall'altra. Le condizioni climatiche e ambientali determinano il carattere, per diversi aspetti, inferiore dei popoli che i Greci considerano barbari. Da qui deriva, secondo Aristotele, la loro naturale predisposizione a divenire schiavi<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 2004.

<sup>2</sup> Alle monografie di Sherwin-White, Balsdon, Dauge egli dedica un breve spazio, esprimendo un giudizio negativo in merito alla loro capacità a fornire un incisivo contributo per l'inquadramento del problema (B. Isaac, *The Invention of Racism...*, cit., pp. 39-44).

<sup>3</sup> B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, cit., p. 23.

<sup>4</sup> Il punto di riferimento di Isaac (*passim*), come di Bettini (p. 45) citato più sotto, è P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

In sostanza, l'analisi di Aristotele sfocia nella giustificazione di una istituzione, tanto poco edificante quanto ampiamente diffusa sia nel mondo greco che in quello romano, sulla base del principio che i due popoli si sentivano talmente superiori da ritenersi autorizzati a sottomettere i barbari e a ridurli in schiavitù. Nel caso di Aristotele, Isaac condensa il suo concetto nella formula "slaves by nature are non-Greeks and the masters by nature Greeks". L'autore rintraccia questo pensiero di Aristotele in altri scrittori sia greci che romani: tra questi ultimi un ruolo di particolare rilievo è svolto da Cicerone.

Per Cicerone l'ambiente, cioè il clima e il territorio, è un fattore determinante nella formazione dei differenti caratteri<sup>5</sup>. Ad esempio, nel parere dell'autore latino, che considera Ebrei e Siriaci come nati per essere schiavi, secondo Isaac è evidente la presenza di una risonanza aristotelica<sup>6</sup>. Parlando di Africani, Ispanici e Galli, Cicerone li definisce "nazioni disumane e barbare"<sup>7</sup>, mentre dei Greci mette in risalto a più riprese l'incapacità e la frivolezza coniano per loro l'appellativo di *Graeculi*<sup>8</sup>.

Secondo Isaac queste idee, di cui Aristotele e Cicerone sono i principali sostenitori, sono diffuse tra molti scrittori greci e latini e pertanto ritiene che si tratti di una chiara prova del fatto che rappresentano le più antiche radici di quello che oggi consideriamo il razzismo moderno, da cui le distingue con la definizione di proto-razzismo.

Shaw<sup>9</sup> è tra i recensori colui che maggiormente condivide le idee di Isaac basandosi sul valore sia delle argomentazioni che delle fonti, al punto che non condivide la necessità di parlare di proto-razzismo in quanto si tratterebbe di razzismo a tutti gli effetti<sup>10</sup>. Shaw quindi non pensa che il volume rappresenti un nuovo studio sulle differenze, ma una vera e propria storia dell'odio. Egli richiama il pensiero di Cavalli-Sforza secondo il quale, prima di prendere le sembianze scientifiche nel diciannovesimo secolo, il razzismo esisteva da tempo immemorabile<sup>11</sup>. E sulla scorta di questa osservazione, va oltre lo stesso Isaac giungendo ad affermare che, sebbene manchino le fonti scritte, non si possa escludere che esistesse ancora prima della diffusione della città-stato.

Alla ricostruzione di Isaac, tuttavia, sono state mosse anche rilevanti obiezioni. Dee contesta il fatto che la sua definizione di razzismo è priva di quello che si

---

<sup>5</sup> B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, cit., p. 89.

<sup>6</sup> B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, cit., p. 89, p. 225.

<sup>7</sup> Id., p. 413.

<sup>8</sup> Id., p. 392 e sgg.

<sup>9</sup> B. Shaw, *Review of Isaac 2004*, «Journal of World History», 16, 2, 2005, pp. 227-232.

<sup>10</sup> Isaac accetta il suggerimento di Shaw in un successivo intervento, *Racism: a rationalization of prejudice in Greece and Rome*, in *The Origin of Racism in the West*, a cura di M. Eliav-Feldon, B. Isaac and J. Ziegler, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 32-56.

<sup>11</sup> L.L. Cavalli-Sforza, P. Menozzi, A. Piazza, *The History and Geography of the Human Genes*, Princeton University Press, Princeton 1994, 19 (Cfr. B. Isaac, *The Invention of Racism...*, cit., p. 36, n. 84).

potrebbe considerare l'elemento fondamentale del fenomeno, cioè l'ostilità che, senza ragionevoli motivi, si scatena contro individui o gruppi in forme solitamente violente<sup>12</sup>. In linea con questa critica, si può inoltre considerare l'osservazione di Noy, secondo il quale Isaac ci riferisce ciò che gli antichi pensavano e non quello che essi facevano<sup>13</sup>.

L'analisi più acuta e convincente del libro di Isaac è probabilmente quella di Fergus Millar<sup>14</sup>, il grande studioso scomparso la scorsa estate. Pur apprezzando lo straordinario valore da attribuire alle teorie, specialmente di Aristotele e di Ippocrate, sull'influenza delle zone climatiche sul comportamento delle popolazioni, e le ampie e approfondite discussioni svolte dall'autore sulle rappresentazioni etniche nelle opere letterarie, egli lamenta l'assenza di riferimenti alle istituzioni reali con le loro costituzioni e le loro leggi. È noto come i Greci fossero gelosi della loro cittadinanza e dei loro privilegi e, anche senza la concettualizzazione di Aristotele dell'idoneità dei barbari a divenire schiavi, essi avrebbero avuto difficoltà a ridurre in schiavitù altri Greci piuttosto che non Greci, cioè barbari.

Inoltre, Millar sottolinea una rigida schematizzazione nella rappresentazione di Isaac che trascura di sottolineare le differenze tra mondo greco e mondo romano, dove lo straniero veniva facilmente integrato e perfino gli schiavi, una volta manomessi, venivano accolti nella cittadinanza per opera dei loro patroni.

Tuttavia va anche sottolineato che, per quanto paradossale possa oggi apparire, l'esordio di questo intervento recrimina anche sull'opportunità di affrontare un simile argomento. Rispetto ad altri temi, quali l'imperialismo economico e il fanatismo religioso e tanti ancora, Millar non ravvedeva l'urgenza di richiamare l'attenzione sul razzismo, su cui gli orientamenti degli ultimi cinquant'anni sembravano aver rimosso ogni pregiudizio. E invece, mentre faceva questa affermazione, egli non poteva immaginare che il problema da un momento all'altro sarebbe tornato prepotentemente di moda.

L'osservazione di Millar sulla complessità del modo di vedere l'altro, il diverso, il forestiero nel mondo latino rispetto alla rigida chiusura dominante in quello greco, emerge in modo esemplare nel volume di Maurizio Bettini apparso pochi mesi fa<sup>15</sup>. Il libro si apre con il riferimento all'Eneide di Virgilio e al racconto dei profughi troiani che, come avviene oggi con i migranti nel Mediterraneo, naufragano nel disperato tentativo di raggiungere la terraferma italiana. Il commento dello studioso è che ci sono ormai troppi cadaveri di annegati nelle acque descritte da Virgilio: "Gli orrori del Mediterraneo hanno

---

<sup>12</sup> J. Dee, *Review of B. Isaac, The Invention of Racism...*, cit., «Bryn Mawr Classical Review», 2004/06/49.

<sup>13</sup> D. Noy, *Review of B. Isaac, The Invention of Racism...*, cit., «Phoenix», 59, 3-4, 2005, pp. 405-407.

<sup>14</sup> F. Millar, *Review of B. Isaac, The Invention of Racism...*, cit., «The International History Review», 27, 1, 2005, pp. 85-89.

<sup>15</sup> M. Bettini, *Homo sum. Essere "umani" nel mondo antico*, Einaudi, Torino 2019.



tolto all'Eneide ogni innocenza letteraria"<sup>16</sup>. Enea, mentre lotta in mezzo ai flutti e quasi ormai disperando di potersi salvare, rimpiange di non essere caduto sotto le mura di Troia, così come i profughi, mentre vengono sommersi dalle onde, ripensano alle bombe che si abbattono sulle loro patrie e sotto le quali avrebbero preferito soccombere. L'eroe troiano, sopravvissuto, si ricongiunge con i suoi compagni sbarcati più lontano, e tutti vengono accolti da Didone, che offre loro protezione. La regina quindi li invita a scegliere tra la possibilità di riprendere il viaggio e quella di rimanere tra il suo popolo con pari diritti.

Il poema virgiliano è ormai da duemila anni alla base non solo della nostra cultura scolastica, ma anche della nostra tradizione umanitaria, che è quella che oggi ci impone l'obbligo di soccorrere e salvare i migranti piuttosto che ricacciarli in mare e lasciarli annegare. Indipendentemente da Isaac, che sembra non conoscere, Bettini affronta il tema del razzismo senza sfiorare la complessità di quell'analisi, ma limitandosi a poche essenziali e elementari considerazioni. Le parole incriminate, e cioè il pensiero di Aristotele già esaminato così come i versi di Euripide<sup>17</sup> che lo precedono, sono interpretate come una semplice giustificazione dell'esistente. L'atteggiamento discriminatorio degli antichi si limita semplicemente a distinguere i Greci (superiori) dai barbari (inferiori), diversamente dal razzismo scientifico dei moderni, che si fonda invece su base etnica o genetica, distinguendo i neri dai bianchi, i semiti dagli ariani e così via<sup>18</sup>. Bettini riporta una definizione di barbari coniata da Strabone<sup>19</sup>: "all'origine il termine *barbaroi* fu usato con valore offensivo per designare coloro che, non essendo Greci, pronunziavano le parole in modo impastato e aspro, ma in seguito venne utilizzato come etnico, per differenziare gli stranieri dai Greci"<sup>20</sup>. Nelle parole del geografo, diversamente da Euripide e da Aristotele, non vi è traccia di condivisione di tale giudizio ma, al contrario, nel seguito si registra una presa di distanza, in quanto egli riconosce che anche i Greci provocano la stessa reazione di ridicolo agli stranieri che li ascoltano mentre parlano nella propria lingua<sup>21</sup>.

Senza riprendere la ricchezza e la complessità del lavoro di Bettini, si può concludere con le sue considerazioni finali. Il concetto di barbaro è stato introdotto dai Greci con un'accezione negativa, talvolta accompagnata da un sentimento di disprezzo, con cui essi giungevano anche a giustificare la riduzione in schiavitù. L'epoca e il clima in cui si elabora questa concezione sono quelli dei filosofi dell'Atene del quinto e del quarto secolo, i quali in questo periodo hanno concepito il mito della *autochtonia*. Questo mito, sorto ad Atene e fatto proprio anche da altre città greche, faceva credere ai cittadini del luogo

---

<sup>16</sup> Id., p. 4.

<sup>17</sup> Euripide, *Ifigenia in Aulide*, 1400: "è giusto che i barbari siano schiavi dei Greci".

<sup>18</sup> M. Bettini, *Homo sum, cit.*, p. 43.

<sup>19</sup> Strabone, 14, 2, 28.

<sup>20</sup> M. Bettini, *Homo sum, cit.*, p. 36.

<sup>21</sup> Id., p. 38.

dove erano nati, che fosse stato abitato per la prima volta dai loro antenati e che, di conseguenza, solo a loro spettava di esercitare il pieno diritto di residenza. La visione dei Romani è diametralmente opposta. Essi non ebbero mai alcun pregiudizio ad integrare gli stranieri e concessero sistematicamente la cittadinanza perfino agli schiavi manomessi. Fu questa la vera forza dell'impero romano, che crebbe, si consolidò e sopravvisse per secoli grazie al coinvolgimento nel suo governo di imperatori provenienti dai territori provinciali, prima sottomessi e poi incorporati senza preclusioni, ma anzi con una graduale parificazione dei diritti. Come Bettini, concludo con le parole dell'imperatore Claudio riportate da Tacito<sup>22</sup>: "Quale scelta rovinò Atene e Sparta, che pure erano forti nelle armi, se non tener lontani i nemici sconfitti in quanto appartenevano a stirpi forestiere? Al contrario Romolo, il nostro fondatore, fu così saggio che, nell'arco di uno stesso giorno, molti popoli considerò prima nemici, poi concittadini. Siamo stati governati da stranieri"<sup>23</sup>.

Restano fuori da questo discorso le problematiche relative all'imperialismo e alla schiavitù che, naturalmente, collocano il mondo dei valori romano in una luce molto meno positiva, ma esse vanno investigate nel loro specifico contesto, determinate come sono da logiche economiche, in cui il razzismo non sembra svolgere un ruolo di primo piano.

---

<sup>22</sup> Tacito, *Annali*, 11, 24, 4.

<sup>23</sup> Cfr. M. Bettini, *Homo sum*, cit., p. 125.



## Le ambiguità dell'identico

Fabio Angelo Sulpizio

La mia modalità predefinita naturale dà per scontato che situazioni  
come questa contemolino davvero esclusivamente ME  
La mia fame, la mia stanchezza,  
il mio desiderio di tornare a casa, e avrò la netta impressione  
che tutti gli altri MI INTRALCINO.  
E chi sono tutti questi che MI INTRALCIANO?

(David Forster Wallace)

Il testo di Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Razza nazione classe. Le identità ambigue*<sup>1</sup>, giova ricordarlo, è del 1988 e fu tradotto in italiano tre anni dopo. In un momento in cui l'appiattimento sul presente sembra impedire una adeguata comprensione non solo del problema "razzismo", ma soprattutto del suo radicarsi storico e del dibattito che intorno al problema della razza che in Europa (ma in Italia?), è il caso di ricordare che la questione della razza è una questione che non ha mai davvero abbandonato l'Europa – nella doppia versione, oltretutto, dell'opposizione dell'Europa al resto del mondo e dell'opposizione dei diversi popoli-razze all'interno dell'Europa, unita o meno.

Nella *Prefazione* alla traduzione italiana la domanda di Balibar è ineludibile: "Qual è la peculiarità del razzismo contemporaneo"?<sup>2</sup> E come può – se può – questa domanda ricollegarsi alla divisione in classi del capitalismo e alle contraddizioni dello stato nazione? E ancora, "in che cosa il fenomeno del razzismo ci conduce a ripensare reciprocamente l'articolazione del nazionalismo e delle lotte di classe?"<sup>3</sup>. Era un dibattito internazionale che investiva la pratica e la teoria marxista perché "l'emergenza di specifiche lotte dei lavoratori immigrati in Francia negli anni settanta e le difficoltà della loro traduzione politica, insieme alla tesi di Althusser secondo cui ogni formazione sociale poggia sulla combinazione di diversi modi di produzione, mi avevano convinto che la divisione della classe operaia non è un fenomeno secondario o residuale, ma una caratteristica strutturale (che non vuol dire invariabile) delle società capitalistiche attuali, che condiziona ogni prospettiva di trasformazione rivoluzionaria ed anche l'organizzazione del movimento sociale".<sup>4</sup> Del resto, il neorazzismo non più da intendersi come semplice rinnovamento storico dei movimenti e delle

---

<sup>1</sup> E. Balibar – I. Wallerstein, *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, Roma, Edizioni Associate, 1991. Il testo originale *Race nation classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, è del 1988.

<sup>2</sup> Id., p. 13.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Id., p. 14.

politiche razziste, ma altresì come l'emergere di un nuovo razzismo irriducibile a modelli precedenti che non è un semplice adattamento tattico<sup>5</sup>.

È vero che la dimensione teorica del razzismo “vero fenomeno sociale totale” si iscrive in pratiche “forme di violenza, disprezzo, intolleranza, umiliazione e sfruttamento” che sono rese in discorsi e rappresentazioni che sono “altrettante elaborazioni intellettuali del fantasma della profilassi o della segregazione [...] che si articolano intorno agli stigmi dell'alterità”<sup>6</sup>. L'alterità con cui ci si confronta è una alterità in qualche misura derivata, dato che “le organizzazioni razziste rifiutano, nella maggior parte dei casi, di essere designate tali, rivendicando il loro nazionalismo e asserendo l'irriducibilità delle due nozioni”<sup>7</sup>: sono questi due concetti complementari – quello di *razza* e quello di *nazione* – che mettono questione anche la nozione di identità e la sua ambigua natura. I processi di costruzione e di dissoluzione delle fondamentali identità di *razza*, *nazione* e *classe* negli ultimi decenni del secolo scorso avvengono nel quadro di rapporti gerarchici che definiscono quella economia mondo capitalistica che era il termine di paragone che sembrava irrinunciabile e che poi sarebbe stata fagocitata dalla globalizzazione; questi processi comportano “una tensione obiettiva permanente tra universalismo e particolarismo, vale a dire che nessuna di queste identità, fra di loro opposte, può esser considerata naturale [...]. Tutte sono per necessità delle identità incompiute”; e procedendo ancora nella presentazione di questi processi, Balibar insiste sugli “apparati, le istituzioni che lavorano a fissare l'una o l'altra di queste identità [...] devono operare in permanenza, produrre un effetto di riduzione della complessità, che non può essere che provvisorio, anche se in certi casi dura a lungo, ma che naturalmente deve rappresentarsi come eterno in termini naturalisti e naturaleggianti”.

È un nuovo mondo in cui «lo sviluppo del razzismo di classe, incluso quello dei paesi in cui esisteva una tradizione internazionalistica del movimento operaio, corrisponde al passaggio da una fase di accumulazione “estensiva”, nella quale i lavoratori immigrati sono stati massicciamente reclutati, ma confinati in certi impieghi speciali, a una fase di crisi e disoccupazione, seguita da una nuova accumulazione piuttosto “intensiva”, che riduce al minimo il lavoro non qualificato nelle industrie e nei servizi del “centro”»<sup>8</sup>. La connessione tra identità nazionale e modello economico è centrale, ma è un nesso che viene spesso passato sotto silenzio proprio per la pretesa di naturalizzare anche forme identitarie: la scelta, ad esempio, di Margareth Thatcher, di potenziare le politiche in direzione di quella che diventerà poi la prospettiva multiculturalista – coerente con la sua famosa asserzione secondo cui non esiste la società ma esistono solo gli individui – ha nascosto il senso politico, e anche la violenza politica, della costruzione di identità alternative rispetto a quelle della tradizione

---

<sup>5</sup> Cfr., id., pp. 29-40.

<sup>6</sup> Id., p. 29.

<sup>7</sup> Id., p. 49.

<sup>8</sup> E. Balibar, *Le frontiere della democrazia*, Manifesto Libri, Roma 1993, p. 129.

laburista (e socialista): non gli operai, o i minatori, ma gli islamici, o gli indiani, ecc. Un rovesciamento quasi dialettico dell'individualità nell'appartenenza a un'identità culturale definita però non da regole "interne" ma da dinamiche economiche e politiche<sup>9</sup>.

A questo aspetto si collega «l'ambivalenza intrinseca di ogni affermazione discorsiva o pratica dell'identità» costringendo a ripensare quella tesi di Karl Marx che Balibar individuava come punto di forza della sua teoria: la proletarizzazione delle classi nel capitalismo non è un errore nella teoria marxiana, se si comprende che essa non si identifica con quella rappresentazione ideologica di una semplificazione dei rapporti di classe con lo sviluppo del capitalismo, «legata al catastrofismo storico»<sup>10</sup> che viene spesso scambiato per una istanza millenaristica. Non la polarizzazione semplice, con la riduzione schematica a due eserciti (come del resto già Gramsci aveva compreso), secondo una narrazione tossica dello sviluppo della storia, legata a sua volta a un'altra forma di *identità* storicamente e ideologicamente costruita, ovvero "il tipo ideale" di classe – proletariato e borghesia come ipostasi storiche – quanto piuttosto «processi di proletarizzazione e imborghesimento ognuno dei quali comporta propri conflitti interni»<sup>11</sup>. Questi conflitti orientano poi la storia dell'economia capitalistica, che dipende dalle lotte politiche nello spazio nazionale e transnazionale.

Questo spazio, così enigmatico, è lo spazio in cui gli Stati-nazione possono controllare la lotta di classe<sup>12</sup>, con la differenziazione delle forme politiche borghesi e, quindi, diversi tipi storici di borghesia. Sono, tutte, forme incomplete e al contempo forme "totali", ovvero forme di Stato (amministrazione, regime politico, sovranità), e forme di "società civile", di "sociabilità" o di "comunità": «osserviamo che questa tipologia ha senso solo se la nozione stessa di *Stato* è tendenzialmente definita altrimenti in ciascuna forma: in particolare in rapporto al territorio [...]. La tendenziale prevalenza del "diritto sul suolo" nella definizione dell'appartenenza allo Stato è un segno dell'imposizione della forma nazione, ma la storia reale della "nazionalizzazione del mondo" è [...] quella degli spostamenti di popolazione violenti o "pacifici", per imporre o preservare l'"omogeneità" nazionale nella variazione continua dei territori»<sup>13</sup>. Sono gli Stati-nazione, poi, a garantire quegli enunciati rivoluzionari che hanno segnato – irrimediabilmente? – il mondo moderno nella loro dialettica: anzitutto,

---

<sup>9</sup> In una prospettiva diversa, cfr. C. Sciuto, *Non c'è fede che tenga. Manifesto laico contro il multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2018.

<sup>10</sup> E. Balibar, I. Wallerstein, *Razza nazione classe...*, cit., p. 23.

<sup>11</sup> Ibidem. Balibar definisce questo fenomeno, con Louis Althusser, la "surdeterminazione" dell'antagonismo.

<sup>12</sup> E. Balibar, *Le frontiere della democrazia...*, cit., p. 110: la lotta di classe in questione non è «solo quella dei dominati, ma anche quella dei dominanti, di cui, come Marx aveva notato, l'interesse e i moventi immediati contraddicono continuamente le condizioni a lungo termine di un'egemonia borghese, o di una "sussunzione reale" del lavoro e delle risorse naturali nella forma capitalistica».

<sup>13</sup> Id., p. 111.

identificando di fatto uomo e cittadino. Lungi dal distinguere tra i *diritti dell'uomo* (universali, inalienabili, sussistenti indipendentemente da qualsiasi istituzione sociale) e i *diritti del cittadino* (positivi, istituiti) la forma dello Stato-nazione contribuisce a fondare i secondi sulla base dei primi, senza però ben comprendere e ben distinguere ciò che fonda e ciò che è fondato e contemporaneamente con l'istituzione del dualismo tra *uomo* e *cittadino* che si rivela come un falso dualismo: fin dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789) tra *diritti dell'uomo* e *diritti del cittadino* «non esiste in realtà nessuno scarto, nessuna differenza di contenuto: sono esattamente gli stessi. Di conseguenza, non esiste differenza neppure tra uomo e cittadino»<sup>14</sup>, almeno nella misura in cui entrambi sono definiti dalla natura e dall'estensione dei diritti di cui sono titolari.

Questa duplice identità ambigua, *cittadino* e *uomo*, si riverbera in quella ambivalenza che permea la forma nazione perché la storia delle nazioni, anzitutto quella francese, «viene sempre presentata sotto forma di un racconto che attribuisce a esse la continuità di un soggetto»<sup>15</sup>, soggetto che in quanto tale presenta una natura unitaria (sia pure cangiante) e armonica. A questo punto, è evidente che l'etnicità linguistica e quella razziale (o ereditaria) si escludano a vicenda e l'assegnazione della proprietà *cittadinanza* sia una scelta che rischia di mettere in questione l'idea stessa di Stato-nazione. Secondo Balibar la comunità linguistica è aperta, mentre la comunità di razza appare per principio chiusa «poiché in teoria induce a mantenere, per un tempo indefinito, fino alla fine delle generazioni, al di fuori della comunità o ai suoi margini "inferiori", "stranieri", coloro che, secondo i suoi criteri, non sono automaticamente nazionali»<sup>16</sup>. Certo, nella pratica le migrazioni, i matrimoni misti sembrano mettere in discussione da sempre i limiti stabiliti che comunque velano il vero ostacolo alla mescolanza delle popolazioni, ostacolo che «è costituito soprattutto dalle differenze di classe, che tendono a ricostituire fenomeni di casta»<sup>17</sup>; il razzismo di classe è indissociabile da quei processi storici che hanno portato alla comprensione di un problema politico e storico fondamentale per la formazione dello Stato-nazione. Le grandi rivoluzioni borghesi, soprattutto la Rivoluzione francese, si erano fatte promotrici di un egualitarismo giuridico radicale, ponendo «la questione dei diritti politici della massa in modo irreversibile»<sup>18</sup>, così rendere insostenibile l'idea di una differenza di natura tra gli individui, sia dal punto di vista giuridico sia dal punto di vista morale, ma pure questa idea diventa politicamente indispensabile per fare in modo che quelle che si definiranno come le classi pericolose – pericolose per l'ordine sociale costituito, per la proprietà, per il potere delle élites - «dovevano essere escluse per forza e per diritto dalla

---

<sup>14</sup> Id., p. 81.

<sup>15</sup> E. Balibar, I. Wallerstein, *Razza nazione classe...*, cit., 96.

<sup>16</sup> Id., p. 113.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Id., p. 218.

“capacità” politica e accantonate ai margini della società civile: almeno fino a quando fosse stato importante negare loro la cittadinanza tramite la dimostrazione (e l’autopersuasione) che, costituzionalmente, “mancassero” loro le qualità di umanità compiuta o di umanità normale»<sup>19</sup>.

Tale modello – la formazione di un gruppo che viene programmaticamente pensato come irriducibile alla normale dialettica politica e quindi legittimamente escluso per quanto teoricamente integrabile in un diverso contesto prossimo venturo – permette anche di mettere in scena la rappresentazione del razzismo come fenomeno di crisi, ovvero di un effetto più o meno inevitabile di una crisi economica che poi diventa una crisi politica, morale o culturale<sup>20</sup>. Il percorso circolare qui evocato – che ricorda la ciclicità delle crisi economiche in una situazione di capitalismo maturo – probabilmente tende a nascondere una incrinatura ben più profonda: la ripetizione di una medesima scena (emergenza del “razzismo” a fronte di una situazione di crisi economica) potrebbe prestarsi a interpretazioni di carattere freudiano, ovvero con il ritorno di un elemento represso. Nel suo saggio sul *Perturbante*<sup>21</sup> Freud, come è noto, porta la sua e la nostra attenzione sull’effetto *unheimlich* che è qualcosa che va molto oltre le scissioni dell’identità e che hanno a che fare con il ritorno del superato (e non del rimosso), ovvero con il ritorno di una latente credenza che si credeva superata, negata da una superiore e più raffinata conoscenza razionale, ma che si ripresenta con una forza inusitata, così da creare quella specifica situazione emotiva che è lo *spaesamento*. L’effetto *unheimlich* quindi ci rivela un modo di pensare primitivo, magico e sovrannaturale, che la nostra cultura credeva di aver superato, anzi negletto decisamente e, come ha notato Tzvetan Todorov<sup>22</sup>, l’*Unheimlich* come genere letterario nasce verso la fine del Settecento, nella pienezza della ragione spiegata vichiana. Il perturbante non è, cioè, un sentimento che appartiene da sempre all’essere umano, ma è piuttosto un prodotto storico che nasce in un certo momento della cultura europea. Si tratta, in un certo senso, di un prodotto derivato dell’Illuminismo, di una forma di pensiero che rifiuta e nega ogni superstizione (magia, superstizione, acquiescente accettazione della tradizione), ponendola in un represso gnoseologico. Il razzismo, così, si presenta in un certo senso proprio nella forma di un represso gnoseologico, un resto di una *episteme* precedente che, come i vichiani grandi fiumi che si sporgono fin dentro il mare, restano presenti e nascosti anche in una cultura che sembra non avere spazio al

---

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Id., p. 226: «In questa valutazione si mescolano elementi incontestabili, alibi e fraintendimenti più o meno interessati. Gli equivoci insiti nella nozione stessa di crisi intervengono ampiamente per rendere più oscuro il dibattito. Ciò che sorprende è il fatto di avere ancora una volta a che fare con un percorso circolare: l’“ascesa del razzismo”, il suo “brusco aggravarsi”, il suo inserimento nel programma dei partiti di destra che accrescono la loro influenza, e, più in generale, il suo ingresso nel discorso della politica fanno parte senza dubbio delle caratteristiche dalle quali si crede di potere riconoscere una crisi».

<sup>21</sup> Cfr., S. Freud, *Il perturbante*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, X, Milano 2000.

<sup>22</sup> T. Todorov, *La letteratura fantastica*, Garzanti, Milano 1977.



suo interno per tale ideologia<sup>23</sup>. I periodi di crisi economica, così, sono momenti in cui il *perturbante* razzista riemerge dalla latenza in cui permane per mettere in crisi la ragione che sembra sottomettersi a una paradossale legge per cui sembriamo costretti a riconoscere come “vero” qualcosa in cui asseriamo di non credere (la differenza tra le razze, le culture, le comunità).

Il punto, però, è proprio combattere questa presunta latenza, come se il razzismo appartenesse a un'epoca precedente la nostra, fosse un'impronta o meglio vestigia di un passato ancora presente (per continuare con il modello vichiano, come la compresenza delle lingue/teologie/forme di vita nell'età della ragione spiegata) ma che non è precipua della modernità.

Il problema, forse, è invece intrinseco alle aporie della modernità stessa e che trova una precipua formulazione in uno dei momenti fondanti di questa ovvero la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*. In particolare quella che Balibar chiama equazione tra libertà e uguaglianza, indispensabile alla rifondazione moderna del diritto, soprattutto nella chiave del diritto soggettivo, non riesce a garantire la stabilità istituzionale indispensabile al diritto stesso. Per questo è necessaria una mediazione che «assume le forme antitetiche della “fraternità” (o comunità) e della “proprietà”»<sup>24</sup>, e ciascuna di queste mediazioni a sua volta mette in gioco un conflitto tra comunità nazionale e comunità popolare da un lato e dall'altro tra proprietà-lavoro e proprietà-capitale: «la combinazione di queste due opposizioni è la forma ideologica più generale della “lotta di classe”»<sup>25</sup>. E proprio a proposito delle *mediazioni* emergono le contraddizioni dovute all'instabilità costitutiva dell'equazione uomo coincidente con il cittadino, equazione sottesa dall'identificazione di uguaglianza e libertà, cioè «dall'affermazione di un diritto alla politica potenzialmente universale»<sup>26</sup>. Questa affermazione si articola in una serie di logiche di interpretazione dei rapporti sociali che storicamente si realizzano in due politiche: una politica dell'insurrezione (o della rivoluzione permanente) e una politica della costituzione, ovvero dello Stato come ordine istituzionale. Entrambe queste logiche toccano il loro limite nella comprensione del fatto che il razzismo, inteso anzitutto come immaginario dell'endogamia nazionale, «non è una mera

---

<sup>23</sup> D. Dennett a modo suo si interroga proprio su questo punto: come è possibile che fenomeni abominevoli come razzismo e antisemitismo non siano ancora stati debellati? La risposta che Dennett dà, è noto, è nella sua teorizzazione del *meme* come strumento di riproduzione culturale (cfr., in proposito, almeno *Coscienza. Che cos'è?*, Laterza, Bari 2009).

<sup>24</sup> E. Balibar, *Le frontiere della democrazia...*, cit., p. 88.

<sup>25</sup> *Ibidem*. E poi: «Ciascuna di queste mediazioni, al pari delle loro espressioni conflittuali, *rimuove* un altro genere di “contraddizione”: dal lato della fraternità-comunità, la differenza dei sessi; dal lato della proprietà (lavoro e/o capitale), la divisione del sapere “intellettuale” e dell'attività “corporale”. Di conseguenza, vi sono *due tipi*, del tutto eterogenei, di “contraddizioni”., che non solo non si lasciano ridurre ad unità, ma che, in un certo qual modo, devono dar luogo a discorsi incompatibili, benché rigorosamente *inseparabili* – almeno per tutto il tempo in cui la matrice discorsiva dell'azione politica resti fondata sul concetto di uomo-cittadino da cui siamo partiti» (id., pp. 88-89).

<sup>26</sup> Id., p. 89.

fantasmagoria teorica o una produzione ideologica “anormale”», il caso del perturbante di cui abbiamo scritto poco sopra, «ma una “logica” di interpretazione dei rapporti sociali, radicata nel modo stesso in cui lo Stato nazionale moderno controlla e orienta le alleanze e le filiazioni, attraverso ogni sorta di apparati: giuridici, educativi, sociali, medici»<sup>27</sup>.

Il razzismo non è un’anomalia, ma non è neanche il necessario risultato di un processo politico ed economico. È uno degli esiti delle logiche che hanno determinato la lotta di classe negli ultimi due secoli (almeno a partire dalla rivolta degli schiavi di Haiti) e che determinano ancora la nostra vicenda storica mondiale.

---

<sup>27</sup> Id., p. 109.



## Eugenetica: fra “purezza” della razza e nuove frontiere dell'*enhancement*

Laura Tundo Ferente

Penso che possiamo trovarci d'accordo nel considerare l'aspirazione al miglioramento, nella sua accezione più larga, uno dei tratti distintivi dell'umano, e le pratiche di miglioramento applicate al mondo vegetale e al mondo animale fra le attività più antiche e mai interrotte messe in atto dall'uomo. Innesti, incroci, ibridazioni, selezioni sono state prassi corrente fin dalla nascita della civiltà dell'allevamento, della domesticazione e dell'agricoltura, attestati fin dal'8000, dal 7000 e dal 5000 a.C., e rappresentano, come dice M. Buiatti, prove incessanti, prima rozze e rudimentali poi sempre più diffuse e sperimentate con successo, di intervento sulla natura allo scopo di ottenere a ogni generazione prodotti o individui con caratteristiche più utili all'uomo, a partire dalla sua nutrizione e dal suo lavoro.

In epoca moderna, fra '800 e '900, l'antica approssimazione, descritta anche da Darwin, si avviò a diventare metodo scientifico; riscoprendo ai primi del'900 le leggi di Mendel fu fondata la genetica. Si comprese che i caratteri di ogni singolo prodotto o individuo derivavano da elementi ereditari -i geni- le cui varianti -gli alleli- si distribuiscono a caso di generazione in generazione, e si puntò subito a selezionare individui con i caratteri migliori per ottenere *linee generative pure* ovvero stabilmente dotate delle stesse caratteristiche ottimali per l'uomo come produttività, qualità, resistenza ecc. Con l'uso di queste metodologie, innovative certamente ma ancora naturali, in agricoltura e nell'allevamento si giunse a risultati molto importanti sia di miglioramento qualitativo sia di incremento della quantità.

In tempi più recenti, lo straordinario avanzamento degli studi e soprattutto l'avvento di tecnologie sempre più sofisticate e di biotecnologie, ha modificato in modo irreversibile le pratiche di miglioramento in ogni campo. Fin dagli anni '80 parliamo di *ingegneria genetica*, vale a dire di tecniche che non solo applicano il *logos* della scienza allo strumento, ma lavorano *con e su esseri viventi* (vegetali, animali e umani) come se fossero macchine costruite secondo un progetto o finalizzate a uno scopo. L'esempio degli OGM è fra i più esplicativi.

L'esito dell'uso integrato di microbiologia, biochimica, ingegneria genetica ha dato all'uomo capacità mai prima sperimentate di intervenire intenzionalmente e progettualmente nel processo fin qui casuale dell'evoluzione e gli ha consentito di ottenere organismi con caratteri inesistenti in natura. Dalla millenaria attività di modificazione-miglioramento perseguita attraverso lunghi processi naturali siamo passati alla *ricombinazione genetica*, ovvero alla *manipolazione*, alla progettazione applicabile a ogni essere vivente compreso l'uomo, considerando ciascuno dei viventi alla stregua di oggetti da assemblare, dove i pezzi sono i geni

divenuti parti separabili dall'unità originaria dell'organismo vivente e sostituibili a volontà, sulla base della domanda del mercato o dei desideri umani.

Ho ritenuto necessaria questa premessa per introdurre il tema dell'*eugenetica* unitamente a quello del *miglioramento* e della *perfezione*. Infatti, proprio come per i vegetali e per gli animali, l'idea che opportuni incroci, e controlli selezionati avrebbero potuto migliorare il *gènos* umano, la stirpe, così da ottenere individui dotati di eccellenti qualità fisiche e morali, cominciò a farsi strada nella seconda metà dell'800 in Inghilterra, che in piena Rivoluzione industriale osservava con preoccupazione le sue grandi città piene di emarginati espulsi dalle fabbriche, spesso analfabeti, considerati imbecilli e minorati, facilmente ubriachi e inesorabilmente accattoni e delinquenti, ma molto prolifici. A sir Francis Galton, cugino di Darwin, dobbiamo sia il movimento d'opinione sia il termine eugenica, da *eu gènos*, buona stirpe, e anche l'idea che andassero motivate le persone più dotate, non solo fisicamente, a riprodursi e incrementare così la popolazione di nuove generazioni sane, vigorose, intelligenti. Il pensiero/movimento di Galton fu politicamente accolto e rappresentato dai socialisti fabiani che ritenevano di riformare gradualmente la società anche attraverso il miglioramento dei singoli soggetti. In Inghilterra l'eugenica assumeva dunque carattere *positivo*, si prefiggeva cioè il miglioramento individuale e sociale attraverso una riproduzione mirata. Certo, gli studi di Galton erano pervasi di evolucionismo e ignoravano completamente il contributo dell'ambiente, della storia e vita personale, sul fisico e sull'intelligenza. Non a caso un manifesto eugenista del 1921 affermava che: "L'eugenica è l'autodeterminazione dell'evoluzione umana".

Negli Stati Uniti dei primi del '900, questi convincimenti incrociavano gli studi antropologici e genealogici sulle famiglie di malviventi; qui Charles Benedict Davenport raccolse una grande casistica che si concentrava sulla ricomparsa degli stessi tratti fisici e caratteri morali in generazioni successive (dall'albinismo alla sensibilità musicale, dalla propensione alla violenza ad alcune malattie). Questi studi venivano elaborando la connessione fra le tendenze criminali e la genetica, concludendo sulla ereditarietà delle tendenze criminali e dei caratteri di disadattamento sociale, parimenti ignorando il ruolo fondamentale dell'ambiente, dell'educazione, degli studi, delle scelte personali. Nasceva un movimento di *eugenetica negativa* che lavorava a impedire che individui ritenuti devianti, socialmente pericolosi, o anche soltanto poco utili alla società generassero figli. Sul piano politico, il movimento eugenetico negli USA diffondeva la convinzione che sarebbe stato opportuno guidare la società verso il suo stesso miglioramento impedendo agli individui asociali o disadattati di riprodursi. Una potente lobby eugenetica nei decenni iniziali del secolo favorì la promulgazione in 30 stati, a partire da quello dell'Indiana, di leggi di sterilizzazione coatta di provati "criminali, idioti, stupratori e ritardati mentali". Fino al 1941 circa 60.000 persone furono sterilizzate, soprattutto in California

(30.000). I paesi Scandinavi, la Svizzera e la Germania seguirono questa legislazione.

Intanto, si diffondevano i primi test che misuravano il quoziente intellettuale, furono molto applicati, solo in lingua inglese, a immigrati analfabeti e produssero inesorabili descrizioni tristemente deficitarie soprattutto fra i migranti provenienti dalle aree più povere, confermando l'idea che alcune "razze", come i mediterranei e gli africani, fossero geneticamente inferiori e degenerate, e che i migranti poveri e analfabeti potevano intaccare la genetica dei *migliori tipi umani americani*. Nel 1920 in 350 *college* americani venivano offerti corsi sull'eugenetica per spronare i giovani di buona cultura a riprodursi. Seguì la promulgazione di leggi federali (il *Johnson-Reed Restriction Act* del 1924) che limitavano l'immigrazione da certi paesi, Italia compresa, e vietavano in molti stati il matrimonio fra bianchi e neri, divieto rimasto attivo fino al movimento per i diritti civili degli anni '60.

Naturalmente, un'attenzione specifica merita lo sviluppo e l'applicazione a largo raggio che l'eugenetica trovò nella Germania nazista. La sterilizzazione coatta di ogni individuo "inadatto alla propagazione della specie", secondo le parole di Hitler, divenne legge nel 1933, in tre anni furono sterilizzate 225.000 persone mentre si raccomandava ai giovani ufficiali delle SS di accoppiarsi con donne di pura razza ariana allo scopo di avere il più alto numero possibile di figli. Si rendeva più esplicita la categoria degli inadatti estendendola a "criminali, comunisti, omosessuali e deficienti, ebrei, zingari". Nel '36 viene vietato per legge il matrimonio fra ebrei e tedeschi; nel '39, per gli inadatti si ritiene "l'eliminazione" da preferire alla "sterilizzazione": i costi necessari per nutrire inadatti, pazzi, carcerati, degenerati, ebrei sono ritenuti antieconomici; l'eutanasia per chi "non merita di vivere" è il principio dell'operazione T4, seguirà una prassi operativa di persecuzione, di costruzione di campi e infine di impianto di camere a gas.

L'immane catastrofe dei campi di concentramento e dello sterminio, il dettagliato resoconto delle attività in essi compiute, risultante dagli Atti del processo di Norimberga, ha disteso sull'eugenetica una coltre mortifera e rende ancora molto difficile approcciare il tema.

E se nella seconda metà del '900 c'è stata anzitutto la necessità di fare i conti con i drammi della storia, è sorta poi anche l'esigenza di una *ridefinizione semantica*; intanto, la conoscenza scientifica è andata avanti integrando la grave lacunosità del sapere antropologico e biologico di Otto e Novecento e riconoscendo il ruolo fondamentale della trasmissione culturale, dell'ambiente di vita e dell'educazione nel plasmare i caratteri, l'intelligenza, i comportamenti.

Oggi abbiamo a disposizione conoscenze e tecnologie avanzatissime, come dicevo nella premessa, capaci di intervenire sui viventi in modo inedito. La *Fecondazione medicalmente assistita* e le tecnologie che la consentono sono l'esempio di come siano cambiate l'idea e le condizioni di una buona nascita; e sono anche l'esempio di una eugenetica ridefinita non più come progetto di

miglioramento dei caratteri di una popolazione attuato coercitivamente dallo Stato, bensì come accesso alle pratiche genetiche nel rispetto dell'etica medica e delle autonome scelte riproduttive dei singoli.

Come in molti altri stati, la legge italiana del 2004 sulla FMA con le variazioni intervenute dopo la sua approvazione, consente l'analisi dell'embrione, una indagine diagnostica cosiddetta di pre-impianto con la quale si possono individuare o escludere eventuali malformazioni e malattie genetiche di un embrione, e si può procedere all'impianto in utero di un embrione sano. Inoltre, ancora la legislazione italiana, con la legge 194, consente di sottoporre a interruzione di gravidanza entro il terzo mese, embrioni da cui nascerebbero bambini affetti da malattie gravi, incurabili o letali.

I nuovi scenari biotecnologici hanno dato luogo a un intenso dibattito e a diverse reazioni, J. Habermas, ad esempio (*Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, 2001) ha paventato il rischio di manipolazione e la possibile insorgenza di problemi relativi all'identità di genere. L'autocomprensione dell'uomo come "essere di genere" rappresenta per filosofo/sociologo tedesco, anche il contesto in cui si inseriscono le nostre concezioni giuridiche e morali, e l'ingegneria genetica ha causato un inesorabile indebolirsi della distinzione millenaria fra ciò che è spontaneamente "cresciuto" e ciò che è "tecnicamente prodotto", tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo, modificando in radice la nostra tradizionale autocomprensione etica del genere umano. La domanda centrale di Habermas riguarda così le conseguenze delle diverse condizioni del nascere: se storicamente nascere ha significato affidarsi alla *lotteria naturale*, cioè al casuale mescolarsi del patrimonio genetico dei genitori, nascere invece da una programmazione eugenica del proprio patrimonio ereditario presenta il rischio di condizionare la nostra autocomprensione. Per Habermas non si può escludere il rischio che questo riduca gli spazi creativi dell'autonomia individuale e comprometta le relazioni, idealmente simmetriche, fra persone libere ed eguali.

Anche il concetto di *perfezionamento* rinvia all'ingegneria genetica, il cui continuo avanzamento mentre apre una prospettiva presenta anche un problema. M. Sandel in un testo del 2007, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, spiega: "la *prospettiva* è che si riuscirà a riconoscere e prevenire un gran numero di patologie, si riuscirà a curarne sempre di più con elevate possibilità di guarigione. Il *problema* invece è che le nuove possibilità scientifiche e tecnomediche ci metteranno in condizione di manipolare il nostro organismo per renderlo più efficiente, per potenziarlo al fine di ottenere performance sempre più alte, ad esempio nelle prestazioni sportive; o per raggiungere particolari canoni estetici, o ancora per progettare i tratti genetici dei nostri figli". Per Sandel l'applicazione della bioingegneria all'agire umano surroga una volta per tutte lo sforzo ripetuto, sostituisce l'impegno quotidiano, elide il faticoso lavoro di conquista di un risultato e toglie spazio al nostro agire, e questa "deriva meccanicistica", come la chiama, non è neppure il più grave dei

rischi. Il pericolo più grave e profondo è legato al fatto che il potenziamento, l'*enhancement*, è espressione di un super agire, di un impulso prometeico a ridisegnare la natura, anche la nostra, conformandola ai nostri scopi e desideri. Il vero pericolo, insomma, è quello che chiama "l'impulso di padronanza" e il conseguente smarrimento della dimensione di dono che caratterizza l'impegno umano proiettato verso risultati sempre più alti, ma interamente umani. Essere i *designers* del nostro corpo, i progettisti dei nostri figli sviscerisce e aggira il mito dell'impegno ad affrontare e superare le molte difficoltà personali, culturali e ambientali; altera il cuore *etico* di qualsivoglia competizione che consiste nel rispettare le regole; azzerava l'etica dei doni naturali e l'apertura al "non cercato", come le qualità del carattere e la loro cura.

Prima ancora della perfezione, l'obiezione morale primaria al potenziamento genetico riguarda la disposizione umana che esso promuove: la *hybris* a padroneggiare il mistero della nascita, la perdita dell'umiltà e della più ampia comprensione umana che l'apertura al "non cercato" induce a coltivare.





## Appendice

### **La propaganda antisemita in Germania e in Italia: una delle pagine più tragiche e tristi della storia dell'umanità**

di Antonio Soleti<sup>1</sup>

In occasione delle celebrazioni della *Giornata della memoria*, che ricorrono il 27 Gennaio di ogni anno, le associazioni di promozione sociale Nova LiberArs e Fucina Sociale, dal 22 gennaio al 02 febbraio 2020, a Novoli, hanno promosso la mostra itinerante "La Razza Nemica - La propaganda antisemita nazista e fascista"; realizzata dalla Fondazione Museo della Shoah di Roma, la mostra è stata allestita nelle antiche sale del Palazzo Baronale di Novoli (Le).

Un lavoro impegnativo ma fortemente voluto sia per dimostrare la cifra dell'interesse nutrito nei confronti di talune tematiche, sia perché, tra le mostre itineranti proposte in tutta Italia dalla Fondazione, questa è quella che più di tutte porta il visitatore a riflettere sui meccanismi che hanno indotto centinaia di migliaia di comuni cittadini a partecipare attivamente alla persecuzione ed alla uccisione della minoranza ebraica in quasi tutti gli stati europei. L'esposizione mette infatti in risalto il ruolo avuto dalla propaganda antisemita posta in essere dal regime nazista in Germania e da quello fascista in Italia, analizzando in maniera puntuale le ragioni, le dinamiche, le forme, i contenuti ed i protagonisti di tale fenomeno.

Nei 37 roll-up attraverso cui la mostra si sviluppa, il visitatore ha modo di trovare informazioni colme di riferimenti, foto, manifesti, pannelli grondanti quelle che, col tempo, la storia ha potuto licenziare come pericolose idiozie. Una propaganda comunque efficiente ed efficace, quella di allora, proprio perché basata su pochi stereotipi quali l'inferiorità o la superiorità di una razza rispetto ad un'altra, il travisamento della storia per cui tutto un popolo poteva essere accusato di un crimine ed altre simili motivazioni deliranti, capaci però di penetrare e sedimentare nelle teste di migliaia di persone, producendo le conseguenze di cui tutti siamo a conoscenza. Proprio per riflettere su quest'ultimo aspetto, il percorso proposto ai visitatori a Novoli è stato ulteriormente arricchito dalla mostra fotografica di Antonio Zaccaria, novolese anch'egli, che ha proposto alcuni dei suoi scatti in cui racconta l'orrore del campo di sterminio di Auschwitz-Birkenau.

Le considerazioni sin qui esposte, non possono che riportare immediatamente il lettore attento all'uso indiscriminato dei social network, che oggi hanno di fatto soppiantato i mezzi di comunicazione "tradizionali", al fine di promuovere

---

<sup>1</sup> *Giornalista e Vice Presidente Nova LiberArs a.p.s.*

campagne di disinformazione o pseudo informazione: dalla Scienza alla Salute, dall'Economia alla Politica, ambiti quotidianamente avvelenati dalla distorsione delle informazioni. Di contro, oggi, assistiamo ad un altro fenomeno che a nostro modo di vedere amplifica e aggrava questa situazione: come dimostrato da diversi studi e ricerche, il momento storico che viviamo è anche quello dell'analfabetismo funzionale, ovvero la crescente incapacità di tanti soggetti di comprendere e rielaborare correttamente le informazioni che gli vengono proposte e attraverso cui si costruisce la sua visione del mondo.

A motivo di ciò, l'iniziativa delle due associazioni culturali (Nova LiberArs e Fucina Sociale, per l'appunto) hanno inteso rivolgersi con maggiore attenzione alle fasce più giovani invitate a vedere la mostra attraverso visite guidate proposte agli alunni delle scuole. A loro si è voluto far comprendere come quello della Memoria, non sia solo un mero esercizio di commemorazione, ma sia invece uno strumento per cogliere nelle pieghe della nostra quotidianità i pericoli derivanti dai messaggi promotori di discriminazioni sociali e razziali.

Resta l'obiettivo di Nova LiberArs e di Fucina Sociale che è quello di costruire e consolidare progettualità che consentano di investire in futuro su programmi dedicati alla tutela delle diversità in quanto portatrici di ricchezza culturale e sociale, perché la discriminazione è un male che si può combattere solo con logiche di inclusione e di valorizzazione delle esperienze di tutti. Entrambe le associazioni sentono questa responsabilità sin dalla loro costituzione e da allora la portano avanti in tutte le iniziative proposte sino ad oggi. Si è voluto perciò condividere, dal primo momento, la *mission* che sta alla base di questo progetto: ricordare la tragicità dell'Olocausto sostenendo l'avversione verso qualsiasi forma di discriminazione razziale e scoraggiando forme distorte di comunicazione sociale e massmediatica in genere, con l'auspicio che simili atrocità non abbiano più a ripetersi.

Un monito, di cui la nostra società ha sempre più bisogno, che speriamo possa guidarci da qui in futuro.



ROMA



CD  
EC



# LA RAZZA NEMICA

LA PROPAGANDA ANTISEMITA NAZISTA E FASCISTA

**24  
GENNAIO  
2020**

ore 19.00  
Teatro Comunale  
Piazza R. Margherita  
Novoli



L'ERRORE BENINA



CONVEGNO SUL TEMA

**“La storia si ripete (?)  
Cronache, informazione  
e fake news”**

Intervengono

**Prof. Daniele De Luca**  
Presidente del Corso di Laurea in Scienze  
Politiche, docente di Relazioni Internazionali,  
Studi Geopolitici ed Internazionali  
**Università del Salento**

**Prof. Fabio Ciraci**  
Docente di Storia della Filosofia  
**Università del Salento**

**Prof. Attilio Pisanò**  
Docente di Filosofia del Diritto e Diritti-Umani  
**Università del Salento**

Introduce  
**Antonio Soletti - Giornalista**

Modera  
**Prof. Salvatore Colazzo**  
Giornalista e Docente di Pedagogia dei Media e  
Cybercrime  
**Università del Salento**

\*L'evento è accreditato presso  
l'Ordine dei Giornalisti di Puglia per il  
riconoscimento del CFI



# LA RAZZA NEMICA

## LA PROPAGANDA ANTISEMITA NAZISTA E FASCISTA

**AVANGUARDIA**

### L'eterna lotta contro il giudaismo

distintivi imposti agli ebrei nel corso dei secoli

**EBREI: PESTE DELLE NAZIONI**

XV.

Retroscena finanziario della rivoluzione russa

la loro la defini- to di alte somme, in modo che sol-

**Il nemico numero uno**

Oggi come ieri il fascismo con- pararele come uno dei suoi nemici e il pericolo ebrai-

**LA DIFESA DELLA RAZZA**

"Quel che stato, e non posso essere, si che" il Giudaismo di cui non ridia!" (Hesse - Prussia 1)

ANNO I - N. 2 - SPIEDIZIONE IN ARR. POSTALE - 20 AGOSTO XVI

SCIENZA DOCUMENTAZIONE POLEMICA

**Der Sturm**

Deutsches Wochenblatt zum Kampfe um die Welt

HERAUSGEBER: JULIUS STREICHER

10

Montag, im März 1942

**Vom Juden beherrscht**

**Ancora gli ebrei**

INTERLANDI

**Perchè siamo antisem**

**Der Totenkampf der Bürokratie**

Das Judentum ist die größte Gefahr für die Welt...

Das Judentum ist die größte Gefahr für die Welt...

**Basta con gli ebrei**

Togli gli ebrei dalla faccia della terra, sarraventati e obbligati a vivere in qualche angolo remoto del mondo, isolati totalmente...

diritto di chiedere che la stessa energia che viene usata sul fronte esterno, venga rapidamente...

conversa con un antifascista della casa accanto e ne dicono da immaginarsi.

**Ebrei e solo ebrei**

I principi rivoluzionari vanno rispettati alla lettera!

Il riso, anzi, il sorriso, sempre...

bondare, in ogni modo la grande massa neanche lo sospettava, ragione per cui i provvedimenti...

fare un'autoanalisi e anche di una camorra ebraica. Pettegolezzi? La nostra guerra è una lotta...

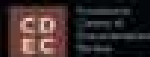
**dal 16 al 20 marzo 2020**

**Palazzo Codacci-Pisanelli - Università del Salento**

**Ingresso: Viale degli Studenti, Lecce 73100**

**INGRESSO LIBERO**





# LA RAZZA NEMICA

LA PROPAGANDA ANTISEMITA NAZISTA E FASCISTA A

**30  
GENNAIO  
2020**

ore 19.00

Teatro Comunale  
Piazza R. Margherita  
Novoli



CONVEGNO SUL TEMA  
**“Dia-logos: dialogo,  
riconciliazione e  
pace. Parole facili da  
pronunciare”**

Intervengono

**Fabio Zavattaro**

Giornalista e già vaticanista RAI  
e autore del libro “Tre donne e un  
Vescovo”, (Ed. Dario Flaccovio, Luglio  
2019)

**Prof. Furio Blagini**

Docente di Storia dell'Ebraismo  
Università del Salento

**Saifeddine Maaroufi**

Imam di Lecce

Introduce

**Antonio Soletti**

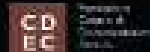
Giornalista

Moderata

**Don Salvatore Cipressa**

Direttore dell'Ufficio Diocesano  
per l'Ecumenismo e il dialogo  
interreligioso - Diocesi Nardò-Gallipoli  
e Segretario Nazionale dell'ATISM -  
Associazione Teologica Italiana per lo  
Studio della Morale



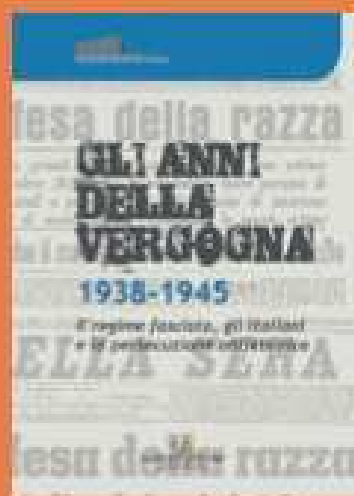


# LA RAZZA NEMICA

## LA PROPAGANDA ANTISEMITA NAZISTA E FASCISTA

**21**  
**GENNAIO**  
**2020**

ore 19.00  
Teatro Comunale  
Piazza R. Margherita  
Novoli



### CERIMONIA INAUGURALE DELL'EVENTO

Presentazione Mostra itinerante  
**LA RAZZA NEMICA: LA PROPAGANDA ANTISEMITA NAZISTA E FASCISTA**

Presentazione Mostra Fotografica  
**L'UOMO, L'UMANITÀ E L'OLOCAUSTO**  
a cura di Antonio Zac



Presentazione del Concorso per le scuole ed illustrazione dei lavori prodotti dalla Fondazione Museo della Shoah, dal titolo

**"GLI ANNI DELLA VERGOGNA: 1938-1945  
IL REGIME FASCISTA, GLI ITALIANI E LA  
PERSECUZIONE ANTIEBRAICA"  
LA RAZZA NEMICA - LA PROPAGANDA  
ANTISEMITA NAZISTA E FASCISTA**

(Gangemi Editore) a cura del Dott. Marco Caviglia  
Ricercatore della Fondazione del Museo della Shoah di Roma) e del Prof. Daniele De Luca (Presidente del Corso di Laurea in Scienze Politiche, Relazioni Internazionali, Studi Geopolitici e Internazionali - Università del Salento)

Moderata e conduce  
**Antonio Soletti** - Giornalista

INCURSIONI MUSICALI PER LE TRE SERATE  
a cura del M<sup>a</sup> Mariagrazia Lloy  
Titolare della cattedra di Pianoforte presso il  
Conservatorio "Tito Schipa" di Lecce





