

Tra due universalismi.

La tarda modernità nel paradigma della storia naturale dell'uomo

ALESSANDRO MAURINI

Brevi fotogrammi di un nuovo sapere

Non c'è mai stata una così ampia convergenza da parte di diverse discipline in un unico sapere, come quella che tra Sei e Settecento vede mondi intellettuali così vari e variegati confluire nella ‘storia naturale dell'uomo’. Dal viaggiatore francese François Bernier all’antropologo tedesco Johann Friedrich Blumenbach, passando soprattutto dal botanico svedese Linneo e dal matematico francese Buffon, intellettuali di pressoché ogni parte d’Europa, e di formazione molto diversa, mettono le specificità dei loro saperi al servizio di un unico oggetto d’indagine: l’analisi della varietà umana. Sono innanzitutto viaggiatori, filosofi, medici, botanici, fisiologi, matematici, etnografi, geografi, anatomisti, antropologi. Ma tutti, per l’appunto, ‘naturalisti’.

Di conseguenza, la storia naturale dell'uomo non può che configurarsi come un sapere complesso. Attinge da tipologie alquanto eterogenee di fonti, che vanno dai resoconti di viaggio alle tavole anatomiche, dai trattati di medicina a quelli di antropologia fisica, dagli studi di tassonomia alle misurazioni dei crani umani. Si nutre e si costituisce di metodologie differenti, quelle delle diverse scienze coinvolte, ma ha uno statuto epistemologico proprio, basato sull’osservazione dell'uomo in quanto essere appartenente al regno della natura. Insomma, la storia naturale dell'uomo è un sapere dal fondamento poliedrico ma con una propria autonomia, che mantiene anche quando le scienze coinvolte si specificano (medicina coloniale, anatomia, etnografia e fisiologia comparate, antropometria, craniologia, craniometria) e si moltiplicano (zoologia, etnologia, paleontologia, biologia), anche quando le sue teorie si inscrivono nel più ampio orizzonte dell’intero mondo naturale (cioè fin da subito, con Linneo e Buffon) e la storia naturale non solo dell'uomo sembra prendere il sopravvento (da Jean-Baptiste Lamarck alla rivoluzione evoluzionistica di Darwin e Wallace).

Tutto ha inizio con Bernier (*Nouvelle division de la terre*, 1684). Il filosofo, medico e viaggiatore francese distingue «quatre ou cinq espèces ou races d’hommes», distinte dai caratteri antropologici e dall’insediamento geografico. La razza bianca, che comprende gli europei, gli africani dell’Africa settentrionale e una parte degli abitanti dell’Asia occidentale; la razza nera, comprendente gli abitanti dell’Africa subsahariana; la razza asiatica mongolica; i lapponi; gli americani, che in realtà l’autore esita a considerare una razza a sé – ecco perché le razze di uomini sono ‘quattro o cinque’. La fotografia dell’umanità di Bernier è abbastanza superficiale, ma le considerazioni si basano sull’osservazione dell'uomo secondo un metodo empirico radicale: è l’alba di un nuovo modo di guardare all'uomo secondo il metodo della ricerca induttiva, in quanto essere appartenente al regno della natura. È l’inizio di una nuova scienza, sancito ufficialmente dalla destinazione editoriale dell’articolo di Bernier: viene pubblicato sul «*Journal Des*

Sçavants», una delle principali riviste scientifiche dell'epoca¹.

Sulla falsariga di Bernier, Pierre Barrère (*Dissertation sur la cause physique de la couleur des nègres*, 1741) identifica quattro «différentes espèces ou races d'hommes». Tra esse, le differenze non sono «essentielles», e non sono «au fond de la nature humaine», visto che sono possibili le mescolanze tra le razze. Però «elles ne laissent d'être considérables, et de mériter toute l'attention des philosophes». La prima razza è quella bianca della prima specie, che rispetto a Bernier estende anche ai popoli dell'India e delle Americhe; la seconda è quella bianca della seconda specie, che comprende popoli della Cina e dell'Estremo Oriente, della Grande e Piccola Tartaria (Asia centrale); la terza è quella bianca della terza specie, ossia i lapponi; la quarta razza è quella nera. Rispetto a Bernier, gli africani occupano non il secondo, ma l'ultimo posto. Inoltre, le razze non dipendono più dall'insediamento geografico, ma solo dal colore della pelle. In sintesi, la divisione generale è fra bianchi e neri, poi fra i bianchi distingue bianchi, bruni, giallastri e olivastri².

Con Linneo (*Systema Naturae*, 1735 con ulteriori edizioni fino al 1758), come già accennato, l'uomo viene considerato all'interno del mondo naturale che condivide con tutti gli esseri viventi. Ma, soprattutto, per tutti gli esseri viventi il botanico svedese elabora il primo metodo classificatorio, un sistema complesso con cinque categorie tassonomiche: specie, genere, ordine, classe, regno. L'anatomia e la fisiologia comparate convergono verso la storia naturale dell'uomo: per il botanico svedese, gli uomini appartengono alla specie '*homo sapiens*', che si differenzia dalla specie '*homo sylvestris*', comprendente i diversi antropoidi, per la capacità di 'creare cultura'. Cioè per ragioni di ordine mentale, e non fisico. E sempre per ragioni di ordine mentale e non fisico, si differenziano anche le varietà interne all'*'homo sapiens'*. L'americano non soltanto ha la pelle scura e i capelli neri e lisci, ma è anche testardo, allegro e amante della libertà; l'europeo non è soltanto bianco con i capelli biondi, ma è anche incostante, acutissimo e inventivo; l'asiatico non ha solo i capelli anneriti, ma è anche severo e avaro; l'africano non ha soltanto capelli neri e aggrovigliati, ma è anche «*laxus*», «*segnis*» e «*negligens*»³.

Anche per Buffon (*Histoire naturelle*, 1749-1789) la specie umana va vista all'interno della storia naturale, come una specie animale qualitativamente pari alle altre: «il [l'homme] doit se ranger lui-même dans la classe des animaux». Tuttavia, secondo il matematico francese è pressoché impossibile fornire «un sistema generale, un metodo perfetto non solo per l'intera storia naturale, ma anche per una sola delle sue branche». Si profila un netto antagonismo con Linneo e col suo metodo classificatorio: «la natura non ha né classi, né generi, e non comprende che degl'individui: tali generi e tali classi sono l'opera del nostro spirito, e non sono che idee di convenzione». Buffon, che si candida ad essere il più influente naturalista della seconda metà del Settecento, introduce nella storia naturale dell'uomo lo sguardo etnografico: descrive l'uomo nel suo sviluppo riguardo la sua condizione fisiologica e culturale. La specie umana si distingue dalle altre per le facoltà mentali, ma non è la ragione a determinare le distinzioni interne alla specie umana: anche le società selvagge descritte nei resoconti di viaggio, che «obbediscono soltanto alle loro passioni particolari», che si riuniscono «senza sapere perché» e si separano «senza ragione», appartengono all'umanità, che si presenta quindi come un complesso

¹ Cfr. F. BERNIER, *Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent*, in «Le Journal Des Sçavans», Paris, 1684, pp. 133-144.

² Cfr. P. BARRERE, *Dissertation sur la cause physique de la couleur des Nègres, de la qualité de leurs cheveux, et de la dégénération de l'un et de l'autre*, Paris, P.-G. Simon, 1741.

³ C. LINNEO, *Sistema Naturae*, editio decima, Paris, Holmiae, 1758, p. 22.

multiforme e contraddittorio di culture. L'approccio etnografico emerge anche riguardo ai ‘nègres’: descrivendo l’irascibilità del loro carattere, Buffon nota con rammarico che «non posso scrivere la loro storia senza intenerirmi sul loro stato», con esplicito riferimento a «le maux d’esclavage»⁴.

Mentre Linneo e Buffon si contendono la scena del nuovo sapere della tarda modernità, Blumenbach (*De generis humani varietate nativa*, 1781 con ulteriori edizioni fino al 1825) fornisce il primo contenuto specificamente antropologico alla storia naturale dell’uomo. Il punto di partenza sono le tavole anatomiche del maestro olandese di anatomia comparata Petrus Camper (*Demonstrationes anatomico-pathologicae*, 1760-62), che aveva rappresentato le varietà umane attraverso la misurazione dell’angolo facciale del cranio. Blumenbach assorbe l’orizzonte epistemologico della craniologia, ma innova la metodologia di misurazione: anziché l’angolo facciale, la misurazione in senso verticale (a iniziare dall’alto). La conclusione ‘antropometrica’ di Blumenbach è l’esistenza di cinque tipi di varietà umana: «caucasea» (cioè caucasica, bianca), mongola, etiopica (la razza nera della parte centrale dell’Africa), americana, malese⁵.

Origine, mantenimento e distribuzione, generazione e degenerazione della varietà umana

Nella storia naturale dell’uomo settecentesca, il monogenismo è incontrovertibile punto di partenza e di arrivo. Barrère lo dichiara esplicitamente, per Linneo le varietà degli esseri umani sono tutte all’interno dell’unica specie di ‘*homo sapiens*’ a cui appartengono, mentre Buffon, ancora e sempre in opposizione alle classificazioni di Linneo, non esita a precisare che «tutto concorre dunque a provare che il genere umano non è composto da specie essenzialmente differenti fra di loro, che al contrario non c’è stata all’origine che una sola specie di uomini»⁶. Blumenbach, dal canto suo, conclude così il suo trattato, in una sezione dal titolo già di per sé indicativo («*Generis humani varietates quinae principes, species vero unica*»): «Nullum inquam superesse dubitationi locum quin, omnes ac singulas, quotquot hactenus innotuerunt hominum varietates, ad *unam eandemque species etem verisimillime referre liceat*»⁷.

Insomma, un monogenismo sempre più scevro di ogni radice biblica domina incontrastato la storia naturale dell’uomo. Sembra isolato il poligenismo di Lord Kames (*Sketches on the History of Man*, 1774), secondo il quale le razze umane derivano da ceppi separati. Lo sarà almeno fino a quando, alla fine del secolo, il medico inglese Charles White (*An Account of the Regular Gradation in Man, and in Different Animals and Vegetables*, 1799), partendo dagli studi del fisiologo e anatomista John Hunter sulla ‘razza negroide’⁸, arriverà alla medesima conclusione basandosi sulle differenze

⁴ G.-L. L. BUFFON, *Histoire naturelle* (Paris, Imprimerie Royal, 1763, da cui sono prese le due citazioni in originale, la prima e l’ultima paragrafo); trad. it. *Storia naturale*, Firenze, Batelli, 1831, pp. 129, 348. Cfr. S. TEDESCO, *Tipo, forma, memoria. Buffon e il problema della Dégénération*, in «I castelli di yale», III, 1 (2015), p. 104.

⁵ J.F. BLUMENBACH, *Manuale della storia naturale*, Milano, Antonio Fontana, 1826, p. 113.

⁶ BUFFON, *Storia naturale*, cit., p. 129.

⁷ BLUMENBACH, *De generis humani varietate nativa*, Editio Tertia, Gottingae, Vandenhoeck et Ruprecht, 1795, p. 322. Il corsivo è nel testo. La parola ‘speciem’ è enfaticamente così scandita con spazi tra ogni lettera nel testo originale.

⁸ Cfr. M. HARRIS, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, Lanham-New York-Toronto-Plymouth, Altamira Press, 2001, p. 85.

craniometriche tra le razze umane, che lo porteranno a parlare di ‘differenti specie di uomo’.

Ora, se l’origine è una sola per tutti gli uomini, come da un unico uomo si sono generate diverse varietà? E come si sono mantenute? Insomma, per dirla con Barrère, si tratta di capire come da un solo uomo «il est sorti plusieurs espèces diverses, c’est-à-dire comment une seule espèce a dégénéré et changé en plusieurs de ces individus», e pure «comment il n’y a qu’une portion de ces individus qui ait conservé son état originaire»⁹.

Nella storia naturale del Settecento domina il fattore ambientale, che ha il suo nucleo in quello climatico. In realtà, all’inizio non sembra essere così, perché Barrère lo rifiuta: «il n’y a que la seule génération entre semblables, qui perpétue les espèces en indivis invariables»¹⁰. Insomma, per Barrère le razze restano tali anche in climi e contesti differenti, quindi la loro varietà non può essere effetto del clima né degli alimenti di base. Ma è con Buffon che diventa definitivamente l’ambiente a giustificare le vicissitudini della specie: per il matematico francese, clima, alimentazione e modo di vivere hanno determinato e determinano, hanno mantenuto e mantengono le varietà umane nelle diverse zone geografiche del pianeta in cui le conosciamo. Infatti, la specie di uomini originaria,

essendosi moltiplicata e diffusa su tutta la superficie della terra, ha subito differenti cambiamenti per l’influenza del clima, per la differenza di nutrimento, per quella della maniera di vivere, per le malattie epidemiche e anche per la mescolanza variata all’infinito di individui più o meno simili; che all’inizio queste alterazioni non erano così marcate e non producevano che delle varietà individuali; che esse sono in seguito diventate varietà della specie, perché sono diventate più generali, più sensibili e più costanti per l’azione continua di queste stesse cause¹¹.

Per Buffon, l’ambiente determina la varietà umana sia in modo indiretto, attraverso il genere di vita, sia in modo diretto, come nel caso del colore della pelle: in pratica, «se alcuni negri venissero trasportati in una provincia del settentrione, i loro discendenti, all’ottava, alla decima, od alla duodecima generazione, sarebbero molto meno neri dei loro progenitori, e forse anche bianchi al paro dei popoli originari del clima freddo sotto cui essi abitassero»¹². È sicuramente uno schema deterministicio, ma supera il fissismo e contempla il condizionamento dell’ambiente sull’essere umano, gettando i presupposti della teoria dell’evoluzione.

Fortemente avversato solo dal filosofo David Hume (*Of National Characters*, 1748), secondo cui invece i bianchi che vivono da secoli nei paesi tropicali restano comunque bianchi, il fattore climatico viene rilanciato e sostenuto dal geografo John Mitchell (*An Essay upon the Causes of the Different Colours of People in Different Climates*, 1774) e dal Kant naturalista (*Von der verschiedenen Rassen der Menschen*, 1775): per il filosofo di Königsberg, secondo cui tutti i popoli del mondo sono il risultato dell’ibridazione tra i bianchi (che includono arabi, turchi e persiani), i neri (che includono i popoli subsahariani e quelli della Nuova Guinea), gli unni (o mongoli o calmucchi) e gli indostani (originari del Tibet e stanziati nell’India settentrionale), le diverse caratteristiche fisiche delle ‘racen

⁹ BARRERE, *Dissertation*, cit., p. 42.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ G.-L. L. BUFFON, *Varietà nella specie umana*, in *Opere complete di Buffon*, a cura di Giovanni Boschi, Napoli, S. Pietro a Maiella, 1878, vol. XIV, pp. 375-376.

¹² *Ibidem*.

der menschen' corrispondono all'adattamento alle condizioni climatiche. Il colore biondo dei nordeuropei è dato dal freddo umido, la pelle rossa degli americani dal freddo secco, il nero africano dal caldo umido, l'olivastro degli indiani dal caldo secco. Così, gli occhi a mandorla e l'assenza di pelo dei mongoli sono il risultato dell'adattamento all'aria fredda, mentre gli americani sono un popolo di origine mongolica non ancora pienamente plasmato dalla varietà dei climi del Nuovo Mondo¹³.

Il fattore climatico viene definitivamente sancito da Blumenbach, attraverso la teoria della «*ingens climatum potentia*». In pratica, i neri sono neri perché vivono «*sub zona torrida*»: se una varietà umana dal colore più chiaro vivesse a lungo in quel clima, nel tempo la sua pelle gradualmente diventerebbe nera¹⁴.

Insomma, a dominare incontrastata nella storia naturale dell'uomo del Settecento è la cosiddetta teoria della 'ereditarietà delle caratteristiche esterne acquisite' – e lo sarà almeno fino alla cosiddetta teoria della 'ereditarietà delle caratteristiche interne acquisite' di Lamarck (*Recherches sur l'organisation des corps vivants*, 1802): lo dimostra la voce '*Espèce humaine*' dell'*Encyclopédie* (1751-1772), che è fra l'altro anche molto indicativa del credito che la storia naturale dell'uomo si era ormai guadagnata nel mondo scientifico e intellettuale del XVIII secolo, nonché della solidità del monogenismo di cui si diceva.

L'uomo, considerato come animale, offre tre tipi di varietà: una è quella del colore, la seconda quella delle dimensioni e della forma, la terza quella del carattere dei diversi popoli. [...] *Tutto concorre dunque a provare che il genere umano non è composto di specie essenzialmente differenti*. La differenza fra bianchi e bruni viene dal nutrimento, dai costumi, dalle consuetudini, dai climi; quella fra bruni e neri viene dalle medesime cause. *Originariamente, dunque, non c'è stata che un'unica razza di uomini*, che, moltiplicatasi ed estesasi sulla superficie della terra, ha dato luogo sul lungo periodo a tutte le varietà di cui facciamo menzione¹⁵.

Non resta quindi che una cosa da capire, ma di importanza tutt'altro che secondaria: quella 'unica razza di uomini' che c'è stata 'originariamente', di cui le altre razze rappresentano variazioni formate, mantenute e distribuite nel mondo moderno in base alla teoria dell'ereditarietà delle caratteristiche esterne acquisite, di che colore era? In pratica, come stabilire la razza originaria da cui le altre si sono generate, e di cui rappresentano pertanto le de-generazioni?

Per Barrère, una possibilità è quella di considerare che la razza originaria, quella che non ha subito processi di degenerazione, è quella che ha avuto più forza «*pour résister aux impressions étrangères*». Si può quindi ipotizzare che le razze degenerate siano quelle che più hanno subito indebolimenti nel cervello e nei nervi, e che dunque hanno meno 'industria', meno capacità per le arti e le scienze, e una maggiore «*espèce de stupidité*». Da questo punto di vista, secondo Barrère la «*première espèce*» è quella bianca, che quindi non può che essere la «*primitive, et pour ainsi dire la légitime*»; a essa seguono i cinesi, i più vicini a questa, poi gli americani, i lapponi, e infine «*les nègres au dernier*

¹³ Cfr. I. KANT, *Von den verschiedenen Racen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbenjahrre*, in ID., *Frühere noch nicht gesammelte kleine Schriften*, Linz, Kosten des Herausgeberg, 1795, pp. 97-107.

¹⁴ BLUMENBACH, *De generis humani varietate nativa*, cit., pp. 126, 127.

¹⁵ D. DIDEROT, *L'Encyclopédie*, 1re édition, Tome 8, Paris, Briasson, David L'Aîne, Le Breton, Durand, 1766, pp. 344-348. Il corsivo è mio, per evidenziare l'evidente debito nei confronti di Buffon, permettendo il confronto tra le due considerazioni in corsivo e quelle del matematico francese riportate in *supra*, p. 4. In pratica, quasi due citazioni.

lieu, à cause de leur stupidité générale, et de la barbarie presque bestiale de quelques-uns d'entre eux»¹⁶.

La ‘dégradation’ è una pietra angolare del quadro teorico di Buffon. È un «concetto descrittivo, che non implica in ultima analisi né un criterio assiologico, né l’idea di una regola di progresso/regresso inscritta nella natura»: è semplicemente un concetto che spiega le alterazioni e le variazioni interne alla specie. Dipendendo queste, come detto, da clima, alimentazione e modo di vivere, secondo il suo approccio etnografico che mette insieme le condizioni fisiologiche e quelle culturali, il ‘*nègre*’ non può che rappresentare una degenerazione, data la condizione di schiavitù che prevalentemente lo affligge¹⁷.

Se per Mitchell la «carnagione originale dell’umanità», quella da cui si producono tutte le varietà umane a causa del clima, ha un colore marroncino e rossastro, «intermedio tra gli asiatici e gli indigeni nativi»¹⁸, per Blumenbach la varietà umana originaria è quella caucasica, di cui le altre rappresentano delle degenerazioni. Oltre alle cause climatiche della degenerazione, l’antropologo tedesco parla anche di una ‘degenerazione somatica’, misurabile dall’aspetto del volto, che è ricostruibile dalla misurazione del cranio e dallo studio delle testimonianze etnografiche. Il volto caucasico è ovale, diritto, con i tratti moderati: insomma, «il tipo di volto che, secondo la nostra opinione di simmetria, è considerato gradevole e bello». La degenerazione consiste nella perdita delle proporzioni fra le dimensioni: dal volto largo e piatto della varietà mongolica a quello stretto con le labbra prominenti della varietà africana, da quello largo e ricurvo della varietà americana a quello meno stretto ma prominente nel mento della varietà malese¹⁹.

In realtà, dietro questa teoria c’è il grande dibattito sul tema della bellezza, che nel Settecento coinvolge numerosi intellettuali e che aveva introdotto lo stesso Buffon: fra i due antipodi dei lapponi e degli ottentotti, i quali si distinguono per l’aspetto ributtante, si trovano, secondo il matematico francese, i popoli che abitano i climi temperati, che uniscono bell’aspetto a virtù e ingegno. Per Buffon, i popoli più belli sono quelli che vivono fra i venti e i trenta gradi circa di latitudine nord, dal Gange al Marocco: persiani, turchi, circassi, greci e gli altri popoli europei costituiscono le persone «più belle, più bianche e meglio proporzionate dell’intera terra»²⁰. Ma dietro la teoria della degenerazione somatica di Blumenbach c’è soprattutto la riflessione di Johann Joachim Winckelmann (*Geschichte der Kunst des Altertums*, 1763) sull’ideale di bellezza legato al mondo greco, in contrapposizione alla «deformità» delle «forme degli Africani» rappresentate dall’antica arte egizia²¹. Il debito di Blumenbach nei confronti di Winckelmann è evidente, ma la differenza è l’orizzonte epistemologico: con Blumenbach le considerazioni sulla bellezza cessano di essere speculative e quantitative, per diventare osservative e numeriche.

¹⁶ Per Barrère, una delle caratteristiche dei ‘nègres’, più precisamente la sesta con cui li descrive, è la «stupidité assez générale dans cette race d’hommes (quoique cela reçoive divers degrés), jusqu’à dégénérer dans quelques-uns (comme les Hottentots et les Caffres) dans une totale inutilité pour les autres et pour eux-mêmes» (Barrère, *Dissertation*, cit., p. 42).

¹⁷ TEDESCO, *Tipo, forma, memoria*, cit., pp. 103-104. Cfr. anche A. CURRAN, *Buffon et l’histoire naturelle des Africains*, in «Dix-Huitième siècle», 44, 1 (2012), pp. 183-199.

¹⁸ C. KIDD, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 30.

¹⁹ BLUMENBACH, *De generis humani varietate nativa*, cit., pp. 114-282.

²⁰ BUFFON, *Varietà nella specie umana*, cit., p. 376.

²¹ J.J. WINCKELMANN, citato in S.L. GILMAN, *On Blackness without Blacks: Essays on the Image of the Black in Germany*, Boston, G.K. Hall, 1982, p. 156 .

Molto più di un nuovo sapere: il paradigma della tarda modernità

D'altronde, alla fine del Settecento la storia naturale dell'uomo ha già da tempo cessato di essere solo una nuova episteme. È ormai diventata un paradigma, nel senso di un quadro teorico di presupposti, concetti e nozioni dentro il quale, sulla base del suo statuto epistemologico, le diverse scienze coinvolte convergono e si sviluppano, pensano e affrontano problemi, formulano domande e cercano risposte, conducono esperimenti e ricerche, interpretano i risultati. Un quadro teorico dentro il quale presupposti, concetti e nozioni non nuovi e appartenuti e sviluppati in altri quadri teorici nello spazio e nel tempo, mutano di significato e di valore per la funzione ermeneutica di ogni paradigma²².

È il caso del concetto di bellezza che abbiamo appena visto, nel cambiamento di significato e di valore che assume quando dal quadro teorico di Winckelmann, che non è un naturalista, passa a quello di Blumenbach, che è un naturalista. Ma è anche il caso della causa climatica della degenerazione della varietà umana associata all'approccio etnografico: Buffon non è di certo il primo a parlarne, ma le osservazioni sulla condizione fisiologica e culturale dell'uomo assumono altro valore e significato nel quadro teorico della storia naturale rispetto a quello che potevano avere assunto in passato, per esempio nell'etnografia comparata da Sepúlveda a Las Casas, da Acosta a Lafitau, nella cornice concettuale della riflessione sulla natura umana di fronte alle civiltà amerindie – cornice che Anthony Pagden definisce ‘the fall of natural man’²³. In realtà, a ben vedere, è fin dall'inizio il caso della fotografia dell'umanità fornita da Bernier: le ‘quattro o cinque razze’ di cui parla si ritrovano già nelle cosmografie del XVI secolo, ma assumono un altro significato e valore se argomentate nel quadro teorico dell'osservazione dell'uomo secondo il metodo empirico radicale della ricerca induttiva. In definitiva, è il caso di tutte le nozioni e i concetti ‘non nuovi’ presenti nella storia naturale dell'uomo, ma che all'interno del suo paradigma scientifico assumono significato e valore ‘nuovo’.

Tra questi concetti, i più significativi sono quelli di ‘umanità’ e di ‘razza’, senza dubbio gli elementi di maggiore impatto introdotti dalla storia naturale dell'uomo nel discorso pubblico del XVIII secolo, nonché le categorie interpretative più indicative e rappresentative del paradigma – quelle intorno a cui ruotano, come vedremo più avanti, i due universalismi attraverso cui si andrà qui a proporre una lettura della tarda modernità.

‘Umanità’ viene per la prima volta intesa come ‘genere umano’ che non rappresenta la ‘comune identità degli uomini in quanto creature’, ma la ‘comune identità degli uomini in quanto appartenenti al mondo della natura’²⁴. Per questa prospettiva epistemologica, l’inscrizione di tutti gli uomini nella specie ‘homo sapiens’ da parte di Linneo rappresenta una perentoria frattura, emblematica del nuovo paradigma. Segna il passo decisivo per la concezione di ‘umanità’ come ‘genere umano’ in senso biologico, cioè nel senso in cui

²² Qui e in seguito, le caratteristiche attribuite al concetto di ‘paradigma’ sono quelle utilizzate per la sua definizione da Thomas Kuhn, per cui cfr. T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Torino, Einaudi, 2009.

²³ Cfr. A. PAGDEN, *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

²⁴ Cfr. di nuovo la voce ‘*Espèce humaine*’ dell’*Encyclopédie*, anche solo nella citazione riportata in *supra*, p. 7.

entra nel lessico della contemporaneità²⁵.

Ugualmente, anche il concetto di ‘razza’ assume, in un quadro teorico e concettuale che lo applica all’uomo in quanto essere umano, all’uomo inteso come essere naturale appartenente al regno della natura, un altro valore e significato. ‘Razza’ è sempre stato un termine rappresentativo di un lessico della diversità, della differenza, dell’alterità, della distinzione, della discriminazione, della giustificazione della (propria) superiorità e della (altrui) inferiorità²⁶. Quando non applicato al mondo animale – specialmente dei cavalli, dalle tecniche di allevamento volte a migliorarne l’‘haraz’ nella Francia del XII secolo fino all’identificazione attraverso la marchiatura a fuoco della ‘raza de caballos castizos’ nella lingua spagnola del XVII secolo²⁷ – l’applicazione del concetto di ‘razza’ all’uomo è stato finora utilizzato nella modernità per segnare e fissare una differenza e una distinzione legata all’uomo in quanto appartenente a mondi famigliari, sociali, religiosi, etnici, culturali diversi, tra cui si voleva rimarcare l’alterità. Dalle discendenze dinastiche fino alle appartenenze nobiliari da rivendicare, dal ‘sangre azul’ per segnare la differenza tra spagnoli e mori fino alla ‘limpieza de sangre’ per negare la fratellanza in Cristo dei convertiti (da cui le espressioni ‘raza de moro’), il concetto di ‘razza’ viene legato a quello di ‘colore’ specialmente dopo l’incontro con gli amerindi²⁸. Dall’istituzione ‘tassonomica’ delle ‘castas’ per il mantenimento della purezza razziale dei gruppi etnici nel mondo coloniale (europei, indios, schiavi) fino a quella della schiavitù degli africani subsahariani (‘the negro slavery’), il concetto di ‘razza’ ha costituito e rappresentato forme di discriminazione anche istituzionali a vari livelli, ma mai a livello dell’uomo in quanto essere appartenente al mondo della natura.

Da quando per la prima volta Bernier lo utilizza per distinguere gli esseri umani in questo orizzonte epistemologico, il concetto di ‘razza’ comincia un percorso di progressiva ‘biologizzazione’, che rappresenta il culmine del processo di razzializzazione in età moderna e insieme l’interpretazione con cui ‘razza’ entra nel lessico della contemporaneità. Anche perché il processo di ‘biologizzazione’ della ‘razza’ è andato di pari passo con la sua progressiva ‘politizzazione’, a causa del contesto di riferimento in cui il paradigma si sviluppa.

Come ogni paradigma, d’altronde, anche quello della storia naturale dell’uomo nasce dalla necessità di nuove idee, teorie e approcci per spiegare un dato fenomeno e rispondere a una domanda che il contesto di riferimento rende sempre più emergente, e che non trova spiegazione esaustiva o risposta completa e coerente nel quadro teorico e concettuale precedente. Nel caso della storia naturale dell’uomo, il fenomeno da spiegare è la ‘questione del nero’. E la domanda a cui rispondere è «perché i neri sono neri». Una domanda semplice solo in apparenza, perché in realtà, come abbiamo visto, la risposta deve saper spiegare l’origine, la generazione e la degenerazione, il mantenimento e la

²⁵ Sul nuovo valore e significato che il concetto di ‘umanità’ assume all’interno della storia naturale dell’uomo, cfr. F. MOTTA, *L’uomo, l’orango, la scimmia e il selvaggio. Considerazioni su identità e confini dell’umano nelle scienze naturali sei-settecentesche*, saggio incluso in questa Special Issue.

²⁶ Per una storia della razza in età moderna, cfr. soprattutto J.-F. SCHAUB, S. SEBASTIANI, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XV-XVIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2021.

²⁷ Cfr. G. CONTINI, *I più antichi esempi di «razza»*, in «Studi di Filologia Italiana», 17, 1959, pp. 319-327; M. LAZZARI, *I colori della malafede. Afromessicani, Inquisizione e razza in Nuova Spagna (1570-1650)*, Roma, Viella, 2023, pp. 64-65.

²⁸ Cfr. A. GRAZIOSI, *Il ritorno della razza*, Bologna, Il Mulino, 2025, pp. 34-37.

distribuzione della varietà umana nel mondo moderno²⁹.

Quello in cui il paradigma si sviluppa, è sicuramente un contesto che vede l'incremento dei viaggi esplorativi, e della conseguente letteratura di viaggio, in territori inesplorati, che in alcuni casi diventano dei veri e propri ‘miti’, come quello del ricchissimo continente australe: da Louis-Antoine de Bougainville (*Voyage autour du monde*, 1771) e James Cook (che con la seconda spedizione tocca l’Australia, la Nuova Zelanda e le isole Hawaii, 1772-75) fino a Reinhold e Georg Forster (*Observations made during a Voyage Round the World, on Physical Geography, Natural History, and Ethic Philosophy*, 1778), l’Europa è in pratica di fronte a un un’‘altra umanità’, a un secondo ‘sguardo sull’altro’ dopo quello della scoperta dell’America. E tra i territori inesplorati c’è anche quello dell’Africa subsahariana, le cui coste erano assai note per il commercio e la tratta degli schiavi, ma le cui regioni interne erano in pratica completamente sconosciute: la ‘Bibbia’ della geografia africana del Seicento di Guillaume Sanson (Sanson d’Abbeville, *L’Afrique en plusieurs cartes nouvelles et exactes, et en divers traictés de géographie, et d’histoire*, 1662) descriveva l’Africa subsahariana, ma non forniva alcuna descrizione degli abitanti. Ciò dava luogo a macroscopici enigmi geografici, come ad esempio quali fossero la sorgente e la foce del fiume Niger – enigma peraltro rimasto irrisolto fino al 1830. Nel corso del Settecento, pertanto, si sviluppa un forte interesse verso le regioni interne dell’Africa subsahariana, per motivi commerciali e scientifici, testimoniato dalla prima *African Association* europea a Londra (1788) e dalle prime spedizioni dell’esploratore scozzese Mungo Park alla sorgente del Niger (a partire dal 1790)³⁰.

Ma è anche un contesto, quello in cui si sviluppa la storia naturale dell’uomo, in cui la cultura illuministica dà una svolta senza precedenti al processo di secolarizzazione, che si riflette nell’esigenza di un’antropologia alternativa a quella religiosa: fin da Linneo, è chiarissima la volontà di osservare, concepire e percepire l’uomo in rapporto agli altri esseri viventi, piuttosto che a Dio e alla trascendenza divina. Una volontà che, prima ancora di Linneo, è già chiara in Voltaire (*Traité de métaphysique*, 1734), secondo cui non si tratta più, per la specie umana, di negoziare il proprio rapporto con Dio, ma con le specie animali più vicine: per Voltaire, la ‘scala degli esseri’ di Linneo e Buffon (verso cui per la verità si dimostrerà abbastanza scettico) è già ‘scala degli esseri *creati*’ – restrizione che esclude Dio e trasferisce la problematica dal dominio della teologia a quello dell’epistemologia³¹.

L’esigenza di un’antropologia alternativa a quella religiosa comprende quella di un monogenismo alternativo a quello teologico, che nel XVII secolo risolveva la ‘questione del nero’ e rispondeva alla domanda ‘perché i neri sono neri’ perlopiù attraverso un’esegesi biblica di Genesi 9:25-27: la ‘doppia maledizione’ di Noè su Cam, non solo ‘in quanto schiavo’ ma anche ‘in quanto nero’³², e l’identificazione della progenie di Chus

²⁹ Cfr. R.G. MAZZOLINI, *Darwin: schiavismo e razze umane*, in «Scienza & Politica», 40, 2009, p. 63.

³⁰ Cfr. G. DAINELLI, *La conquista della terra: storia delle esplorazioni*, Torino, UTET, 1950, pp. 575-585; O. PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, *Quand les européens découvraient l’Afrique intérieure*, Paris, Tallandier, 2021; B. ZANETTIN, *Quadro delle conoscenze e sintesi dell’attività esplorativa nell’Africa Subsahariana*, in *Atti del Convegno Internazionale “Pietro Savorgnan di Brazzà dal Friuli al Congo Brazzaville”*, a cura di Francesco Savorgnan di Brazzà, Udine 30 settembre-1 ottobre 2005, Firenze, Leo S. Olschki, 2006, pp. 9-11.

³¹ Cfr. VOLTAIRE, *Traité de métaphysique* (1734), in *Oeuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garneir, 1879, pp. 189-230.

³² Cfr. soprattutto D.M. GOLDENBERG, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism*,

(Etiopia, figlio di Cam) con gli africani neri. Africani che, fra l'altro, cominciano a essere presi in considerazione come ‘neri’ solo alla fine del Seicento, quando Athanasius Kircher nel suo commento alla Genesi precisa che «*verum quia Chus primus Aethiops, sive niger fuisse creditur*» – e non per maledizione o punizione divina, ma perché la madre, durante la gestazione, aveva immaginato qualcosa di nero³³. Precedentemente, nei commenti alla Genesi tra Cinque e Seicento, da Luis de Molina a Benito Pereira, la progenie di Chus viene identificata con gli africani, ma non viene preso in considerazione né menzionato il fatto che siano ‘neri’. Che è, invece, un chiaro segno della nuova esigenza relativa alla ‘questione del nero’, che Kircher intuisce e rappresenta, ma che il contesto secolarizzato in cui il paradigma scientifico della storia naturale dell'uomo si sviluppa richiede di affrontare in un quadro teorico e concettuale diverso da quello teologico.

È un contesto, inoltre e anzi soprattutto, in cui il fenomeno della schiavitù è sempre più al centro del dibattito pubblico: l'istituzione è ancora alquanto solida e riconosciuta, ma comincia una sempre più insistente esigenza di giustificazione della schiavitù precedentemente perlopiù non così necessaria. Ciò avviene perché si comincia a sviluppare una certa ‘empatia’ intorno allo schiavo, anche grazie alle prime autobiografie di schiavi (Olaudah Equiano, *The interesting narrative of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*, 1789). In pratica, lo schiavo comincia a diventare un soggetto giuridico. E, fondamentalmente, dopo la proibizione della schiavitù degli indigeni nativi nell'Impero spagnolo, gli schiavi sono quasi tutti neri subsahariani: schiavitù e ‘razza’ tendono a sovrapporsi. Insomma, il clima chiaramente segnato dalle idee illuministiche che si determina nell'Europa del Settecento è ben rappresentato dalla nascita dei primi movimenti abolizionisti, dalla *Société des Amis des Noirs* di Brissot, Clavière e Mirabeau (1788) in Francia, fino alla *Abolition Society* (1783) e alla *Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade* (1789) in Inghilterra.

È questo contesto che determina, si diceva, insieme alla sua progressiva ‘biologizzazione’, la crescente ‘politizzazione’ del concetto di ‘razza’. Intendiamoci, ‘razza’ ha sempre avuto un significato e un’implicazione politica in senso lato³⁴, ma qui comincia ad assumere un particolare valore politico in senso stretto: indicativamente da dopo il *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* di Jean-Jacques Rousseau (1755), uguaglianza e diversità umana, che ruotano rispettivamente intorno ai concetti di ‘umanità’ e di ‘razza’, cominciano a dominare il discorso politico, pubblico e istituzionale. Diventano i termini del paradigma scientifico della storia naturale dell'uomo che dettano le regole del gioco, andando a costituire le lenti che riflettono le sfide e le trasformazioni di quel periodo storico – per la cui comprensione, di quelle lenti non si può più fare a meno.

A ben vedere, infatti, è nella dialettica tra questi due termini, tra ‘uguaglianza’ e ‘diversità’, tra ‘umanità’ e ‘razza’, che si vengono a determinare, nel paradigma della storia naturale dell'uomo, i due universalismi, fondamentalmente in opposizione ma con diverse ‘zone grigie’ di intersezione, destinati a contendere la storia successiva.

Da un lato, quello che potremmo definire ‘l'universalismo dell’uguaglianza’. In sintesi, *gli esseri umani sono tutti diversi, ma sono tutti uguali nei diritti*. In altri termini, la loro uguaglianza prevale sulla loro diversità. L'universalizzante è l’‘umanità’, in antitesi con la ‘razza’. L'universalismo è fondato e rappresentato da quello che la storiografia

Christianity, and Islam, Princeton, Princeton University Press, 2005.

³³ A. KIRCHER, *Turris Babel*, Amsterdam, Janssonius van Waesberg, 1679, p. 112.

³⁴ Cfr. soprattutto J.-F. SCHAUB, *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Seuil, 2015.

dell’Illuminismo ha definito il ‘costituzionalismo illuministico’³⁵.

Dall’altro, quello che potremmo definire ‘l’universalismo della disuguaglianza’: in sintesi, *gli esseri umani non sono tutti uguali, ma di specie diverse*. In altri termini, la loro diversità prevale sulla loro uguaglianza. L’universalizzante è la ‘razza’, in antitesi con l’‘umanità’. È il cosiddetto ‘razzismo scientifico’, che in realtà è molto più ‘politico’ che ‘scientifico’, che nel trapasso dal monogenismo al poligenismo, dovuto a un cambiamento del contesto di riferimento che ‘modella’ i termini del paradigma, nel XIX secolo porta a termine il processo di ‘biologizzazione’ della nozione di ‘razza’ in quella di ‘specie’, e il processo della sua ‘politicizzazione’ nella costruzione di un ‘noi’ e di un ‘loro’.

L’universalismo dell’uguaglianza: il costituzionalismo illuministico, l’umanità, i diritti

L’‘iscrizione’ del costituzionalismo illuministico nel paradigma della storia naturale dell’uomo la determina Diderot (*Droit naturel*, in *Encyclopédie*), secondo cui i veri valori universali del diritto naturale vanno ricavati proprio «dalla storia dell’uomo in ogni angolo della terra»³⁶. Ma, in realtà, già da Genovesi e fino a Condorcet, il costituzionalismo illuministico si confronta dialetticamente con i termini del paradigma, anteponendo l’‘uguaglianza’ alla ‘diversità’, ruotando intorno all’‘umanità’ e ponendosi in antitesi con la ‘razza’.

Antonio Genovesi (*Diceosina*, 1766) insiste sull’uguaglianza ‘sostanziale’ di tutti gli uomini contro le loro variazioni ‘accidentali’: queste sicuramente esistono, come sostiene Buffon, ma sicuramente non sono «variazioni di natura» e non possono «costituire una differenza sostanziale di natura». Insomma, di fatto, Genovesi «contrapponeva il postulato etico dell’eguaglianza morale di tutti gli uomini come eguaglianza dei diritti alle disuguaglianze somatiche, etniche documentate dalla letteratura dei viaggiatori, dagli studi di Buffon sulle varietà dei popoli»³⁷.

Condorcet, dal canto suo (*Esquisse*, 1795, ma già anche *Influence de la Révolution d’Amérique sur l’Europe*, 1786, e *Lettres d’un bourgeois*, 1787), parla esplicitamente di un’unica «espèce humaine» o «genre humain»: in definitiva, lo fa per opporsi a «una rivoluzione scientifica», quella della storia naturale dell’uomo, che rischiava di «deviare dai suoi compiti originari di servire l’emancipazione dell’uomo prestandosi a logiche di dominio, a legittimare persino lo schiavismo dando vita al razzismo scientifico»³⁸.

³⁵ Cfr. soprattutto V. FERRONE, *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell’uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

³⁶ V. FERRONE, *Costituzionalismo e diritti dell’uomo nella cultura illuministica*, in A. ARENA (a cura di), *Cittadino di tutti i luoghi, contemporaneo di tutte l’età: l’universalità del pensiero di Gaetano Filangieri*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2024, p. 12. Più specificamente, «dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées; dans les actions sociales des peuples sauvages & barbares ; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entr’eux ; & même dans l’indignation & le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales & de la vengeance publique» (D. DIDEROT, *L’Encyclopédie*, cit., Vol. 5, 1755, p. 115).

³⁷ A. GENOVESI, *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell’onesto* (1766), Società tipografica de’ classici italiani, Milano, 1835, I, IX, p. 188; FERRONE, *Costituzionalismo e diritti dell’uomo nella cultura illuministica*, cit., p. 18.

³⁸ CONDORCET, *Esquisse d’un Tableau Historique des Progrès de l’Esprit Humain* (1795), ed. Y.

Nel mezzo, la straordinaria rivoluzione del costituzionalismo illuministico: «il linguaggio dei diritti dell'uomo come nuova scienza universale della morale»³⁹. La parola d'ordine è ‘uguaglianza’: il linguaggio dei diritti è una scienza universale, perché universale è il suo fondamento morale, cioè l’uguaglianza degli esseri umani.

Dal punto di vista giuridico, l’uguaglianza viene elaborata in termini di ‘principio’, che precede i diritti. In tal modo i diritti, essendo inscritti nel principio di uguaglianza, devono e possono soltanto essere universali, cioè validi per tutti gli uomini, per definizione: i diritti sono diritti se riguardano tutti, perché se riguardano pochi, oppure anche molti o quasi tutti ma comunque non tutti, non si chiamano diritti, ma privilegi – di pochi, di molti o di quasi tutti. In altre parole, l’uguaglianza diventa il postulato etico che permette al costituzionalismo illuministico di Thomas Paine e Gaetano Filangieri, di Thomas Jefferson e Condorcet, di costruire un ordinamento giuridico basato sui diritti dell'uomo con valore universale, e quindi di guardare ai diritti come a una scienza universale.

L'universalizzante è l'“umanità”. Se è la morale universale dell'uguaglianza a permettere l'universalismo dei diritti, quell'uguaglianza si fonda sulla e nella natura umana. È la natura umana che accomuna tutti gli uomini nel loro ‘essere umani’. Ed è il loro ‘essere umani’ che li rende uguali nell’essere portatori e titolari di diritti, per l'appunto ‘naturali’, e quindi soggetti giuridici dell’«impianto naturalistico e universalistico» dei diritti dell'uomo elaborato dal costituzionalismo illuministico⁴⁰. Ecco allora che la morale universale dell'uguaglianza consiste «per intero», secondo Burlamaqui (*Principes des droit naturel*, 1748), «nel rispetto dei diritti naturali dell'uomo», nei suoi valori universali che secondo Diderot, come si diceva, vanno ricercati nella storia naturale dell'uomo: la ‘natura dell'uomo’ diventa l’oggetto della scienza del diritto naturale⁴¹.

D'altronde, sono i ‘principi dell’umanità’ di Gianbattista Vico (*La scienza nuova*, 1725) a costituire la fondazione storica e filosofica dei diritti, e sono i ‘diritti dell’umanità’ di Rousseau (*Du Contrat Social*, 1762; *Émile ou De l'éducation*, 1762) a costituirne la fondazione antropologica. Ancora, è il sentimento descritto da Diderot nella voce ‘Humanité’ dell’*Encyclopédie* a determinare l’orizzonte giuridico di Filangieri (*Scienza della legislazione*, 1780-1788) nei «diritti sacri dell’umanità», nonché l’orizzonte epistemologico di Herder (*Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793-1797), che invita a considerare l’‘humanität’ come «il risultato di tutti gli sforzi umani», «l’arte della nostra specie»⁴².

Insomma, ‘umanità’ è «la parola chiave, l’urlo di battaglia del Tardo Illuminismo e del suo universalismo»⁴³. Quello illuministico è un ‘umanita-rismo’. E la cifra autentica dell’umanità sono i diritti.

Belaval, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 39 e *passim*; V. FERRONE, *L'eredità dell'Illuminismo. Tra attualità e nuovo paradigma storiografico*, in «Rivista Storica Italiana», CXXXVI, 1, 2024, p. 56.

³⁹ FERRONE, *Costituzionalismo e diritti dell'uomo nella cultura illuministica*, cit., p. 15.

⁴⁰ L. MASCILLI MIGLIORINI, *Introduzione*, in CONDORCET, *Lettera di un borghese di New Heaven*, a cura di Luigi Mascilli Migliorini, Napoli, Alfredo Guida, 1998, p. 8.

⁴¹ FERRONE, *Costituzionalismo e diritti dell'uomo nella cultura illuministica*, cit., p. 16.

⁴² G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione* (1780-1791), edizione critica diretta Vincenzo Ferrone, Venezia, Centro studi sull’Illuminismo europeo «G. Stiffoni», 2003-2004, vol. II, p. 178; J.G. HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in I. KANT, *Che cos'è l'Illuminismo?* a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti 2017, p. 121.

⁴³ FERRONE, *L'eredità dell'Illuminismo*, cit., p. 56.

Thomas Jefferson, a scapito delle sue considerazioni razziali precedenti e successive (si diceva, appunto, delle ‘zone grigie’ di intersezione tra i due universalismi), traduce la morale universale dell’uguaglianza e la riflessione filosofica che ne è seguita in termini giuridici: «all men are created equal», e «they are endowed [...] with certain unalienable rights» (*Declaration of Independence*, 1776). Tredici anni dopo, l’Assemblea costituente francese sancisce che «les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits» (*Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, 1789). Da una parte all’altra dell’oceano, la rivoluzione del costituzionalismo illuministico è compiuta: da Vico a Filangieri, da Burlamaqui a Condorcet, da Paine a Jefferson, da Diderot a Herder, prende forma la più solida definizione dell’universalismo dell’uguaglianza, incendiando l’intero spazio atlantico.

Il nemico giurato sono i privilegi di Antico Regime, quei ‘diritti’ che, non inscrivendosi nel principio di uguaglianza, non sono universali e non sono di tutti, e quindi non sono diritti – ma, appunto, privilegi. Il nemico giurato non è soltanto il particolarismo giuridico di Antico Regime, ma anche quello coloniale, quei ‘codici neri’ per la regolamentazione della schiavitù, l’istituzione della disuguaglianza per eccellenza, che nega il principio universale dell’uguaglianza: alcuni uomini, cioè gli schiavi, non sono né ‘liberi’ né ‘uguali nei diritti’. La schiavitù entra prepotentemente nel mirino del costituzionalismo illuministico: Genovesi scaglia «l’universalismo dei diritti e la loro inalienabilità contro la tratta degli schiavi», Diderot (*Histoire des deux Indes*, 1770-1774-1780) condanna la schiavitù e intende il linguaggio dei diritti come «uno strumento retorico per mobilitare l’opinione pubblica contro lo schiavismo», Filangieri mette in guardia dalla «torsione schiavista del processo rivoluzionario nelle colonie americane»⁴⁴. Peraltro, alquanto profeticamente: la Costituzione americana (1787-1793) non abolisce la schiavitù, costituendo senza dubbio la più ‘grigia’ delle zone di intersezione tra i due universalismi⁴⁵.

È una lotta senza limiti geografici né temporali. Le società abolizionistiche nascono e fioriscono da una parte all’altra dell’oceano. Negli Stati Uniti, si diffondono soprattutto nel Nord del Paese, causando radicali divisioni sociali, politiche, religiose ed economiche che condurranno alla Guerra civile americana (1861-1865). In Europa, caratterizzano la prima metà del XIX secolo: la Francia abolisce la schiavitù nelle colonie nel 1794, in Inghilterra comincia un percorso (lungo e lento) che dallo *Slave Trade Act* (1807) conduce al divieto della schiavitù nelle colonie (1833), a cui giungono in pratica tutti i Paesi europei da dopo il Congresso di Vienna (1815-1816) fino alla metà dell’Ottocento. Ovunque e quandunque, dietro l’abolizione della schiavitù si ritrova il linguaggio illuministico dell’uguaglianza e dei diritti diffuso perlopiù dalle società abolizionistiche⁴⁶.

Se, nel lungo periodo, una società senza schiavi rappresenta l’eredità più preziosa lasciata dal costituzionalismo illuministico, non lo stesso si può dire del suo progetto costituzionale: gli ordinamenti giuridici ottocenteschi sono ben lunghi dal fondarsi sull’impianto naturalistico e universalistico dei diritti – a cominciare, come si diceva, dalla Costituzione americana. Nel paradigma scientifico della storia naturale dell’uomo, un altro universalismo, opposto a quello dell’uguaglianza, si era nel mentre fatto strada,

⁴⁴ FERRONE, *Costituzionalismo e diritti dell’uomo nella cultura illuministica*, cit., pp. 20, 22.

⁴⁵ Cfr. A. MAURINI, *CREATED EQUAL. La rivoluzione mancante alle origini degli Stati Uniti d’America*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020.

⁴⁶ Cfr. A. TUCCILLO, *Il commercio infame. Antischiaffismo e diritti dell’uomo nel Settecento italiano*, Napoli, Cliopress, 2013, pp. 19-86.

insinuandosi, consolidandosi e radicandosi nel dibattito pubblico e istituzionale del XIX secolo.

L'universalismo della disuguaglianza: il razzismo scientifico, le specie di umanità, ‘noi’ e ‘loro’

Come tutti i paradigmi, anche quello della storia naturale dell'uomo viene modellato dal contesto di riferimento, che ne influenza la pratica scientifica. E, nella prima metà del XIX secolo, il contesto di riferimento muta radicalmente. Non è più quello europeo, in cui la parola d'ordine è ‘uguaglianza’⁴⁷, ma diventa quello americano: la pratica scientifica ne risente, il concetto di ‘razza’ viene modellato su quello di ‘specie’, portando a termine il suo processo di ‘biologizzazione’ e di ‘politicizzazione’. Prende forma l'universalismo della disuguaglianza. L'universalizzante diventa la ‘razza’, ‘biologizzata’ e ‘politicizzata’, in antitesi con l’‘umanità’.

Quello degli Stati Uniti d'America è un contesto coloniale, più precisamente di ‘settler colonialism’, vale a dire di un colonialismo in cui «la popolazione colonizzatrice di origine europea resta sul posto». Con la Guerra d'indipendenza (1775-1783), gli Stati Uniti diventano una nazione post-imperiale, ma non sicuramente post-coloniale: con le cosiddette Guerre indiane, che durano in pratica per tutto il XIX secolo (1810-1890), «il dibattito politico e culturale (scienze comprese) rimane fondamentalmente coloniale», vale a dire «ossessionato dalla gerarchizzazione razziale delle popolazioni classificate secondo le loro presunte caratteristiche naturali e il valore politico che conviene accordare loro all'interno della società». In altre parole, per gli uomini di scienza la «concezione dominante (il rapporto di superiorità/inferiorità) è al centro delle relazioni coloniali dell'intera America»⁴⁸. Insomma, la parola d'ordine diventa ‘disuguaglianza’.

In questo contesto, la scienza è in ascesa costante, nella cultura pubblica, nelle scuole e nelle università, nelle pubblicazioni popolari, nei musei e nelle biblioteche, nelle conferenze e nelle dimostrazioni pubbliche (Franklin Institute, dal 1825), nelle riviste (*American Journal of Science and Arts*, dal 1818) e nelle associazioni per la diffusione delle scoperte scientifiche (Social Improvement Society)⁴⁹. Nel 1824, il giovane medico di Philadelphia Samuel George Morton (1799-1851), che di questa ‘scientia americana’ si appresta a essere un riferimento indiscusso (formazione europea, docente di anatomia al Pennsylvania College in cui fondò una Medical School, membro molto attivo della Academy of Natural Science, dell'American Philosophical Society, dell'American Antiquarian Society), comincia a collezionare crani: «in poco tempo raccoglie la più grande collezione craniologica allora esistente, comprendente più di 1.600 esemplari»⁵⁰.

Ed è proprio con Morton che la pratica scientifica del paradigma della storia naturale dell'uomo viene modellata sulla base del contesto americano. In *Crania Americana*

⁴⁷ Cfr. MAZZOLINI, *Darwin: schiavismo e razze umane*, cit., p. 61.

⁴⁸ J.E. CHAPLIN, *Épistémologies coloniales aux États-Unis*, in D. PESTRE (sous la direction de), *Histoire des Sciences et des Savoirs*, vol. II “Modernité et globalisation”, Paris, Éditions du Seuil, pp. 328-329.

⁴⁹ Cfr. CHAPLIN, *Épistémologies coloniales aux États-Unis*, cit., p. 332.

⁵⁰ C.S. POGLIANO, *L'antropologia fisica e la questione delle razze*, in U. ECO (a cura di), *Storia della civiltà europea*, Milano, EncycloMedia, 2014, in [https://www.treccani.it/enciclopedia/l-antropologia-fisica-e-la-questione-delle-razze_\(Storia-della-civiltà-europea-a-cura-di-Umberto-Eco\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/l-antropologia-fisica-e-la-questione-delle-razze_(Storia-della-civiltà-europea-a-cura-di-Umberto-Eco)/).

(1839), i suoi studi craniometrici seguono una metodologia innovativa: non si basano sulla misurazione dell'angolo facciale come quella di Camper, né su quella in senso verticale (a iniziare dall'alto) come quella di Blumenbach, bensì su quella della capienza del cranio. Morton definisce quindi cinque razze umane, classificandole in base alla grandezza del cervello: caucasica (87 pollici cubi), mongolica (83), malese (81), americana (80), etiopica (78).

In pratica, sono le stesse varietà umane individuate da Blumenbach, ma non costituiscono, come per Blumenbach, cinque varietà di un'unica specie, bensì cinque specie diverse di esseri umani: insomma, l'unica novità sta «nell'approccio poligenista»⁵¹.

Anche nel contesto europeo non erano mancate le teorie poligeniste, dai già citati Lord Kames e Charles White, senza dimenticare il Voltaire delle ‘*Differentes espèces d'hommes*’ (*Philosophie de l'histoire*, 1765)⁵² fino ad arrivare ai dubbi di Julien-Joseph Virey (*L'histoire naturelle du genre humain*, 1801), che però non sono in grado di far tremare la stabilità del monogenismo, consolidato ancora nella prima metà del XIX secolo dal biologo francese George Cuvier (*Le règne animal*, 1817).

Anche nel contesto europeo non erano mancate interpretazioni gerarchiche delle classificazioni di Linneo, della ‘scala degli esseri’ di Buffon, del concetto di ‘degenerazione’, delle tavole anatomiche di Camper – che insieme ai crani di un europeo, di un mongolo e di un africano, aveva misurato anche quelli di due scimmie, concludendo con la potente immagine di una scala che dalla scimmia procede all'africano, poi all'asiatico e poi all'europeo⁵³. Da Hume (*On National Characters*, 1748), secondo cui «i negri, ma anche in generale tutte le altre specie di uomini (ve ne sono infatti di quattro o cinque tipi), sono naturalmente inferiori ai bianchi», e da Voltaire (*Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, 1753), che parla dei bianchi come «superiori a quei negri, così come i negri lo sono alle scimmie e come le scimmie lo sono alle ostriche», la gerarchizzazione delle razze umane in Europa era proseguita fino a Ottocento inoltrato⁵⁴. Infatti, a nulla era valso il monito dell'etnologo inglese James Cowles Prichard (*Researches into the Physical History of Man*, 1813), che aveva messo in guardia dalla «arbitraria classificazione di Linneo», perché poteva causare «la più assurda delle ipotesi, cioè che il negro costituisca il legame tra l'uomo bianco e la scimmia»: anche il monogenista Cuvier, nel distinguere tre razze umane (bianca o caucasica, gialla o mongolica, nera o etiopica), opera una classificazione gerarchica secondo cui la razza nera è collocata più vicina delle altre alle scimmie⁵⁵.

⁵¹ F. BETHENCOURT, *Razzismi*, Bologna, Il Mulino, 2017, p. 503.

⁵² In cui afferma che «i bianchi barbuti, i negri languinosi, i gialli coi loro capelli e gli uomini privi di barba non vengano dallo stesso uomo» (VOLTAIRE, *La filosofia della storia*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2016, p. 155); già in precedenza (1733), precedentemente a Linneo e Buffon, aveva parlato di razza nera come «specie di uomini diversa dalla nostra» (VOLTAIRE, *Philosophical Letters*, in *The Works of Voltaire, The Works of Voltaire. A Contemporary Version*, by John Morley, New York, E.R. DuMont, 1901, vol. XIX, p. 177).

⁵³ Cfr. P. CAMPER, *Demonstrationes anatomico-pathologicae*, Amsterdam, Bände, 1760-62.

⁵⁴ D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. by Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Classics, 1987, p. 207, anche in E. MAZZA, *Cavalli bianchi e pappagalli neri*, in «I castelli di yale», I, 2 (2013), p. 194; VOLTAIRE, *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, Torino, Einaudi, 2017, p. 66.

⁵⁵ J.C. PRICHARD, *Researches into the Physical History of Mankind*, London, Sherwood, Gilbert, and Piper, 1826, p. 67 nota a); per Cuvier, cfr. G. CUVIER, *Le règne animal distribué d'après son*

Tuttavia, nemmeno la gerarchizzazione delle razze umane aveva intaccato il monogenismo, rimasto molto solido per tutta la prima metà del XIX secolo. Il contesto americano, invece, modella la pratica scientifica dal monogenismo al poligenismo, dalle razze umane alle specie diverse di esseri umani: è un modellamento che risponde assai meglio alle esigenze della ‘concezione dominante’. Di conseguenza, si modellano anche i termini della gerarchizzazione, termini che da ‘razziali’ diventano ‘razzisti’: *Negro-Mania* (1851) di John Campbell è il manifesto della nuova ermeneutica di vecchie considerazioni ‘morali’, oltre che di vecchi stereotipi e pregiudizi radicati da secoli.

Insomma, la classificazione degli esseri umani di Morton è a immagine e somiglianza del contesto coloniale americano, con gli africani al livello più basso dell’umanità. È l’alba dell’universalismo della disuguaglianza, l’universalizzante ‘razza’ colpisce al cuore quello di ‘umanità’, dividendola definitivamente su basi (ormai definibili come) biologiche, nell’elaborazione del cosiddetto ‘razzismo scientifico’.

Ma, di scientifico, il ‘razzismo scientifico’ ha in realtà ben poco: è addirittura un poligenista come Morton, cioè Joseph-Arthur de Gobineau (*Essai sur l’inégalité des races humaines*, 1853-1855), a denunciare la pressoché totale mancanza di uniformità, in particolare riguardo l’età e le caratteristiche fisiche, nella scelta dei crani per le sue operazioni di craniometria comparativa. In pratica, la ‘razza’ è un’invenzione. Il razzismo ha solo l’aurea della ‘scientificità’, per sconfiggere la ‘moralità’ dell’uguaglianza radicandosi nel paradigma della storia naturale dell’uomo.

In realtà, il culmine del processo di ‘biologizzazione’ della ‘razza’ corrisponde al culmine della sua ‘politicizzazione’: è lo stesso Morton, peraltro pressoché nell’immediato, a non farne mistero. A *Crania Americana* segue *Crania Ägyptiaca* (1844): spariscono tutte le razze intermedie, diventano oggetto d’indagine solo più quella bianca e quella nera, tra cui si misura il maggior differenziale craniometrico. Naturalmente, per ribadirne le differenze strutturali e immutabili. Che diventano tante, tali e risalenti a un’epoca così antica (da prima del 2000 A.C.), da costituire senza alcun dubbio due specie diverse.

Insomma, in altri termini, ‘noi’ e ‘loro’. Il compimento del processo di ‘biologizzazione’ della ‘razza’ è coinciso con quello della sua ‘politicizzazione’. Il razzismo è manifestamente nient’altro che un «programma politico»⁵⁶ per determinare scientificamente la concezione dominante al centro della più problematica ‘relazione coloniale’ degli Stati Uniti d’America, quella che sorregge l’intero sistema sociale, politico ed economico del Paese: la schiavitù.

La questione schiavista si sovrappone a quella razziale: come si diceva, gli schiavi sono per la maggior parte neri dell’Africa subsahariana. Da una parte, l’istituzione è alquanto solida e radicata, ma dall’altra è innegabile che «gli stessi signori delle piantagioni sono ben consapevoli della debolezza e dell’instabilità insite nel sistema»: l’universalismo dell’uguaglianza è alle porte. Di fronte all’incombere della cultura abolizionista, permeata del linguaggio dei diritti, incombe un’esigenza di giustificazione della schiavitù che non faccia semplicemente appello allo *status quo* e al diritto di proprietà: già nella prima metà del secolo, emerge assai chiaramente la consapevolezza che il mantenimento dell’istituzione avrebbe potuto passare solo da «un preciso ordine razziale imperniato sulla supremazia bianca»⁵⁷.

organisation (1817), trad. it. *Il regno animale distribuito secondo la sua organizzazione*, vol. I, Parma, Stamperia Carmignani, 1832, pp. 124-129, anche in BETHENCOURT, *Razzismi*, cit., p. 470.

⁵⁶ BETHENCOURT, *Razzismi*, cit., p. 504.

⁵⁷ V. FERRONE, F. MOTTA, *L’età dell’oro e del ferro. Una storia del mondo moderno*, Torino,

In altre parole, sotto la pressione delle società abolizioniste, sempre più diffuse soprattutto nel Nord del Paese, il sistema politico ed economico delle piantagioni non poteva più contare sulla giustificazione dello schiavo *in quanto schiavo*, perché si intuiva che l'istituzione era sulla via del tramonto: il mantenimento di quel sistema esigeva una giustificazione dello schiavo *in quanto nero*.

Ebbene, tale giustificazione è servita, all'interno del paradigma di riferimento della storia naturale dell'uomo, nei termini con cui il contesto americano ne modella la pratica scientifica. ‘Noi’, i bianchi, al livello più alto delle diverse specie di umanità. ‘Loro’, i neri, a quello più basso.

Un secolo tra due universalismi, nel paradigma della storia naturale dell'uomo

Mentre il verbo dei diritti dell'universalismo dell'uguaglianza sconfigge la schiavitù in ogni parte del globo, da ultimo in Brasile con la legge Áurea nel 1888, l'universalismo della disuguaglianza si radica intorno al razzismo come visione del mondo e prospettiva egemonica, dominando l'intero secolo.

Nella seconda metà del XIX secolo, ‘disuguaglianza’ diventa la parola d’ordine anche in Europa. D’altronde, con la prima e la seconda delle Guerre dell’oppio (1839-42, 1856-60), anche in Europa il contesto si ridefinisce come prevalentemente coloniale. In questo caso, si tratta di un colonialismo a vocazione imperialistica, per il controllo territoriale e lo sfruttamento economico, ma comunque sempre basato sulla concezione dominante, sul rapporto superiorità/inferiorità, anche razziale. La pratica scientifica del paradigma ne risente, e si modella di conseguenza, sulla scia di quella americana. Il poligenismo contagia l’intera Europa: nel 1849 in area germanica esce *Ueber ungleiche Befähigung der verschiedenen Menschheitstämmen für höhere geistige Entwicklung* di Carl Gustav Carus, nel 1850 in area britannica viene pubblicato *The Races of Men* di Robert Knox, tra il 1853 e il 1855 in area francese i già citati *Essai sur l'inégalité des races humaines* di Gobineau.

Il testo, naturalmente, viene immediatamente tradotto per il pubblico americano (*The Moral and Intellectual Diversity of Races*, 1856), pubblicato con un’appendice dell’etnologo Josiah Clark Nott, che dall’altra parte dell’oceano, insieme all’egittologo George Robins Gliddon, aveva nel frattempo raccolto l’eredità di Morton, firmando *Types of Mankind* (1854), ‘la Bibbia del razzismo’. Il resoconto del viaggio in Brasile di Luis Agassiz, docente di zoologia e geologia ad Harvard (*A Journey in Brasil*, 1868), conferma la teoria già da tempo ipotizzata dalla ‘scientia americana’ sull’inevitabile declino dei gruppi di ‘razza mista’: all’abolizione della schiavitù non può che seguire la segregazione razziale, che rivela «cosa fosse il razzismo scientifico negli Stati Uniti: uno sviluppo politicamente impegnato della teoria delle razze, a sostegno delle politiche di esclusione, segregazione e discriminazione»⁵⁸.

In altri termini, la ‘politizzazione’ della ‘razza’ non solo si è compiuta, ma si è anche istituzionalizzata. È il dominio del ‘noi’.

La ‘razza’ è capace di ‘reggere’ anche di fronte alla più grande rivoluzione del XIX secolo nella concezione della natura e del mondo, cioè quella evoluzionistica (Darwin e Wallace, *On the Tendency of Species to form Varieties*, 1858). Com’è noto, *On the Origin*

Einaudi, 2023, p. 632.

⁵⁸ BETHENCOURT, *Razzismi*, cit., p. 510.

of *Species* (1859) non ha come oggetto d'indagine l'uomo: si può allora interpretare il principio di selezione naturale di Darwin attraverso un socialdarwinismo per la legittimazione del proprio potere razziale e coloniale. Un socialdarwinismo che non si fermerà nemmeno quando Darwin applicherà il principio di selezione naturale all'uomo (*The Descent of Man*, 1871), per sancire, in aperta polemica col poligenismo americano, il fallimento di tutti i tentativi di rilevare significative differenze tra le razze umane⁵⁹.

Insomma, la ‘razza’ si rivela sempre più un’invenzione. E nel frattempo si lega a doppia mandata con il concetto di ‘nazione’, che nel corso del XIX secolo, per radicarsi nel paradigma della storia naturale dell'uomo, necessita di un supporto biologico. Negli Stati Uniti, la nazione viene ‘cucita’ intorno ai bianchi, che esercitano il dominio sui neri con la discriminazione e la segregazione razziale. In Europa, gli Stati-nazione si stringono intorno alla superiorità della propria ‘bianchezza’ per legittimare il proprio espansionismo nazionalistico nelle terre della ‘nerezza’ (Conferenza di Berlino, 1884-1885). Della superiorità della propria ‘bianchezza’, le nazioni occidentali si avvalgono anche per la penetrazione imperialistica in Asia, dove il ‘loro’ assume i contorni (e i colori) del ‘pericolo giallo’, e dove il ‘noi’ si assume ‘il fardello dell'uomo bianco’. È «il governo delle razze»⁶⁰. È il dominio del bianco su scala globale.

Certo, il concetto di ‘nazione’ si avvale di molti fattori, soggettivi (la coscienza, la volontà, il sentimento nazionale), culturali (la lingua, la cultura, la memoria, la storia, la religione), naturali (l’elemento geografico-territoriale e l’elemento etnico). È un concetto complesso, che acquista natura e forza autonoma ma la ‘razza’ si rivela essere la categoria più duratura per la sua definizione, la più adatta a diventare «una sorta di parola-valigia, portatrice di non detti e di fantasmi che non si vuole rendere esplicativi», con una funzione di termine-contenitore per «mascherare un reale difficile da giustificare»⁶¹ – come quello di ‘nazione’ (o ‘popolo’), che è un’astrazione. D’altronde, essendo un’invenzione, lo spettro di adattabilità della ‘razza’ è assai ampio, estendibile a qualsiasi concetto che, come quello di ‘nazione’, promuova una visione del mondo e una prospettiva egemonica, come quella del nazionalismo, basata sulla divisione dell’umanità e sulla concezione dominante di superiorità/inferiorità, per sancire il trionfo dell’universalismo della disuguaglianza nel XIX secolo.

Infatti, a fare il suo ingresso, per giunta catastrofico, nel Novecento, è proprio un concetto di ‘nazione’ saldamente intrecciato a quello di ‘razza’, nella sua funzionale metamorfosi da razzismo (prevalentemente) anti-nero a (prevalentemente) anti-ebraico, in un contesto in cui, modificandosi un’altra volta i contorni del ‘loro’, si avverte più che mai la necessità di radicare biologicamente il ‘noi’: il paradigma scientifico della storia naturale dell'uomo promette di fornire non soltanto le lenti di comprensione delle trasformazioni nella tarda età moderna, ma anche di quelle nell’età contemporanea.

⁵⁹ Cfr. C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, Roma, Newton, 1990, p. 223. Sui limiti della selezione naturale applicata all'uomo, cfr. anche già Wallace nel capitolo *The Limits of Natural Selection as Applied to Man* in A.R. WALLACE, *Contributions to the Theory of Natural Selection*, London, Macmillan, 1870.

⁶⁰ A. MICHEL, *Il bianco e il negro. Indagine storica sull'ordine razzista*, Torino, Einaudi, 2021, p. 206. Il riferimento al ‘fardello dell'uomo bianco’ è naturalmente a R. KIPLING, *The White Man's Burden*, in «McClure's», 1899.

⁶¹ MICHEL, *Il bianco e il negro*, cit., p. 187.