



UNIVERSITÀ
DEL SALENTO

2023



GIORNATE DI STUDIO SUL RAZZISMO

Atti della 3^a e 4^a edizione

a cura di Virgilio Alighieri, Virginia Alja de Franchis, Federico Rinelli, Silvia Saraceno

Comitato Scientifico: Fabio Ciraci, Stefano Cristante, Attilio Pisanò, Daniele De Luca, Eliana Augusti

Giornate di studio sul razzismo *Atti della 3^a e 4^a edizione*
a cura di Virgilio Alighieri, Virginia Alja de Franchis, Federico Rinelli, Silvia Saraceno

e-ISBN: 978-88-8305-193-7

Giornate di studio sul razzismo

Atti della 3^a e 4^a edizione

21 marzo 2021 e 3-4 ottobre 2022

a cura di Virgilio Alighieri, Virginia Alja de Franchis,
Federico Rinelli, Silvia Saraceno



2023

Curatori del Volume:

Virgilio Alighieri, Virginia Alja de Franchis, Federico Rinelli, Silvia Saraceno

Supervisione: Fabio Ciraci

Comitato Scientifico:

Fabio Ciraci, Stefano Cristante, Daniele De Luca, Attilio Pisanò, Eliana Augusti

© 2023 Università del Salento

e-ISBN: 978-88-8305-193-7

DOI Code: 10.1285/i9788883051937

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

Indice

<i>Prefazione – Fabio Ciracì, Stefano Cristante, Attilio Pisanò, Daniele De Luca, Eliana Augusti</i>	7
<i>Marcello Aprile, Quando la lingua è discriminazione (dalla Bibbia ai greci del Salento)</i>	11
<i>Fiorella Battaglia, I pregiudizi: un errore solo umano? Come i pregiudizi accomunano umani e algoritmi</i>	19
<i>Fausto Ermete Carbone, Stereotipi razzisti e barbarismo africano: gli imperi coloniali e la linea del colore (secc. XV-XVII)</i>	29
<i>Mario Carparelli, Specie, razze e confini in Giulio Cesare Vanini e nella biologia del suo tempo</i>	39
<i>Thomas Casadei, Le metamorfosi del razzismo (e le vie dell'anti-razzismo)</i>	49
<i>Antonio Ciniero, Verso il superamento del segregazionismo abitativo? Antiziganismo istituzionale e tentativi di superamento degli insediamenti monoetnici. Il caso italiano</i>	63
<i>Fabio Ciracì, Riflessioni sulla linea del colore dopo W.E.B. Du Bois</i>	77
<i>Ilenia Colonna, L'animazione. Un veicolo per il razzismo, un veicolo per l'integrazione</i>	85
<i>Stefano Cristante, Numeri senza sintesi. La mancanza di un'indagine sistematica su razzismo e opinione pubblica in Italia</i>	97
<i>Guglielmo Forges Davanzati, Immigrazioni e crescita economica: gli errori del nativismo</i>	111
<i>Isabella Hernandez, "Jes like any white man?". A proposito di "Nascita di una nazione" di D. W. Griffith</i>	121

Sara Invitto, Annarita Capone, <i>Confini corporei, Spazio prossemico e Odore sociale: la rappresentazione dell'outsider attraverso una prospettiva evoluzionistica-neuroscientifica</i>	129
Gloria Lagetto, <i>Confini dell'Identità. Il ruolo dei fattori psicologici e socio-culturali nella costruzione identitaria</i>	147
Terri Mannarini, Alessia Rochira, <i>I confini sé/altro e gli atteggiamenti nei confronti dei migranti</i>	155
Ferdinando G. Menga, <i>Horror alieni e politiche dei confini. Gli ordinamenti e l'ambiguo rispondere all'estraneo</i>	167
Claudia Morini, <i>I 'non-confini' del razzismo: la nozione di intersezionalità e la rilevanza del genere nel diritto sovranazionale</i>	183
Lorenzo Nuzzo, <i>Il ruolo dell'intellettuale nella questione razzista tra azione e contemplazione</i>	197
Rosa Parisi, <i>Proteggere, respingere, emarginare: coreografia di un'accoglienza differenziata</i>	201
Giuseppe Patisso, <i>La deportazione degli Acadiens durante la guerra dei Sette Anni (1755-1763)</i>	219
Cleidiane Pinheiro de Freitas, <i>La linea abissale: confini tra convivialità metropolitana e colonialità</i>	227
Gianfranco Salvatore, <i>Un antidoto al razzismo. La musica degli afroeuropei nella prima età moderna</i>	235
Giacomo Scardia, <i>"Marcus Garvey got all the answers": hip hop e panafricanismo</i>	253
Appendice	
<i>La forma inaspettata del razzismo: tre casi di studio sulla struttura ternaria del razzismo di É. Balibar</i>	263

Virgilio Alighieri, <i>Il conflitto tra Hutu e Tutsi – Il voler dominare “come il bianco”</i>	265
Virginia Alja de Franchis, <i>Kapò e Sonderkommando: ebrei che odiano altri ebrei</i>	271
Federico Rinelli, <i>Caporalato straniero: quando i connazionali diventano aguzzini</i>	277
Silvia Saraceno, <i>L’intersezionalità prospettica della discriminazione razziale</i>	283

Prefazione

Il presente volume raccoglie gli atti della terza e quarta edizione delle *Giornate di studio sul razzismo*. Si tratta del secondo volume biennale, con il quale si intende lasciare traccia di un lavoro collettivo e di comunità, nato nel 2018 su iniziativa di un gruppo interdisciplinare di colleghi e amici di Unisalento, preoccupati dal numero crescente di episodi di razzismo, in Italia e nel mondo, e da un clima sempre più inasprito dal conflitto sociale alimentato da forme di discriminazione razziale. Al gruppo iniziale – Fabio Ciraci, Stefano Cristante, Daniele De Luca e Attilio Pisanò – si sono poi uniti numerosi amici e colleghi, che hanno reso corale un lavoro di formazione e di ricerca che coinvolge tutte le aree scientifiche di Unisalento e che, di anno in anno, ha visto crescere l'interesse e la partecipazione non solo dei Docenti e degli Studenti di Unisalento, ma anche degli Insegnanti e degli Studenti delle Scuole Medie Secondarie e, *last but not least*, delle Associazioni di settore del territorio salentino.

L'iniziativa si è svolta con il patrocinio dei Corsi di Laurea in Filosofia, Scienze della Comunicazione, Scienze Politiche e Governance Euromediterranea delle Politiche Migratorie, e il comitato scientifico si è arricchito della partecipazione della Collega Eliana Augusti. La realizzazione della quarta edizione, inoltre, è stata finanziata con i fondi destinati al Progetto di Orientamento per "Intercultura e Razzismo" del Dipartimento di Studi Umanistici, coordinato dal Fabio Ciraci e Pietro Luigi Iaia.

Il presente volume raccoglie esclusivamente una selezione degli interventi della quarta edizione tenutasi nel 2022. Difatti, a causa della pandemia, la terza edizione del 2021 si è dovuta svolgere nella sola modalità telematica, strutturandosi in forma di dialogo tra uno studente relatore e un docente *discussant*, per un totale di 9 relazioni e 18 interventi. Di questa edizione, svoltasi in occasione della Giornata internazionale per l'eliminazione della discriminazione razziale, domenica 21 marzo 2021 in modalità online, esiste una registrazione completa, conservata nel *repository Microsoft Teams* di Unisalento, alla quale si rinvia. Per la terza edizione, le relazioni dei relatori sono state selezionate sulla base di un'apposita *call for papers* rivolta agli Studenti e successivamente sviluppate in dialogo con i docenti del nostro Ateneo. L'incontro ha visto gli interventi di Stefano Alparone su "Razzismo e aporofobia", in dialogo con il professor Antonio Ciniero; Stefania Bianco su "Questo è razzismo ambientale!", in dialogo con il professor Stefano Cristante; Isabella Hernandez su "Jes like any white man? A proposito di Nascita di una nazione di D. W. Griffith", in dialogo con il professor Paolo Tosini; Antonio Lepore su "I diritti LGBTI nel contesto regionale europeo: tra uguaglianza e non discriminazione", in dialogo con la professoressa Claudia Morini; Chiara Profilo su "Educazione e razzismo", in dialogo con il professor Fabio Ciraci; Lorenzo Nuzzo su "Il ruolo dell'intellettuale nella questione razzista tra azione e contemplazione", in dialogo con il professor Fabio

Ciraci; Astrid Pelligra su “Le dinamiche di potere tra minoranze etniche e comunità dominante nell’occidente: da Rodney King all’assalto al Campidoglio”, in dialogo con il professor Daniele De Luca; Federica Siciliano su “Razzismo, intolleranza e discriminazione in Italia”, in dialogo con Daniele De Luca; Rachele Montoro su “La galassia ebrea ortodossa e il confine della donna”, in dialogo con il professor Fabrizio Lelli.

Pur giovandosi della diretta *streaming*, la quarta edizione del 2022 si è svolta in presenza, il 3 ottobre presso la Sala Conferenze del Rettorato e il 4 ottobre presso la Biblioteca Provinciale Bernardini, e ha visto la partecipazione di 22 relatori oltreché l’intervento di più di duecento Studenti delle Scuole Medie Superiori e dell’Unisalento. Tutti gli interventi sono stati trasmessi in chiaro *in streaming* e sono ancora fruibili sulla piattaforma Microsoft Teams di Unisalento. Per tutte le edizioni sinora svoltesi, la frequenza delle *Giornate* è stata offerta anche come corso di formazione per i docenti delle scuole superiori, su piattaforma SOFIA-MIUR, a titolo gratuito. Inoltre, le *Giornate di studio sul razzismo* si iscrivono nelle iniziative promosse dalla Rete Unisalento Plus “disuguaglianze e razzismi” (resp. Prof. Stefano Cristante, Pietro Lugi Iaia e Fabio Ciraci) e dal “Gruppo razzismo del nostro Dipartimento”.

La pubblicazione degli atti delle *Giornate di studio sul razzismo* è prevista esclusivamente in formato digitale, *open source*, senza gravare in alcun modo sui fondi del Dipartimento. La curatela, sotto la supervisione di Fabio Ciraci, è affidata per la prima volta a quattro studenti selezionati – Virgilio Alighieri, Virginia Alja de Franchis, Federico Rinelli, Silvia Saraceno – tutti del Corso di studi in Filosofia e Scienze Filosofiche. Tutti loro non solo hanno collaborato attivamente all’organizzazione dell’evento e all’allestimento del presente volume, ma vi hanno partecipato anche in qualità di autori, come segno tangibile della partecipazione attiva all’iniziativa da parte della componente studentesca.

Al fine di approfondire con un taglio tematico i lavori della quarta edizione, è stata individuata la parola-chiave “Confini”. Come dimostrano i presenti atti, il tema è scandagliato e declinato secondo prospettive diverse, per esempio, dal punto di vista storico, analizzando la questione delle deportazioni, della tratta degli schiavi e delle migrazioni; in termini semantici e identitari, per esempio con la discussione sui confini corporei oppure linguistici; sulle “parole d’ordine”, oppure come dimensione di appartenenza a gruppi sociali, o analizzando i sistemi di razzializzazione, come nozione relativa al confinamento di popolazioni, culture, religioni, civiltà; ma anche guardando agli antidoti contro il confinamento discriminatorio, attraverso le espressioni culturali e le manifestazioni artistiche. La quarta edizione della *Giornate di studio sul razzismo* si è svolta nei giorni 3 ottobre, Giornata nazionale in memoria delle vittime dell’immigrazione, e 4 ottobre 2022, Giornata mondiale della pace. Si tratta di due giornate simboliche, fortemente rappresentative per tutta la comunità accademica. A impreziosire l’iniziativa hanno contribuito le due *lectio magistralis* dei

colleghi Ferdinando Menga (Università della Campania “Luigi Vanvitelli”) dal titolo *Horror alieni e politiche dei confini*, e Thomas Casadei (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia) intitolata *Metamorfosi del razzismo*. Ai due colleghi va il sincero ringraziamento del Comitato Scientifico e dell’ateneo salentino.

I lavori sono stati chiusi da una tavola rotonda sul tema “Confini e migrazioni”, moderata dalla Collega Prof.ssa Eliana Augusti, con le associazioni del settore, Arci Solidarietà Lecce Cooperativa Sociale, Fondazione Emmanuel, GUS Gruppo Umana Solidarietà, Unipop Interazione, a dimostrazione di una forte vocazione al dialogo con gli operatori sociali e di interazione solidale con il nostro territorio. Con l’auspicio di poter continuare un dialogo proficuo con loro, a tutte le associazioni intervenute va il nostro ringraziamento.

Si vuol concludere questa breve introduzione ricordando che il presente volume raccoglie interventi di diversa natura – *long paper* e contributi scientifici, ma anche saggi brevi e schede – il cui scopo non è solo quello di approfondire alcuni indirizzi disciplinari relativi alle discriminazioni razziali, ma soprattutto far luce sul fenomeno del razzismo in maniera interdisciplinare, sensibilizzare cioè alla conoscenza della struttura (filosofica, sociale, psicologica, antropologica, etc.) del razzismo, della sua storia, con un fine dichiaratamente pedagogico e un taglio divulgativo, affinché i contributi non rimangano un esercizio meramente accademico, interno ai gruppi di ricerca disciplinare, ma possano diventare materia di riflessione personale e discussione collettiva, tanto nelle aule scolastiche e universitarie quanto nelle istituzioni della società civile. Vi è da parte nostra l’auspicio che il presente lavoro possa, nel suo piccolo, contribuire a scuotere dal torpore, piuttosto diffuso, generato dalla passiva accettazione delle discriminazioni di ogni foggia e tempo, prendendo posizione contro la preponderante indifferenza che caratterizza il nostro tempo, decostruendo il fenomeno del razzismo nelle sue componenti costitutive e mettendone in luce sia le ubbie sia i pericoli, procedendo insieme, come comunità accademica, convintamente, nella direzione della necessaria solidarietà tra i componenti della famiglia umana.

Fabio Ciraci
Stefano Cristante
Attilio Pisanò
Daniele De Luca
Eliana Augusti

Quando la lingua è discriminazione (dalla Bibbia ai greci del Salento)

Marcello Aprile

1. I sommersi e i salvati (dalla pronuncia di una s)

Prenderemo il tema assegnatoci dagli organizzatori di queste Giornate molto alla lontana, cominciando con il *Libro di Giuda* (12, 6) della Bibbia, nel cui originale (ebraico) ricorre la parola *šibbòlet* (שבלת) ‘spiga di grano’.

In italiano, sin dal 1602¹, (*dire*) *schibolet* significa ‘particolarità della pronuncia di suono o parola difficile, da cui si distingue immediatamente uno straniero’, da cui il significato di ‘parola o locuzione che determina l’appartenenza del parlante a un certo gruppo linguistico o sociolinguistico’, e ancora, estensivamente, ‘contrassegno, simbolo di appartenenza’.

Il significato della parola in italiano si spiega con la storia biblica secondo la quale la gente di Galaad faceva pronunciare ai fuggiaschi di Èfraim una serie di parole (tra cui questa) per poterli individuare:

4 Poi Iefte, radunati tutti gli uomini di Galaad, diede battaglia a Efraim; e gli uomini di Galaad sconfissero gli Efraimiti, perché questi li insultavano dicendo: «Voi, Galaaditi, siete dei fuggiaschi di Efraim, in mezzo a Efraim e in mezzo a Manasse!» 5 I Galaaditi intercettarono i guadi del Giordano agli Efraimiti; e quando uno dei fuggiaschi di Efraim diceva: «Lasciatemi passare», gli uomini di Galaad gli chiedevano: «Sei un Efraimita?» Se quello rispondeva: «No», i Galaaditi gli dicevano: 6 «Ebbene, di’ Scibbolet»; e quello diceva: «Sibbolet», senza fare attenzione a pronunciare bene; allora lo afferravano e lo scannavano presso i guadi del Giordano. Perirono in quel tempo quarantaduemila Efraimiti.

Insomma, secondo la narrazione biblica, *scibbolet* è la parola che si usava prima per individuare e poi per sopprimere gli Efraimiti, che avevano difficoltà a pronunciare /š/ (di *scena*) e realizzavano la fricativa come una /s/ (di *sole*). Chi diceva *scibbolet* si salvava, chi diceva *sibbolet* era perduto. È il primo caso accertato di discriminazione etnica per via linguistica. Era il IX o l’VIII secolo avanti Cristo: l’umanità ha cominciato presto.

Non sappiamo se ci sia o no un’eco biblica negli episodi che stiamo per ricordare

¹ Ricorre per la prima volta nel *Turamino* di Scipione Bargagli (*Il Turamino ovvero del parlare e dello scriver sanese*, a cura di Luca Serianni, Salerno editore, Roma 1976, p. 26). Il GRADIT (Tullio De Mauro, *Grande dizionario italiano dell’uso*, UTET, Torino 2000, 7 volumi con CD-Rom) registra la forma *shibboleth*, datata ante 1878; *shibbolèt* è registrato da Mario Doria, *Parole moderne, difficili o rare*, Lint, Trieste 1969.

succintamente, ma nella storia medievale e moderna italiana ci sono due racconti piuttosto simili, in ogni caso illuminanti sull'uso discriminatorio / identitario della lingua (o, in questo caso, della fonetica).

Durante la rivolta dei Vespri, nella primavera del 1262, i francesi in fuga, travestiti da isolani, venivano identificati da come pronunciavano i *cìciri* 'ceci' che venivano loro mostrati: se lo dicevano nel modo sbagliato, presumibilmente con la sibilante palatale (*scisciri*), erano perduti².

Qualche secolo dopo, durante l'assedio fiorentino di Siena (siamo intorno al 1555) sembra si sia verificata l'esecuzione di quelli che rispondevano *tenca* (senza anafonesi), e non *tinca*, all'intimazione di nominare il pesce loro mostrato³.

Per quanto dubitiamo di entrambi gli episodi (il modello biblico è troppo vicino per non aver giocato un ruolo narrativo), essi sono ugualmente istruttivi di quanto la discriminazione su base linguistica possa agire nelle vicende umane.

2. Blasoni popolari e nomi etnici: quando l'origine è un'etichetta

La cattiva abitudine, non solo nostra, di attribuire difetti agli altri popoli ci ha portato in passato, senza alcun motivo oggi ricostruibile (le spiegazioni finora addotte sembrano un po' deboli), a dare del *tedesco* ai bevitori e del *lombardo* ai banchieri, e ci porta in tempi più recenti a dare del *portoghese* a chi entra senza pagare (per esempio allo stadio, al cinema, ecc.) o senza essere invitato (per esempio a una festa, a una cena, ecc.), dello *zingaro* a chi non ha fissa dimora o si mostra particolarmente trasandato nell'aspetto.

Anche l'origine di *crumiro*, come epiteto di chi non solidarizza con gli altri lavoratori, ha un collegamento con la diffidenza e l'ostilità verso l'altro. La parola nell'italiano indica all'inizio, con connotazione negativa, il lavoratore che accetta di lavorare al posto di un altro che sciopera, e oggi semplicemente il lavoratore che non aderisce allo sciopero. I *crumiri*, come non ricorda quasi più nessuno, sono, in senso letterale, gli appartenenti a una popolazione berbera che spesso alla fine dell'Ottocento era dedita ad atti di razzia. Il legame tra un non scioperante e un appartenente a una tribù berbera non è affatto immediato e chiaro: esso si può spiegare solo con l'abitudine, anch'essa politicamente scorretta, di attribuire un significato negativo a tutte le parole collegate a quelle popolazioni, come *beduino*, che in séguito all'influenza del francese aveva assunto un significato pesantemente ingiurioso. E infatti, come risulta dalle testimonianze dell'epoca (per esempio una relazione ministeriale del 1879), gli operai che non scioperavano erano in un primo momento chiamati *beduini*.

Con la diffusione delle notizie sulla "nuova" popolazione africana, cioè i *crumiri*,

² Steven Runciman, *The Sicilian Vespers*, Cambridge At The University Press, Cambridge 1958, p. 281.

³ Manlio Cortelazzo, *Curiosità linguistica nella cultura popolare*, Milella, Lecce 1984.

accadde che a questi si diedero le connotazioni negative che colpivano la prima (i beduini). Come risultato, oggi dei crumiri come popolo non parla più nessuno, mentre è rimasto solo il significato di 'non scioperante'⁴.

Verso le popolazioni del passato, che non si possono difendere, questo atteggiamento diventa quasi un sistema: pensiamo a *vandalo*, per esempio, o per fare un esempio meno noto ma più vicino geograficamente a noi, a *ùngaru* 'barbaro, incivile', letteralmente 'appartenente alla popolazione degli ungari', nei dialetti salentini⁵, che rientrava in paragoni fraseologici come *su ccomu ùngari* 'sono come ungari (barbari)'. E, per rimanere da queste parti, ma questa volta all'italiano, difficilmente dimenticabile è l'epiteto di *albanese* affibbiato dopo l'ondata di sbarchi in Puglia e nel Salento del 1991 a chi aveva un aspetto trasandato.

3. Imitare gli altri quando parlano

Sappiamo per esperienza che le commedie all'italiana, come osserva Fabio Rossi⁶,

sfruttano certi *chichés* linguistici (corrispondenza tra dialetto e mestiere, carattere o attore) destinati a grande fortuna, spesso ancora oggi (si pensi ai personaggi borghesi interpretati dai caratteristi milanesi Massimo Boldi o Jerry Calà, per esempio). Tali stereotipi sono in parte frutto del luogo comune e del pregiudizio, in parte mediati dal teatro della tradizione (dalla commedia cinquecentesca a quella goldoniana e all'opera buffa) e dalla Commedia dell'Arte: il sessuomane e il poliziotto hanno l'accento siciliano, l'ingenuo quello bergamasco, veneto o ciociaro, il cocciuto il sardo, l'arrivista senza scrupoli il milanese, la domestica il veneto o l'abruzzese, l'imbroglione il napoletano, la prostituta il bolognese. Buono per tutti gli usi filmici, anche decontestualizzato, è poi il romanesco più o meno ibridato.

Fin qui stiamo considerando toni scherzosi e assolutamente innocui; ma non è sempre stato così. Nel filone letterario cinquecentesco a cui faceva riferimento Rossi, quello della commedia con l'imitazione della parlata altrui (Firenze, Venezia, Bergamo, poi altre città dell'Italia centro-settentrionale), prende ad un certo punto sempre più peso l'imitazione delle parlate degli ebrei per scopi satirici o derisori. Quello che era un classico della commedia plurilingue italiana comincia a introdurre quindi fenomeni distorsivi. Pullulano i testi dei modenesi Orazio Vecchi, autore dell'*Amfiparnaso* (Venezia, 1597), e Giovan Battista degli Erri, poeta burlesco vissuto alla fine del sec. XVII, autore di una *Composizione sopra il terremoto tirato in Modona fatta in lingua del Paese* (che descrive gli avvenimenti legati al terremoto del 1671); del

⁴ Paolo Zolli, *Come nascono le parole italiane*, Rizzoli, Milano 1989, pp. 96-97.

⁵ Marcello Aprile, Vito Bergamo, *Vocabolario del dialetto romanzo di Calimera*, Argo, Lecce 2020, s.v.

⁶ Fabio Rossi, *Il linguaggio cinematografico*, Aracne, Roma 2006, p. 346.

veronese Andreini; del bolognese Giulio Cesare Croce; di numerosi testi letterari e commedie a Livorno, tra cui spiccano i sonetti del garibaldino antisemita Giovanni Guarducci, pubblicati postumi nel 1889. La città in cui il fenomeno esplose è senz'altro Roma, sia per la presenza di una comunità ebraica molto importante, la più antica fuori da Israele, sia per la posizione religiosa del tutto peculiare della città eterna. Ricordiamo la letteratura indiretta che compare in varie commedie e altre opere di Pianelli, Berneri, Peresio.

Riportiamo qui un esempio di imitazione della parlata degli ebrei tratta dall'*Amfiparnaso* di Orazio Vecchi⁷:

HEBREI Ahi Baruchai
Badanai Merdochai
An Biluchan
Ghet milotran
La Baruchabà.

In questo passo si concentrano parole confuse, ad imitazione della parlata degli ebrei di Modena, alcune delle quali riconducibili a forme reali (*Badanai, Baruchabà*), alcune ricostruibili ma storpiate (per esempio il nome di *Merdochai*, a chiaro scopo di diletteggiare), altre semplicemente imitative.

Un fenomeno ancora leggermente diverso sono le cosiddette pasquinate⁸, a volte composte anch'esse per diletteggiare gli ebrei; e anche in queste, come nelle commedie, spesso sono assorbite forme della parlata giudaica. Riportiamo, per dare un'idea del fenomeno, una pasquinata del 1798, scritta in endecasillabi in forma di sonetto durante un periodo storico agitato dalle vicende politiche della città (la Guardia francese aveva difeso con efficacia il Ghetto da manifestazioni violente dei trasteverini e gli ebrei si erano attirati l'accusa di essere filofrancesi)⁹:

Voi il castigo cercate, o *Iehudim* (giudei)
Mentre mandaste a noi mille *maccod* (imprecazioni)
E giuravate sulla *Panganfod* (scialle di preghiera)
Alla presenza degli *Angarhelim* (cristiani)

Se non starete zitti, o *Camorim* (somari)
Io vi giuro non già sul *Terafod* (?)¹⁰

⁷ Attraverso Umberto Fortis, Paolo Zolli, *La parlata giudeo-veneziana*, Beniamino Carucci, Assisi/Roma 1979, p. 15.

⁸ S. Foa, *Pasquino e gli ebrei*, in «Il Vessillo Israelitico», LVIII (1910), pp. 441-445 (sulle pasquinate antiebraiche).

⁹ Lo si riproduce da Foa, *Pasquino*, id., con qualche modifica nella traduzione delle parole ebraiche.

¹⁰ Probabilmente si tratta di una parola qui senza senso ma reale, riconducibile al femminile plurale dell'ebraico *terefa* (טרפה) 'animale commestibile ucciso da una fiera'; i suoi riflessi nelle parlate giudeo-italiane prendono generalmente il significato di 'impuro'.

Ma su di dieci miei santi *Mizvod* (precetti)
Che vi sfrango coi calci li *bezim*. (testicoli)

Di dentro Roma ognun faccia *masciud* (partenza)
Prima d'un'ora verso *gazzagà* (casa)
Se non vo' aver dal boia lo *malcud* (frusta)

Direte al Rabì, a Fiani, e a *Benezdrà* (nomi di capi di comunità)
Che aggiunga un altro titolo al *Talmud*
Per memoria di questa gran *macchà* (disgrazia).

4. Gente con due lingue

Veniamo infine al Salento, dove è stata la norma, e non un'eccezione, la coesistenza tra gruppi religiosi (i cristiani cattolici di rito occidentale, quelli di rito greco – i cui sacerdoti, peraltro, si sposavano – e fino al termine del Quattrocento gli ebrei, con occasionali presenze di turchi e, a giudicare dai cognomi del Salento attuale come *Morabito* o *Bray*, anche di arabi) e linguistici (“latini” di lingua romanza e greci, poi nei secoli diventati grichi¹¹).

Coesistenza non vuol dire affatto tolleranza e amore incondizionato: dovremmo fare uno sforzo di rilettura *a posteriori* per vedere in questo modo irenico, con gli occhiali rosa, la storia della Terra d'Otranto. Ma, ed è un dato di fatto, in questi luoghi vissero per secoli più comunità, più lingue, più alfabeti (tre: ebraico, greco, latino, in ordine di “apparizione”), più religioni e confessioni. Una realtà sociale molto complessa, sia pure nelle ovvie tensioni tra e all'interno dei gruppi che ne facevano parte.

Vediamo ora qualche documento delle tensioni multietniche. La prima è puramente letteraria e religiosa, dal momento che quando fu scritta ormai era stata compiuta la pulizia etnica *ante litteram* delle comunità ebraiche del Salento e anche le scorrerie dei turchi non dovevano essere più un grosso problema. Ecco il rifiuto dei musulmani (*turchi*), messi insieme con gli ebrei in un passo del canto della passione di Cristo concepito in grico e cantato ancora oggi, che ripete gli stereotipi del racconto anti giudaico:

Isi sciddhi ce turchi ebrei,
pìan ghiurèonta ton Messia
ce o Giuda cànni sia ti clei

¹¹ Non è certo questa la sede per affrontare la questione del momento di trapasso tra il greco e il grico, ma esso deve essersi verificato tra il XVII e il XVIII secolo, quando la grecità del Salento aveva già perso la scrittura e gli abitanti dei paesi grecofoni in gran parte erano diventati analfabeti o scriventi nelle varietà dominanti, l'italiano e il latino, e quando il rito greco tramontò dovunque, anche se in tempi diversi nei singoli paesi.

ce mas to dulefse sa mia spia.

Quei cani, quei Turchi Ebrei,
andavano in cerca del Messia,
e Giuda fingendo di piangere
ce lo vendette come una spia¹².

Più interessante, all'interno di una convivenza mai facile tra le comunità bilingui dei paesi greci e quelle più monolitiche dei paesi latini, il quadro dei rapporti interculturali tra greci e latini in Terra d'Otranto; le due lingue, al di là di chi le parla, vivono per millenni in simbiosi e in comunità profonda, dalla pronuncia delle vocali alla morfologia, fino alla sintassi e a migliaia di elementi lessicali, anche se i loro parlanti non di rado si mostrano litigiosi.

Tra Calimera e Melendugno le tensioni di campanile sembrano quelle di due paesi qualsiasi in Italia, non diverse da quelle, per dire, tra Caserta e Pagani, in provincia di Salerno, che alimentano le cronache dei giorni in cui scriviamo questa nota¹³. Il fatto che le rende, o le ha rese, in altri tempi, particolari risiede proprio nel fattore linguistico, e si concentra nel modo di dire *gente cu ddoi lingue*, gente con due lingue, con cui i latini appellavano i grichi (molti aggiungevano *gente cu ddoi facce*, gente con due facce). Non abbiamo mai trovato, per descrivere la situazione tra le due comunità negli anni Cinquanta, e probabilmente anche prima, di meglio che uno splendido racconto della scrittrice Rina Durante, *Le nostre parti*, da cui ci permettiamo, per concludere, questa lunga citazione:

Quando ero bambina mia nonna mi diceva: — Guardati dai calimeresi che sono gente con due lingue.

Mia nonna aveva una bottega di vino dove a stento riusciva a stare lei, coi suoi barilotti, misurini, il piatto di terracotta coi bicchieri capovolti. Ogni tanto entrava un gruppetto rumoroso di uomini bruni, dagli occhi brillanti e le labbra scure. Riempivano la bottega di clamori e di suoni e di un acre odore di fumo. Mia nonna mesceva in silenzio, torva, e sembrava che avesse una gran fretta di congedarli. Invece quelli si scolavano il vino lentamente, lanciando intorno sguardi carichi di pungente curiosità, indulgiando colle labbra sull'orlo del bicchiere, e ogni tanto uno s'interrompeva per dire qualcosa in una lingua sconosciuta. Mia nonna si rizzava tutta, arricciava il naso, stringeva le labbra, fiutava l'aria come una lepre. Poi quegli uomini si passavano le braccia intorno alle spalle, formavano un cerchio e si mettevano a cantare. In che lingua cantavano? Non era melendugnese, non era italiano. Finito di cantare, lasciavano i soldi sul tavolo e uscivano, montavano su un carro altissimo e, nel ripartire, si

¹² Originale e traduzione da Luigi Orlando (a cura di), *Tesori da salvare. Canti, riti e tradizioni della Pasqua nella Grecia Salentina*, Panico, Galatina 2002, p. 24.

¹³ <https://www.gazzetta.it/Calcio/altri-campionati/24-01-2023/arrestati-9-ultra-disordini-primapaganese-casertana-4502110263665.shtml>, consultato il 30.01.2023.

rimettevano a cantare.

Mia nonna con un gesto solo passava il mantile sul tavolo e raccoglieva i soldi, dicendo: — Guardati dai calimeresi che sono gente con due lingue.

— Oh, perché mai nonna, con due lingue? — chiedevo io sgomenta, perché pensavo che avessero due lingue in bocca. E mia nonna spiegava: — Una lingua è latina, l'altra è greca. Ometteva l'italiana che per mia nonna non esisteva, altrimenti avrebbe detto che le lingue dei calimeresi erano tre.

— Con due lingue — riprendeva mia nonna — e senza terra.

— Senza terra? — chiedevo — Non hanno terra dove poggiare?

— No.

— Neanche dove seppellire i morti?

— Neanche — rispondeva mia nonna, e mi lasciava andare a letto così, con quelle immagini in testa, per quella spensieratezza crudele e un po' balorda che hanno certe volte i vecchi.

Ma io non riuscivo ad addormentarmi: il pensiero dei calimeresi con due lingue e sospesi, simili a uccellacci che volteggiano su un campo, senza riuscire mai a posarsi a terra, mi toglieva il sonno. La mattina mi svegliavo e dicevo:

— O nonna perché i calimeresi hanno due lingue?

— Zitta e lavati — rispondeva mia nonna — e non mi chiedere più dei craunari.

— Perché, nonna, craunari?

— Perché non hanno terra. E ora basta e alzati.

— Perché — insistevo io timidamente — non gli diamo un po' della nostra terra?

Mia nonna mi guardava, poi di colpo rideva stridula.

— Perché hanno due lingue — diceva, e si rimetteva a travasare il vino nei boccali verdi¹⁴.

Lo stigma sociale da cui venivano colpiti i parlanti in grico era pesante e si accompagnò, in alcune fasi, con la violenza nazionalista e la dialettofobica del fascismo, in virtù della quale venivano, per esempio, puniti anche con le percosse e altre pene corporali i bambini che usavano la loro madrelingua a scuola; si tratta, assieme a svariati altri motivi (mancanza di una vera lingua tetto comparabile con il tedesco dei sudtirolesi, debolezza comunicativa, limitatezza nell'uso e nei registri, mancanza di una tradizione scritta, ecc.), di uno dei fattori più importanti nel ridurre la vita della lingua greca del Salento a numeri residuali e, in definitiva, nel ridurre Calimera e gli altri centri ellenofoni a paesi "come tutti gli altri", nel bene e, temiamo, soprattutto nel male.

¹⁴ Riedizione del testo a cura di Cinzia Perrone nel quadro della terza edizione di Giannino Aprile, *Calimera e i suoi traudia*, Kurumuny, Calimera, in corso di stampa.

I pregiudizi: un errore solo umano? Come i pregiudizi accomunano umani e algoritmi

Fiorella Battaglia

1. Gli atteggiamenti pregiudiziali sono molto diffusi tra i gruppi umani, con rilevanti conseguenze in termini di discriminazioni e di ingiustizia¹. Il successo delle *Giornate di studio sul razzismo* organizzate dall'Università del Salento e arrivate alla loro quarta edizione testimonia dell'impegno della comunità accademica nel combattere un fenomeno che erode i fondamenti della convivenza e della democrazia². Da quando aziende e governi hanno iniziato a rivolgersi sempre più spesso agli algoritmi di apprendimento automatico per prendere decisioni cruciali, come ad esempio riguardo a chi assumere, o a chi elargire un'assicurazione o un mutuo o a chi deve ricevere benefici governativi e perfino a quale detenuto concedere la libertà vigilata casi di *bias* e di diffusione di pregiudizi mediati da sistemi autonomi sono diventati all'ordine del giorno. Conseguentemente si è aperto un dibattito su diversi fronti. Si indaga non solo sul valore epistemico di tali decisioni ma anche sui profili di ineguaglianza che questi nuovi strumenti pongono in essere, approfondiscono e in alcuni casi creano *ex novo*. In particolare ha anche ricevuto nuovo impulso la ricerca sul carattere stesso dei pregiudizi con domande su se possiamo tracciare dei confini tra ineguaglianze sorte e alimentate in contesti umani, ibridi o solo macchinici.

Questo articolo esamina le preoccupazioni concernenti la diffusione di pregiudizi veicolati dai sistemi di decisione automatizzati, presenta poi i risultati di uno studio del MIT di Boston e dell'Università di Cardiff che ha indagato come sorgono i pregiudizi nella dinamica della comunicazione e tracciato i confini tra errori umani ed errori compiuti dalle macchine. Questo studio ha mostrato una genesi diversa degli errori specifici dei sistemi e degli errori che ripetono quelli compiuti dagli esseri umani.

A partire da alcuni spunti di riflessione sulla natura e sulle dinamiche dei pregiudizi, sosterrò che l'apprendimento automatico del comportamento morale è minacciato (a) dall'essere soggetto a errori, perpetuazione dei pregiudizi e creazione di nuovi pregiudizi; (b) dall'insistenza su un paradigma di apprendimento opaco e

¹ M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the ethics of knowing*, Oxford University Press, 2007. Vedi anche D. L. Smith, *Making Monsters. The Uncanny Power of Dehumanization*, Harvard University Press, 2021.

² T. Christiano, *Democracy*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2016, <http://plato.stanford.edu/entries/democracy/>, consultato il 30.01.2023. Vedi anche N. Urbinati, *Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione e verità*, Università Bocconi editore, 2014.

dall'assenza di un sistema di spiegazione; e che (c) una tale comprensione normativa del comportamento e delle pratiche morali esclude i sistemi di apprendimento automatico dal poter essere considerati modelli appropriati di esempio morale e richiede che il processo di apprendimento sia prodotto da sistemi socio-tecnici costituiti sia da esseri umani sia da artefatti. Concluderò con alcune lezioni apprese che evidenziano quali sono le esigenze epistemiche e morali necessarie sia per lo sviluppo di tecnologie degne di configurare dei fidi maestri sostituiti sia per i dibattiti pubblici su tali sistemi. La conclusione è che vengono richiesti doveri epistemiche e morali a tutti gli attori coinvolti siano essi macchinici o umani.

2. Si potrebbe pensare che il pregiudizio sia un fenomeno legato al modo di pensare e di agire degli esseri umani, che richiede alti livelli di cognizione umana per formare un'opinione o uno stereotipo su una particolare persona o gruppo. Recentemente questa convinzione è stata messa in discussione³. A parziale spiegazione si deve considerare che il modo di rappresentare il senso comune è ancora molto deficitario e conduce a risultati che ai nostri occhi appaiono paradossali⁴. In particolare, a dispetto dei differenti tentativi intrapresi per fornire una teoria generale del comportamento morale, si deve ammettere che la morale non è né utilitaristica, né deontologica, ma coinvolge principi deontologici e varie euristiche⁵. Inoltre, le regole e i principi morali sono spesso vaghi e dipendenti dall'ambiente e possono essere in conflitto tra loro⁶. Lo studio citato di Whitaker, Colombo e Rand si è focalizzato sulla genesi dei pregiudizi. Esso ha messo in luce come i robot siano, proprio come gli umani, vittime dei pregiudizi.

Occorre tenere presente che l'approccio basato sul training sui big data è una soluzione adottata per superare i problemi connessi all'assenza di un modello teorico che non fosse controverso. Un approccio in termini di allenamento prevede l'applicazione di tecniche come l'apprendimento automatico per "educare" e "formare" un sistema di intelligenza artificiale a riconoscere le situazioni difficili e a risolvere i conflitti. Questo approccio si ispira a quanto avviene nella vita reale quando gli esseri umani più giovani e inesperti vengono presi in carico dagli adulti che li formano ed educano a diventare attori e attrici morali anche facendo

³ R. M. Whitaker, G. B. Colombo, D. G. Rand, *Indirect Reciprocity and the Evolution of Prejudicial Groups*, in «Sci Rep», 2018, vol. 8, n. 13247.

⁴ W. Wallach, C. Allen, *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*, Oxford University Press, 2008.

⁵ D. Kahneman, S. Frederick, *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*, Cambridge University Press, 2002.

⁶ Il tentativo più convincente di dare una rappresentazione unitaria della morale nonostante le diverse sfide all'interno della filosofia morale è fornito da John Doris. Vedi J. M. Doris, *Character Trouble: Undisciplined Essays on Moral Agency and Personality*. Oxford University Press 2022; J. M. Doris, *Talking to Our Selves: Reflection, Ignorance, and Agency*, Oxford University Press, 2015.

riferimento al valore educativo dell'esempio. Due progressi nel campo dell'informatica hanno reso possibile questo passaggio e lo sviluppo di quest'approccio: la disponibilità di una grande quantità di dati (*Big Data*) e l'aumentata potenza di calcolo. Lo schema anche nel caso del comportamento morale non è quindi diverso da quello applicato con successo in altri campi⁷. Concepito in questo modo l'apprendimento di un comportamento morale da parte del sistema è molto simile al modo in cui un sistema di apprendimento bayesiano può essere addestrato a riconoscere cellule tumorali o altri modelli salienti nelle immagini mediche. Le tecniche di apprendimento profondo basate sulle reti neurali riescono a identificare cellule tumorali e loro mutazioni con velocità ed efficienza molto superiori a quelle di un operatore umano, permettendo precisione della diagnosi e accelerazione della ricerca⁸.

Allenare i sistemi automatici in rete allora non solo riceve forza dal successo dimostrato in altri campi, ma promette anche di superare i limiti dettati dal fatto che non abbiamo una teoria morale da poter formalizzare. Un database di dimensioni sufficientemente grande di situazioni esemplificative di problemi decisionali morali illustrativi potrebbe costituire l'unica condizione necessaria da soddisfare. Questi i punti di forza di quest'approccio. I punti di debolezza sono purtroppo di due tipi entrambi abbastanza preoccupanti. Innanzitutto i sistemi imparano anche gli errori⁹ e sono soggetti a ripeterli senza essere in grado di fornire spiegazioni rispetto alle ragioni che li hanno spinti ad agire così¹⁰.

I sistemi automatici che vengono addestrati in rete e sui social media non possono fare a meno di apprendere comportamenti discriminatori. E perciò nella fase di *training* il sistema prende esempi da dati forniti che sono affetti da distorsioni, errori e mancanza di risorse interpretative per comprendere le ingiustizie compiute ai danni di altri individui o gruppi. Questa è infatti la qualità dei dati che gli umani mettono a disposizione. Lo stesso esperimento ha anche dimostrato che le intelligenze artificiali possono acquisire sia i "bias" dei programmatori sia anche svilupparne in autonomia, con i *chatbot* che imparano/disimparano l'uno dall'altro. Secondo il team di scienziati "gruppi di macchine autonome possono manifestare pregiudizi semplicemente identificando, copiando e imparando questo

⁷ M. Fisher, C. List, M Slavkovik, A. Winfield, *Engineering Moral Agents - from Human Morality to Artificial Morality*, in «Dagstuhl Seminar», 2016, n. 16222, DOI: [10.4230/DagRep.6.5.114](https://doi.org/10.4230/DagRep.6.5.114).

⁸ Vedi per esempio, N. C. F. Codella, D. Gutman, M. E. Celebi, B. Helba, M. A. Marchetti, S. W. Dusza, A. Kalloo, K. Liopyris, N. Mishra, H. Kittler, A. Halpern, *Skin lesion analysis toward melanoma detection: a challenge at the 2017 International Symposium on Biomedical Imaging (ISBI), hosted by the International Skin Imaging Collaboration (ISIC)*, arXiv, 1710.05006v3.

⁹ C. O'Neil, *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*, Largo, ML: Crown, 2016.

¹⁰ T. Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, Oxford University Press, 2014. Sul tema dell'explainable AI, si veda il progetto ERC di Fosca Giannotti <https://xai-project.eu/>, consultato il 30.01.2023.

atteggiamento da un'altra macchina"¹¹. Le applicazioni matematiche per elaborare gli insiemi di dati si basano su scelte fatte da esseri umani fallibili. Questi database contengono ogni tipo di decisioni e mentre alcune decisioni sono state motivate senza dubbio dalle migliori intenzioni altre invece no. Il problema insorge, perché molti di questi modelli hanno codificato pregiudizi umani e incomprensioni nei sistemi software che sempre più gestiscono le nostre vite.

I *bias* cognitivi sono costrutti fondati, al di fuori del giudizio critico, su percezioni errate o deformate, su pregiudizi e ideologie; utilizzati spesso per prendere decisioni in fretta e senza fatica¹². Lo psicologo israeliano Kahneman ha lavorato a lungo a una teoria che gettasse luce sulla natura e sul ruolo dell'euristica¹³. Assieme ad altri ricercatori ha teorizzato il modo di funzionare dell'euristica cognitiva. Pare che l'euristica operi per mezzo di un sistema chiamato sostituzione dell'attributo, che avviene senza consapevolezza. Secondo questa teoria, un giudizio complesso da un punto di vista inferenziale può essere sostituito da un'euristica che è un concetto affine a quello precedente, ma formulato più semplicemente. Le euristiche sono, dunque, delle scorciatoie mentali che portano a conclusioni veloci con il minimo sforzo cognitivo. Sulla base di questo resoconto generale possiamo inquadrare concettualmente cosa sono i bias: essi sono particolari euristiche usate per esprimere dei giudizi, solo che alla lunga diventano pregiudizi, su cose mai viste o di cui non si è mai avuto esperienza. Rispetto al contenuto, possiamo dire che in generale quando i giudizi sono veri allora le euristiche funzionano come una scorciatoia mentale e permettono di avere un accesso rapido a informazioni immagazzinate in memoria. In sintesi, se le euristiche rimangono fedeli alle richieste di verità allora si dimostrano essere delle scorciatoie comode e rapide estrapolate dalla realtà che portano a veloci conclusioni. Diverso è il discorso per i bias cognitivi. Questi sono euristiche inefficaci, perché non rispettano i criteri di verità, ma configurano piuttosto pregiudizi astratti che non provengono da dati di realtà, ma si recepiscono a priori senza esercitare nessun tipo di giudizio critico.

Ciò di cui sarebbero capaci gli algoritmi informatici sono delle euristiche inefficaci. In termini non solo cognitivi ma più moralmente connotati essi si sono dimostrati dei fedeli ripetitori di pregiudizi come il razzismo e il sessismo sulla base dell'apprendimento di dati pubblici e di altri dati generati dalle comunicazioni umane. L'apporto di conoscenza di questo nuovo lavoro mostra la possibilità che l'intelligenza artificiale evolva in modo indipendente producendo nuovi gruppi di pregiudizi. Ci sono già state delle evidenze drammatiche di questa evoluzione. Per esempio, nel 2016 *Microsoft* ha dovuto togliere dalla rete il suo chatbot (software per

¹¹ R. M. Whitaker, G. B. Colombo, D. G. Rand, *Indirect Reciprocity and the Evolution of Prejudicial Groups*, in «Sci Rep», 2018, vol. 8, n. 13247.

¹² D. Kahneman, Amos Tversky, Paul Slovic, *Judgment under Uncertainty. Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, 1982.

¹³ D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, Mondadori, 2019.

simulare una conversazione intelligente come Siri o Cortana) perché si era rivelato un ripetitore dei commenti razzisti, sessisti e xenofobi che si trovano in rete¹⁴. Il robot Tay (*Thinking about you*) dotato di intelligenza artificiale lanciato su Twitter e altre piattaforme social avrebbe dovuto avviare e sostenere conversazioni con i giovani americani dai 18 ai 24 anni. Ma l'esperimento, che aveva come obiettivo attirare un maggior numero di ragazzi all'universo Microsoft, è fallito. Tay doveva imparare ripetendo e poi rispondere con le sue frasi, cercando di simulare una conversazione normale. L'esordio su Twitter prometteva bene ma è durato meno di 24 ore. L'esperimento oltre ai limiti tecnologici ha anche avuto il merito di mettere in luce i limiti umani e di dare nuovo impulso alle ricerche su ingiustizia e lotta alle ineguaglianze.

Il merito dei ricercatori di informatica e psicologia dell'Università di Cardiff e del MIT è stato quello di dimostrare come gruppi di macchine autonome possono mostrare pregiudizi semplicemente riconoscendo, copiando e imparando gli uni dagli altri questo comportamento, senza la necessità dell'intervento umano. Altri studi avevano già dimostrato che i sistemi autonomi possono apprendere pregiudizi come il razzismo e il sessismo sulla base di dati generati dalla comunicazione umana, questo nuovo lavoro mostra la possibilità di un'evoluzione dei pregiudizi indipendentemente dal contributo umano. I risultati sono stati pubblicati sulla rivista *Scientific Reports*. La metodologia fa ricorso a simulazioni al computer che mostrano come individui o agenti virtuali con pregiudizi simili possano creare un gruppo che esibisce un'interazione interna tendente a escludere individui appartenenti ad altri gruppi. Uno degli autori della simulazione, il professor Roger Whitaker dell'*Institute of Crime and Security Research* e della *School of Computer Science and Informatics* dell'Università di Cardiff, ha dichiarato: "Eseguendo queste simulazioni migliaia e migliaia di volte, iniziamo a capire come si sviluppa il pregiudizio e quali condizioni lo incoraggiano o lo ostacolano"¹⁵. I risultati hanno anche fornito delle informazioni rispetto alle dinamiche che informano le scelte dei singoli bots. In generale i comportamenti che ottimizzano gli interessi individuali sono quelli preferiti. Un'implicazione importante è che queste scelte non richiedono necessariamente abilità cognitive avanzate. "È ipotizzabile che macchine autonome con la capacità di identificarsi con discriminazione e di copiare gli altri possano in futuro essere suscettibili di fenomeni di pregiudizio che osserviamo nella popolazione umana", ha specificato il professor Whitaker.

Molti degli sviluppi dell'intelligenza artificiale a cui stiamo assistendo

¹⁴ H. Reese, *Why Microsoft's 'Tay' AI bot went wrong*, in «Tech Republic», 24 marzo 2016, <https://www.techrepublic.com/article/why-microsofts-tay-ai-bot-went-wrong/>, consultato 18.12.2022.

¹⁵ Simone Cosimi, *Ai, i bot sviluppano pregiudizi anche da soli*, Repubblica tecnologia, https://www.repubblica.it/tecnologia/2018/09/07/news/ai_i_bot_sviluppano_pregiudizi_anche_da_soli-205819609/, consultato 18.12.2022.

riguardano l'autonomia e l'autocontrollo, il che significa che il comportamento dei dispositivi è influenzato anche dal comportamento degli altri che li circondano. Il nostro studio fornisce una visione teorica della situazione in cui gli agenti simulati chiedono periodicamente agli altri un qualche tipo di risorsa.

Dallo studio è emersa un'altra conclusione interessante: all'interno di una popolazione in cui ci sono sottopopolazioni più diverse, è più difficile sviluppare pregiudizi.

Con un numero maggiore di sottopopolazioni, le alleanze di gruppi che non hanno pregiudizi possono lavorare insieme senza essere sfruttate. Questo riduce anche il loro status di minoranza, riducendo la vulnerabilità allo sviluppo di pregiudizi. Tuttavia, ciò richiede anche una maggiore disponibilità degli attori a interagire al di fuori del proprio gruppo

ha spiegato il professor Whitaker. Questa conclusione assieme alla constatazione che per sviluppare pregiudizi non occorre avere delle capacità cognitive molto evolute in quanto anche delle semplici intelligenze artificiali ne sono capaci sono foriere di indicazioni per le buone pratiche da implementare anche nel mondo *offline*.

3. Il secondo problema che pesa su questi sistemi di apprendimento automatico riguarda i requisiti epistemici della conoscenza che producono. Questi modelli matematici sono opachi, il loro funzionamento è invisibile a tutti¹⁶. I loro verdetti, anche quando sono sbagliati o dannosi, non possono essere contestati o impugnati. Essi tendono a punire i poveri e gli oppressi della nostra società, rendendo i ricchi più ricchi e i poveri più poveri. E inoltre assomigliano sempre più a modelli di scienza e di razionalità che non sono sopravvissuti. Judea Pearl trova una somiglianza tra i sistemi opachi degli algoritmi attuali e i sistemi di predizione dei sacerdoti babilonesi¹⁷. L'esperimento del MIT di Boston e dell'Università di Cardiff ha tracciato i confini tra errori umani ed errori compiuti dalle macchine. Tali errori sono in parte specifici dei sistemi e in parte ripetono quelli compiuti dagli esseri umani. In generale, infatti, il modo di rappresentare il senso comune è ancora molto deficitario e conduce a risultati, che ai nostri occhi appaiono paradossali. Inoltre uno studio recente ha messo in luce come i robot siano, in questo caso proprio come gli umani, vittime dei pregiudizi. I sistemi che completano la loro educazione in rete e

¹⁶ Sul tema dell'opacità epistemica, si veda P. W. Humphreys, *Extending ourselves: Computational science, empiricism, and scientific method*. Oxford University Press, 2004 e J. M. Durán, N. Formanek, *Grounds for Trust: Essential Epistemic Opacity and Computational Reliabilism*. in «Minds & Machines», 2018, vol. 28, pp. 645–666, <https://doi.org/10.1007/s11023-018-9481-6>, consultato il 30.01.2023.

¹⁷ J. Pearl, *The limitations of opaque learning machines*, in J. Brockman (a cura di), *Possible minds. 25 ways of looking at AI*, Penguin Press, 2019.

sui social media non possono fare a meno di apprendere comportamenti discriminatori. E perciò nella fase di *training* il sistema prende esempi da dati forniti dagli umani che sono distorti. Lo stesso esperimento ha anche dimostrato che le intelligenze artificiali possono acquisire sia i *bias* dei programmatori sia anche svilupparne in autonomia, con i chatbot che imparano/disimparano l'uno dall'altro. Secondo il team di scienziati "gruppi di macchine autonome possono manifestare pregiudizi semplicemente identificando, copiando e imparando questo atteggiamento da un'altra macchina". Vi è la necessità di un'integrazione di nuove scoperte nelle pratiche umane di comunicazione senza restringere l'attenzione a tal punto che l'*explanandum* iniziale - la nostra autocomprensione umana - si perda di vista. Cinque domande ci possono aiutare a criticare l'implementazione della moralità artificiale.

1. Le credenze morali sostanziali e il loro rapporto con la sensibilità morale umana richiedono di essere studiate per sé stesse o la teoria morale è secondaria rispetto ad altre teorie filosofiche?
2. Qual è il ruolo costitutivo del dare e dell'assumere ragioni per l'interazione, la comunicazione e l'agente morale umano in generale?
3. In che senso l'articolazione di una prospettiva in seconda persona è fondamentale per un'interpretazione di ciò che significa essere un agente morale umano? E cosa implica per una prospettiva non naturalistica dell'*agency*?
4. In particolare, quali sono le sfide per le letture riduzionistiche delle strutture morali?
5. Come si possono superare le carenze dell'attuale filosofia della mente riduzionista per raggiungere un'interpretazione più completa dell'agente morale nel quadro delle nuove direzioni della filosofia della mente?

Un'ulteriore riflessione procede dal campo della metaetica. Prendendo spunto dai recenti successi dell'IA, è stata sostenuta una nuova articolazione del fisicalismo morale. Mentre il naturalismo morale, cioè la tesi secondo la quale esistono fatti e proprietà morali oggettivi e che questi fatti e proprietà morali sono naturali, gioca un ruolo fondamentale nel dibattito sul fisicalismo, cioè la tesi secondo la quale tutti i fatti sono fatti fisici, solo di recente e in seguito al successo delle indagini neuroscientifiche, solo di recente, e in seguito al successo dei sistemi di IA, nuovi argomenti sono entrati nel dibattito per sostenere la tesi del naturalismo morale e del fisicalismo.

Questo punto di vista non sarebbe influenzato dalle obiezioni consuete al fisicalismo. Pertanto, questo punto di vista deve essere affrontato in modo specifico. Le conseguenze sono molteplici, sia di natura pratica sia teorica. Esse vanno dalla possibilità sostanziale di implementare un codice morale nelle macchine che le renda in grado di decidere, nel peggiore dei casi, sulla vita e sulla morte, fino alla critica delle argomentazioni filosofiche generali. In quest'ottica, ciò di cui abbiamo bisogno per la costruzione di macchine autonome che potrebbero chiarire e, in ultima analisi, risolvere i problemi morali diventa un problema della macchina. I fautori di questa prospettiva non forniscono nessuna giustificazione per l'opinione che la filosofia morale non possa affrontarlo. Al contrario, argomentano facendo ricorso a delle preferenze: "ai filosofi piace pensare in termini di astrazione". Invece "agli ingegneri piace pensare in termini di progetti costruibili": solo questi ultimi sarebbero in grado di rivoluzionare lo studio filosofico della mente¹⁸. I sostenitori delle macchine morali intendono il loro programma come un'iniziativa di liberazione per emancipare l'innovazione tecnologica dall'essere vincolata da un presunto punto di vista prescrittivo.

Solo con l'avvento delle macchine, secondo i sostenitori di questa visione, sarebbero state poste le condizioni per rispondere in modo efficace alla questione di come si deve configurare un agente morale. Chiamiamo questa una nuova posizione del naturalismo morale in relazione alla macchina, che può essere denominata "visione della macchina morale". È necessario discutere questa nuova forma di naturalismo e metterne in dubbio il successo. Tale critica è necessaria perché ritengo che proprio come è avvenuto per le forme di riduzionismo nelle neuroscienze, anche per questa visione non sia possibile ottenere alcun progresso nella comprensione delle funzioni mentali superiori e in particolare di quelle morali. È infatti noto che la definizione dei fenomeni da studiare con metodi empirici non viene esplicitata allo stesso livello e con lo stesso linguaggio usato nelle scienze empiriche. Quindi, se il fenomeno da indagare non viene individuato a partire da un'indagine che attinga alla descrizione dei sistemi complessi in cui questi fenomeni sono coinvolti, è molto difficile che tali indagini siano all'altezza di ciò che si vuole spiegare. In questi casi allora non è possibile ottenere alcun progresso della conoscenza.

Questa stessa critica vale non solo per le indagini neuroscientifiche, ma anche per la costruzione e l'implementazione di sistemi mentali per quelle che sono state felicemente definite scienze artificiali¹⁹. In altre parole, esiste una sorta di simmetria tra lo studio in vivo del cervello e l'implementazione *in silico* delle sue funzioni. Questa simmetria implica un'interpretazione fisicalista delle strutture morali.

¹⁸ W. Wallach, C. Allen, *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*, Oxford University Press, 2008, p. 59.

¹⁹ V. Schiaffonati, *Explorative Experiments and Digital Humanism: Adding an Epistemic Dimension to the Ethical Debate*, in «Werthner», H., Prem, E., Lee, E.A., Ghezzi, C. (a cura di) *Perspectives on Digital Humanism*. Springer, Cham, https://doi.org/10.1007/978-3-030-86144-5_11, consultato il 30.01.2023.

Rivendicare una visione delle macchine morali significa rivendicare una prospettiva naturalistica e fisicalista. Ciò che questa posizione non prende in considerazione è il fatto che le strutture morali e i loro legami con la sensibilità umana godono di un'indipendenza epistemologica. Solo le prospettive che soddisfano questo vincolo e non si discostano dal terreno per cui sono stati sviluppate sono in grado di sviluppare strutture morali e rendere conto della loro normatività²⁰. In questo senso, alcuni autori hanno formulato una versione in termini di fondazionalismo delle ragioni²¹. Con questo approccio hanno voluto sia sostenere l'indipendenza della pratica consolidata di dare e prendere ragioni, che è costitutiva per l'interazione, la comunicazione e la capacità di agire umana in generale, risolvendo al contempo la questione dell'epistemologia morale. Al contrario, i tentativi che si ispirano alle macchine morali sono per loro natura interessati a norme codificate e regole morali, a prescindere dal fatto che la loro normatività sia compresa analizzando la comunicazione e le pratiche comunicative.

4. Gli atteggiamenti pregiudiziali sono molto diffusi tra i gruppi umani, con conseguenze significative²². Le azioni alla luce dei pregiudizi si traducono in discriminazione e possono contribuire alla divisione della società e a comportamenti ostili. Nell'esperimento disegnato dai ricercatori del MIT e dell'Università di Cardiff sono definite nuove classi di gruppi, come per esempio, il gruppo pregiudiziale, la cui appartenenza si basa su un comune atteggiamento pregiudiziale nei confronti dei gruppi esterni. Si ipotizza che il pregiudizio agisca come un'etichetta fenotipica, consentendo ai gruppi di formarsi e identificarsi su questa base. Utilizzando una simulazione computazionale, è stata studiata l'evoluzione dei gruppi pregiudiziali, in cui i componenti interagiscono attraverso una reciprocità indiretta. È stato anche possibile osservare come si evolvono la cooperazione e il pregiudizio quando la cooperazione è diretta verso l'interno del gruppo. È stata anche considerata la coevoluzione di queste variabili quando invece l'interazione è con l'esterno del gruppo emulando il possibile pluralismo di una società. La diversità è influenzata da tre fattori, ovvero l'interazione fuori gruppo, l'apprendimento fuori gruppo e il numero di sottopopolazioni. Inoltre, le popolazioni con una maggiore interazione all'interno del gruppo promuovono sia la cooperazione che il pregiudizio, mentre l'apprendimento esercitato sia all'interno che all'esterno promuove la cooperazione e riduce il pregiudizio. I risultati dimostrano inoltre che il pregiudizio non dipende dalla sofisticata cognizione umana e si manifesta facilmente in agenti semplici con intelligenza limitata, con potenziali implicazioni per i futuri sistemi autonomi e

²⁰ H. Putnam, *Words and Life*, Harvard University Press, 1995.

²¹ T. Scanlon, *Being Realistic about Reasons*, Oxford University Press, 2014.

²² S. Tiribelli, B. Giovanola, *Weapons of moral construction? On the value of fairness in algorithmic decision-making*, in «Ethics and Information Technology», 2022, vol. 24, fasc. 1.

l'interazione umano-macchinica. Da questi chiarimenti sui meccanismi cognitivi alla base dei pregiudizi possiamo ricavare delle indicazioni in grado di informare non solo l'interazione umano-macchinica ma anche quella tra umani per evitare che le macchine diventino troppo simili a noi nei nostri aspetti più esecrabili e noi veniamo trattati alla stregua delle macchine²³.

²³ D. L. Smith, *On Inhumanity Dehumanization and How to Resist It*, Oxford University Press, 2020 e D. L. Smith, *Less Than Human: Why We Demean, Enslave, and Exterminate Others*, St. Martin Press, 2012.

Stereotipi razzisti e barbarismo africano: gli imperi coloniali e la linea del colore (secc. XV-XVII)

Fausto Ermete Carbone

La conquista di nuove terre e l'acquisizione di una dimensione imperiale intercontinentale causò, in pressoché tutte monarchie europee coinvolte nel processo di colonizzazione del Nuovo Mondo, mutamenti significativi nel sistema politico, economico e sociale. Ci furono riforme amministrative e nuove leggi che impattarono in maniera significativa sul versante sociale, avendo delle ricadute importanti tanto sul versante culturale quanto su quello antropologico. La società si adattò alle trasformazioni indotte dall'espansione coloniale, ed anche le istituzioni più antiche non poterono esimersi dall'adeguarsi a questo epocale cambiamento. La schiavitù, istituzione plurisecolare, fu pienamente coinvolta in questo processo evolutivo e ciò causò conseguenze rilevanti per la formazione dei sistemi schiavisti nel Nuovo Mondo. La concezione giuridica, sociale, culturale ed antropologica di tale istituzione cambiò notevolmente, trasformandosi da una schiavitù legata alle lotte religiose a una schiavitù capitalistica, razziale e discriminatoria¹.

Già nel corso del XV secolo, il processo di colonizzazione del continente nero portò alla nascita di stereotipi sui popoli africani. Questi preconcetti contribuirono ad accelerare il processo de-umanizzazione degli africani, favorendo la loro riduzione in schiavitù e il loro sfruttamento come forza-lavoro trainante degli imperi europei che stavano emergendo.

Nelle cronache portoghesi e spagnole scritte durante le prime fasi del periodo delle scoperte geografiche, ci sono molti riferimenti riguardanti le usanze e le tradizioni africane, che spesso venivano percepite dai colonizzatori europei come incomprensibili e in contrasto con la loro morale e cultura. La struttura delle società africane e i loro costumi venivano considerati come la prova che i popoli del continente nero fossero inferiori, guidati da istinti primitivi, e non compatibili con le società civilizzate, come si definivano quelle europee.

L'idea che gli africani fossero inferiori e per natura destinati ad essere ridotti in schiavitù si diffuse rapidamente tra le potenze europee già durante le primissime fasi

¹ Sull'impatto politico, sociale, culturale e antropologico delle prime fasi dell'espansione coloniale europea si vedano, tra gli altri, B.L. Solow, *Capitalism and slavery in the exceedingly long run*, in «The Journal of Interdisciplinary History», 1987, vol. 17, fasc. 4, pp. 711-737; B. Waites, *Europe and the Americas*, in Id., *Europe and the Third World*, Palgrave, London 1999, pp. 24-58; B.L. Solow, *The Economic Consequences of the Atlantic Slave Trade*, Lexington Books, Lanham 2014, capp. I-II; A. Higginbottom, *Enslaved African Labour in the Americas: from primitive accumulation to manufacture with racial violence*, in «Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas», 2018, vol. 12, fasc.1, pp. 22-46.

del processo di espansione coloniale². Questo processo di de-umanizzazione della popolazione africana si verificò in modi diversi e con intensità variabili in tutti gli Stati europei coinvolti nel processo di colonizzazione delle nuove terre scoperte.

Le grandi potenze colonizzatrici – Portogallo, Spagna, Francia e Inghilterra – diedero infatti vita, nel corso del tempo, ad un vero e proprio complesso ideologico-culturale atto a giustificare la schiavitù, utilizzando la presunta barbarie degli africani come una sorta di pilastro concettuale attorno al quale erigere un sistema sociopolitico marcatamente discriminatorio. Il processo che condusse alla formazione di tale sistema fu estremamente complesso e presentò momenti di stallo e accelerazione. Comprendere le varie fasi di questo percorso significa capire le ragioni che hanno portato gli europei a tracciare una linea del colore, ovvero a separare lo status giuridico dei bianchi da quello dei neri, facendo divenire i primi la classe dominante nelle colonie e relegando i secondi in uno stato di sottomissione sempre più profondo e irreversibile.

Le prime fasi di questo processo si attestarono molto prima della scoperta dell'America. Nel XV secolo, i portoghesi avevano già iniziato l'esplorazione della costa occidentale dell'Africa. Durante i loro viaggi lungo il litorale atlantico del continente nero, avvennero le prime deportazioni di schiavi africani in Portogallo³. Non è casuale, probabilmente, che proprio assieme all'arrivo di un numero sempre più cospicuo di assoggettati iniziassero a diffondersi nella società lusitana gli stereotipi e i preconcetti legati al presunto barbarismo dei popoli africani. Esemplificativo di ciò fu un episodio avvenuto nel corso del 1444, quando una nave carica di schiavi – catturati dall'esploratore e mercante Lanzarote de Freitas – arrivò nel porto di Lagos. Il cronachista reale Gomes Eanes de Zurara si soffermò particolarmente nel raccontare tale evento nella sua *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné*⁴. L'analisi del racconto fatto dal cronachista può essere utile per comprendere i mutamenti ai quali in precedenza si faceva riferimento.

Nella narrazione, Zurara scrisse che la folla radunatasi sulle banchine per seguire lo sbarco reagì con orrore e sdegno dinanzi al trattamento disumano e brutale riservato agli schiavi che scendevano dalle imbarcazioni. Tale reazione è molto importante perché mette in luce un elemento sul quale è necessario riflettere: nonostante la schiavizzazione degli africani fosse un fenomeno tutt'altro che sconosciuto nella società lusitana del XV secolo, il fatto di usare su di loro una

² A. J. R. Russell-Wood, *Iberian Expansion and the Issue of Black Slavery: Changing Portuguese Attitudes, 1440 – 1770*, in «The American Historical Review», 1978, vol. 83, fasc. 1, pp. 16-42; R. Blackburn, *The making of New World slavery: from the Baroque to the Modern, 1492-1800*, Verso, London 1998; D. Eltis (ed.), *Slavery in the Development of the Americas*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

³ K. B. Wolf, *The "Moors" of West Africa and the Beginnings of the Portuguese Slave Trade*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 1994, vol. 3, pp. 463-464.

⁴ G. E. De Zurara, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique*, introducion e notas pelo académico de mérito Torquato de Sousa Soares, Academia Portuguesa da História, Lisbon 1981, pp. 142-145; 150-152.

violenza spropositata veniva reputato un atto biasimevole. Coloro che giunsero sulle banchine di Lagos non erano avvezzi ad assistere a simili comportamenti⁵. Anche lo stesso cronachista si diceva commosso da quella pietosa visione, profondamente scosso dai momenti in cui i negrieri separavano i mariti dalle mogli, le madri dai figli, i fratelli dalle sorelle, con dei modi che parevano quelli utilizzati per guidare una mandria di bestiame.

Eppure, tra le righe della *Crónica*, Zurara pareva, per certi versi, giustificare questa pratica poiché necessaria a salvare le anime degli assoggettati africani. L'autore della cronaca, infatti, affermava che attraverso la schiavitù gli uomini e le donne provenienti dal continente nero avrebbero potuto conoscere il vero Dio ed essere convertiti al cristianesimo. Solo attraverso la conversione al cattolicesimo, questi "figli di Adamo" avrebbero potuto abbandonare i loro costumi barbari⁶.

Parafrasando le parole di uno dei cronachisti lusitani più importanti del XV secolo, solo abbracciando il vero Dio, gli africani sarebbero riusciti a redimere la loro esistenza corrotta, a purificarsi dalla maledizione che Dio aveva scagliato su di loro⁷ e che era simboleggiata dal colore nero, ossia il colore del peccato, della loro pelle.

I preconcetti e i pregiudizi riguardanti i popoli africani, la loro rappresentazione come barbari e infedeli, non circolavano solo nelle cronache di viaggio o nella corrispondenza privata di alcuni dei personaggi protagonisti dello slancio coloniale lusitano. All'inizio degli anni Cinquanta del XV tale sistema pregiudiziale sarebbe stato avallato da tre bolle papali. Nel 1452, con la bolla *Dum Diversas*, papa Nicolò V oltre ad accordare ad Afonso V la possibilità di condurre guerra agli infedeli africani, avallò anche la loro riduzione in schiavitù («illorumque personas in perpetuam servitutem redigendi»)⁸.

⁵ M. Tymowski, *The Cultural-Psychological Aspects of the Presence of African Slaves in Portugal in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, in «Acta Poloniae Historica», 2013, vol. 107, p. 56.

⁶ G. E. De Zurara, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique*, introducion e notas pelo académico de mérito Torquato de Sousa Soares, Academia Portuguesa da História, Lisbon 1981, p. 150-152.

⁷ M. Maestri, *Zurara: A Crónica da Guiné e os Primórdios do Racismo Anti-Negro*, in C. Pereira, N. Viana, *Capitalismo e Questão Racial*, Corifeu, Rio de Janeiro 2011, pp. 33-53.

⁸ «Nos igitur considerantes, quod contra Catholicam fidem insurgentibus, Christianamque Religionem extinguere molientibus, ea virtute, et alia constantia a Christi fidelibus est resistendum, ut fideles ipsi fidei ardore succensi, virtutibusque pro posse succinti detestandum illorum propositum, non solum obice intentionis contraire impediunt, si ex oppositione roboris iniquos conatus prohibeant, et Deo cui militant, ipsis assistente perfidorum substernant molimenta, nos, que divino amore communiti, Christianorum charitate invitati, officiique pastoralis stricti debito, ea quae fidei, pro qua Christus Deus noster sanguinem effudit, integritatem, augmentumque respiciunt, nobis fidelium animis vigorem, tuamque Regiam Majestatem in hujusmodi sanctissimo proposito confovere merito cupientes, tibi Saracenos, et Paganos, aliosque infideles, et Christi inimicos quoscunque, et ubicunque constitutos Regna, Ducatus, Comitatus, Principatus, aliaque Dominia, Terras, Loca, Villas, Castra, et quaecunque alia possessiones, bona mobilia, et immobilia in quibuscunque rebus consistentia, et quocunque nomine censeantur, per eosdem Sarracenos, Paganos, infideles, et Christi inimicos detenta, et possessa, etiam cujuscunque, seu quorumcunque Regis, seu Principis, aut Regum, vel

Nel 1454, il medesimo pontefice emanò la bolla *Romanus Pontifex*⁹, attraverso la quale sancì che tutti i popoli tra il Marocco e le Indie dovessero essere soggiogati e cristianizzati. In ultimo papa Callisto III, con bolla *Inter Caetera* (1456)¹⁰, incaricò i colonizzatori portoghesi di occuparsi, tra le altre cose, anche della cristianizzazione degli abitanti delle regioni che avevano assoggettato. In un mondo nel quale politica e religione erano strettamente legati, non c'è necessità di sottolineare quanto le suddette bolle, e più generalmente le posizioni della Chiesa in merito alla riduzione in schiavitù degli africani, abbiano potuto avere un ruolo importante nell'accelerare il processo di de-umanizzazione già in atto. Pochi anni dopo la loro promulgazione i negrieri portoghesi non ritenevano più uomini gli schiavi catturati sulla costa africana, li chiamavano "peças"¹¹, ossia pezzi da vendere, al pari di oggetti o di capi di bestiame. Tutto questo già prima della scoperta del continente americano.

Lo slancio coloniale, le scoperte geografiche e la creazione di grandi entità imperiali ultramarine aumentò in maniera considerevole la richiesta di forza-lavoro da impiegare nelle più svariate attività economiche che sorreggevano la prosperità dei nuovi possedimenti acquisiti. L'arrivo di un crescente numero di schiavi africani nelle colonie del Nuovo Mondo accrebbe l'idea che questi, effettivamente, fossero nati per rimanere in condizione di schiavitù perpetua e che per controllarli sarebbe bastato utilizzare i medesimi metodi che si utilizzavano per ammaestrare il bestiame, ovvero il bastone e lo scudiscio. Dopo aver colonizzato Santo Domingo, molti membri della classe padronale spagnola giunti sull'isola si dissero convinti che l'importazione di schiavi africani fosse, nei fatti, il modo più veloce per reclutare la forza-lavoro necessaria per garantire lo sviluppo della colonia. Alonso de Zuazo, uno degli uomini più influenti nell'amministrazione isolana, scrisse più volte a Carlo V al fine di convincerlo ad autorizzare l'importazione massiva di assoggettati provenienti dal continente nero. Per farlo, in una sua lettera del 22 gennaio 1518, Zuazo insistette sul fatto che la deportazione di un importante numero di schiavi africani non avrebbe avuto alcun impatto sulla preservazione dell'ordine pubblico nella colonia. Sarebbe stato necessario, come lo stesso Zuazo affermava, fare come facevano i portoghesi al largo delle coste africane:

È vano temere che i neri possano insorgere; ho visto isole del Portogallo molto pacifiche, al cui interno vi erano ottocento schiavi; tutto sta a vedere il modo in cui sono governati. Quando sono arrivato qui, ho trovato alcuni neri che

Principum Regna, Ducatus, Comitatus, Principatus, aliaque Dominia, Terrae, Loca, Villae, Castra, possessiones, et bona hujusmodi fuerint, invadendi, conquerendi, expugnandi, et subjugandi, illorumque personas in perpetuam servitutem redigendi», in *Dum Diversas* (1452), in Archivio Segreto Vaticano, Registri Vaticani 431, ff. 194v-196.

⁹ *Romanus Pontifex* (1454), Archivio Segreto Vaticano, Registri Vaticani 405, f. 71r.

¹⁰ *Inter Caetera* (1456), Archivio Segreto Vaticano, Registri Vaticani 464, ff. 33v-34v.

¹¹ M. Tymowski, *The Cultural-Psychological Aspects of the Presence of African Slaves in Portugal in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, in «Acta Poloniae Historica», 2013, vol. 107, p. 70.

rubavano, altri che fuggivano sulle montagne; ho frustato alcuni, tagliato le orecchie ad altri, e non ci sono stati più problemi¹².

La violenza, come di lì a poco la storia avrebbe dimostrato, non era però un mezzo sufficiente per tenere a freno masse schiavili che conducevano un'esistenza miserevole, contraddistinta quotidianamente dallo schiocco dello scudiscio e da prevaricazioni di ogni genere. Diverse furono le rivolte schiavili che si registrano, fin dai primi anni di colonizzazione, in alcuni possedimenti spagnoli e portoghesi nati nel Nuovo Mondo¹³. Una delle rivolte più importanti avvenne proprio nel 1521 su Santo Domingo, nelle piantagioni di colui che era all'epoca governatore dell'isola, ossia Diego Colombo, figlio del celebre Cristoforo. La sommossa fu abbastanza violenta e nel corso degli scontri moltissimi coloni bianchi furono trucidati dai ribelli¹⁴. Ciò che è particolarmente importante di questo episodio furono i provvedimenti presi per evitare che rivolte di questo tipo avvenissero nuovamente. Il 6 gennaio 1522, per impedire che gli africani ridotti in schiavitù si sollevassero nuovamente, Diego Colombo decise di creare un regolamento¹⁵, un codice legislativo apposito, che si applicasse solo ed esclusivamente agli assoggettati provenienti dall'Africa. Si tratta del primo esemplare di codificazione schiavista apparso nel Nuovo Mondo ed è il primo provvedimento che sottolinea la necessità di creare una doppia legislazione, una da applicare ai bianchi, ai sudditi della Corona, l'altra da applicare a coloro che per via dei loro «diabólicos pensamientos»¹⁶ non meritavano di essere considerati sudditi, ovvero gli assoggettati provenienti dall'Africa. È questa la prima testimonianza in cui una vera e propria linea del colore viene ad essere tracciata.

Quanto fatto da Portogallo e Spagna, ossia dalle monarchie protagoniste della prima fase dello slancio coloniale europeo, fu preso a modello da quegli Stati, Francia

¹² *Capitulos de carta del licenciado Alonso de Cuaco al Emperador, su fecha en Santo Domingo de la Isla Española a 22 de Enero de 1518*, in J.F. Pacheco, F. de Cárdenas y Espejo, *Colección de documentos inéditos: relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino, y muy especialmente del de Indias*, Madrid, Imprenta de Manuel de Quiros, 1864, p. 293. La traduzione è mia.

¹³ E. W. Stone, *America's First Slave Revolt: Indians and African Slaves in Española, 1500-1534*, in «Ethnohistory», 2013, vol. 2, pp. 195-217.

¹⁴ Una delle più dettagliate narrazioni dei fatti che accaddero durante la rivolta è contenuta in G. Fernandez de Oviedo y Valdes, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar oceano*, Real academia de la historia, Madrid 1851, vol. I, pp. 108-109.

¹⁵ *Provisión del virrey Diego Colon (6 de enero de 1522)*, in Archivo General de Indias, Patronato, legajo 295, 104.

¹⁶ «Ha sucedido que los negros y esclavos que en esta dicha isla hay, sin temor alguno e con diabólicos pensamientos, han tenido osadías e atrevimientos de hacer muchos delitos y excesos, lo cual en ellos habia tanto crecido que, menospreciando los cristianos e con poco temor de Dios e de nuestra Justicia, [...] un cierto numero de ellos en cantidad se concentraron para se levantar e se levantaron, con intención e porfía de matar todos los cristianos que pudiesen e ponerse en libertad», in *Ibidem*.

ed Inghilterra su tutti, che si inserirono con convinzione nel processo di spartizione delle terre scoperte solo a partire dal XVII secolo.

Già nelle prime fasi della colonizzazione, tuttavia, tanto i francesi quanto gli inglesi sembravano conoscere perfettamente tutto quel complesso di stereotipi e pregiudizi che avevano consentito a Spagna e Portogallo di edificare le proprie società schiaviste nate oltreoceano. Questo fu possibile poiché, sia in Francia che in Inghilterra, furono pubblicate in traduzione molte cronache e resoconti che spagnoli e portoghesi avevano scritto sul Nuovo Mondo e sulla società che si stava venendo a formare nelle colonie ultramarine¹⁷. Veicolate da questi volumi, nel momento in cui Francia ed Inghilterra si inserirono nella grande rete del commercio atlantico, le varie teorie sulla presunta inferiorità dei popoli africani facevano parte del sistema culturale di entrambe queste nazioni. Questa contaminazione spiega, ad esempio, perché simili concrezioni ideologiche fossero presenti nel comune sentire franco-inglese anche diversi anni prima che Francia e Inghilterra possedessero, di fatto, dei propri territori al di là dell'Atlantico¹⁸.

Dopo aver occupato la Martinica nel 1635, i francesi la trasformarono immediatamente in una colonia schiavista, importando un numero consistente di assoggettati dal Continente Nero. Visitando la colonia pochi anni dopo la sua occupazione il gesuita Jacques Bouton scrisse questo nella sua *Relation de l'establissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique* (1640)

Avere uno schiavo nero è assai più vantaggioso che avere un servo francese. Questi ultimi rimangono qui per un massimo di tre anni, si deve provvedere a vestirli, si devono pagare e non hanno una buona tolleranza al caldo. I neri, invece, possono rimanere qui per tutta la vita, gli si deve dare solo qualche straccio per coprire le loro vergogne e qualche ciotola di manioca e piselli [...]. Questo popolo meschino non sembra nato per altro scopo che non sia quello di

¹⁷ S. Peabody, *"There Are No Slaves in France": The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Regime*, Oxford University Press, Oxford 1996; S. Peabody, *"A Dangerous Zeal": Catholic Missions to Slaves in the French Caribbean, 1635-1800*, in «French Historical Studies», 2002, vol. 1, pp. 58-76; S. Peabody, T. Stovall, (eds), *The Color of Liberty: Histories of Race in France*, Duke University Press, Durham 2003; S. Peabody, *"A nation born to slavery": missionaries and racial discourse in seventeenth-century French Antilles*, in «Journal of social history», 2004, vol. 1, pp. 113-126; A. Games, *Beyond the Atlantic: English globetrotters and transoceanic connections*, in «The William and Mary Quarterly», 2006, vol. 4, pp. 675-692; J. Hart, *Haunted by Spain: The Past and Identities in English and French America*, in «Key Tropes in Inter-American Studies», 2015, vol. 17, pp. 27-52; J. Cañizares-Esguerra (ed.), *Entangled Empires: The Anglo-Iberian Atlantic, 1500-1830*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2018.

¹⁸ J. Sweet, *Spanish and Portuguese Influences on Racial Slavery in British North America, 1492-1619*, in *Collective degradation: Slavery and the construction of race. Proceedings of the Fifth Annual Gilder Lehrman Center International Conference at Yale University (November 7-8, 2003)*, Yale University Press, New Haven 2003, pp. 19-20.

essere ridotto in schiavitù. Ed in effetti, nelle rispettive terre d'origine molti sono schiavi dei loro re e questi ultimi li vendono a buon mercato agli europei¹⁹.

Nelle parole del padre gesuita pare evidente la presenza di stereotipi già ben radicati e assodati. Le genti africane potevano essere trattate al pari di bestiame poiché era nei loro costumi ricevere tale trattamento.

L'inserimento dell'Inghilterra nei circuiti del commercio atlantico e nel mondo dei negrieri portò gli inglesi ad entrare in contatto con tutto il sistema ideologico-culturale di cui si è finora parlato. Già nel 1554 l'esploratore e capitano di vascello John Lok, visitando la Guinea, scrisse nelle sue memorie

I popoli [...] che ora noi chiamiamo Mori, Moreni, o Negri, sono genti che vivono al modo delle bestie: senza Dio, senza legge, senza religione o il senso del bene comune²⁰.

Qualche anno dopo, l'esploratore e sedicente geografo George Best, in un suo trattato sarebbe arrivato a descrivere la *Blackness* come una sorta di infezione che si trasmetteva di generazione in generazione:

Io stesso ho visto portare in Inghilterra un etiope nero come il carbone, che prendendo in moglie una bella donna inglese, ha generato un figlio in tutto e per tutto nero come il padre [...] per cui sembra che questa negritudine si trasmetta come una innata infezione²¹.

Queste testimonianze danno una visione plastica di come, già nella seconda metà del XVI secolo, nella società inglese fosse in atto un processo di de-umanizzazione dei popoli africani. Furono forse questi ideali discriminatori a spingere la regina Elisabetta I a diramare, tra il 1596 e il 1601, alcune *open warrants* nelle quali auspicava la deportazione di alcuni schiavi neri dal suo regno. Sebbene talune tra queste fossero soltanto delle bozze, ed è pertanto difficile stabilire la loro effettiva valenza a livello politico-amministrativo, il loro contenuto si rivela particolarmente significativo nell'ottica di vagliare l'impatto della visione stereotipata dello schiavo africano e, più generalmente, del nero.

¹⁹ J. Bouton, *Relation de l'establissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique*, Paris, S. Cramoisy, 1640, pp. 99-101. La traduzione è mia.

²⁰ *The second voyage to Guinea*, in R. Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques, and Discoveries of the English Nation*, James MacLehose and Sons, Glasgow 1903-1905, vol. VI, p. 167. La traduzione è mia.

²¹ G. Best, *A true discourse of the late voyages of discoverie, for the finding of a passage to Cathaya, by the Northwest, under the conduct of Martin Frobisher Generall divided into three books*, Imprinted by Henry Bynnyman, London 1578, pp. 28-31. La traduzione è mia.

Interessanti in questa prospettiva sono le giustificazioni fornite, in una bozza di *open warrant* del 1601, in merito alla decisione di procedere con la deportazione. Nel documento si evince come Elisabetta temesse che la presenza di un grande numero di schiavi neri in Inghilterra potesse provocare problemi di ordine pubblico poiché questi ultimi, durante il loro soggiorno in terra inglese, avevano dato prova della loro natura selvaggia e della loro incompatibilità con la società inglese:

la maggior parte di loro sono infedeli e non hanno alcuna comprensione di Cristo o del suo Vangelo, [Sua Maestà] ha dato un ordine speciale affinché questo tipo di persone sia al più presto scacciato e allontanato da questo regno²².

Nel documento, gli uomini e le donne di colore vengono indicati come «Negars and Blackamoors»²³ e si afferma che questi ultimi sono persone di cui ci si deve liberare con urgenza, per il bene dell’Inghilterra. La terminologia utilizzata nell’*open warrant* rivela quantomeno la conoscenza degli stereotipi razziali di cui in precedenza si è parlato. In particolare, i termini *Negars* e *Blackamoors* erano utilizzati, proprio negli anni in cui l’*open warrant* fu emanato, per indicare gli schiavi provenienti dall’Africa centrale, al fine di distinguerli dai *Moors*, ossia gli schiavi provenienti dal Nord Africa. Questo suggerisce che il decreto di deportazione si rivolgesse ai neri originari di quelle regioni. Inoltre, il documento lascia intendere che queste persone non erano considerate allo stesso livello dei sudditi della regina, ma come un popolo a parte, con tradizioni e costumi diversi che non permettevano loro di aspirare ad essere inglesi²⁴.

Alla fine del XVI secolo, dunque, ben prima che l’Inghilterra fondasse la sua prima colonia stanziale nel Nuovo Mondo, i neri erano generalmente reputati come esseri inferiori, non meritevoli di godere dei medesimi diritti ottratti ai sudditi della Corona. Si tratta di aspetti importanti da tenere in conto per comprendere come, tra XV e XVII secolo, si sia via via venuta a creare un confine, una linea del colore quasi impossibile da superare. Se consideriamo tutto quanto finora detto è più facile capire il bagaglio culturale sottostante a frasi come quella contenuta nel primo grande codice schiavista della storia coloniale britannica, promulgato nel 1661 sull’isola di Barbados:

²² *Licensing Casper van Senden to Deport Negroes* (1601), in P. L. Hughes, J. F. Larkin, *The Later Tudors (1588-1603)*, vol. III, Yale University Press, New Haven-London 1969, p. 221. La traduzione è mia.

²³ *Ibidem*.

²⁴ E. Weissbourd, “*Those in Their Possession*” *Race, Slavery, and Queen Elizabeth’s “Edicts of Expulsion”*, in «*Huntington Library Quarterly*», 2015, vol. 1, pp. 1-19; J. Sweet, *Spanish and Portuguese Influences*, cit., pp. 19-20.

Essendo degli schiavi selvaggi non meritano certamente di essere giudicati in regolari processi presieduti da una giuria di loro pari, così come accadrebbe per i sudditi di sua Maestà²⁵.

²⁵ *An Act for the better ordering and governing of Negroes* (1661), in The National Archives, Colonial Office 30/2/16-26, clausola XVII. La traduzione è mia.

Specie, razze e confini in Giulio Cesare Vanini e nella biologia del suo tempo

Mario Carparelli

Medico: Gli uomini deriverebbero dalla scimmia.

Totò: Anche io?

Medico: E che siete forse raccomandato

È una celebre battuta di Totò, tratta dal film del 1943 *Totò nella fossa dei leoni. Due cuori fra le belve*. Al di là della battuta, ciò che mi preme in questo contesto è porre l'attenzione sui "raccomandati" come Totò. Che cos'è infatti il razzismo, alla fine dei conti? Detto in soldoni, è pensare che esistano umani di serie A e umani di serie B, umani superiori e umani inferiori. Quando pensiamo al razzismo, una delle prime cose che ci vengono in mente è l'offesa o la discriminazione dell'altro per il colore della sua pelle. Se ci fermassimo a questo, però, staremmo ancora nel body shaming. Ciò che differenzia quest'ultimo dal razzismo è invece, diciamo così, il risvolto socio-politico. In questa sede mi interessa porre l'attenzione soprattutto sul risvolto socio-politico. Perché il razzismo non è mai fine a sé stesso. Ma ha sempre, appunto, un risvolto socio-politico: legittima a sfruttare, a servirsi, a disporre del presunto "inferiore". Il razzismo è il presupposto dello schiavismo, delle conquiste coloniali, delle invasioni e degli stermini, delle aggressioni, dell'abuso di potere: «Tu sei antropologicamente, ontologicamente inferiore e devi subire. Devi obbedire. Devi fare come dico io. Devi stare al posto tuo». Così può essere riassunto il messaggio sotteso al razzismo. Il razzismo vuole sudditi. Quando si sente dire «Ben vengano i migranti, perché ci servono», bisogna fare attenzione. Anche questa, se vogliamo, può essere interpretata come una forma di razzismo, perché lascia intendere che ci sono lavori di serie B che, magari, si prestano ad essere svolti da umani di serie B. In tale ottica, non riconoscere i diritti è razzismo. Bisognerebbe smantellare i presupposti socio-politici del razzismo per favorire, come direbbe Kant, «l'uscita dallo stato di minorità» da parte di chi viene discriminato e non vede riconosciuti i propri diritti.

Da questo punto di vista, un esempio interessante è quello di Giulio Cesare Vanini, filosofo nato a Taurisano nel 1585 e bruciato per ateismo a Tolosa nel 1619, a soli 34 anni, dopo che gli fu strappata la lingua. Vanini viveva in un mondo – l'Europa della fine del Cinquecento e degli inizi del Seicento – in cui c'erano umani di serie A e umani di serie B. Ontologicamente diversi. I potenti del suo tempo, un tempo in cui governava un'alleanza tra trono e altare, si ritenevano esseri superiori e semidivini. E, in quanto tali, si arrogavano il diritto "divino" di governare gli inferiori, che non

erano liberi di opporsi o di esprimere liberamente il proprio pensiero e il proprio disaccordo. Ecco: Vanini è importante – non solo nella storia della filosofia – per aver dato, con la sola forza delle sue idee e della sua testimonianza, una spallata a questo sistema. Per il filosofo di Taurisano non ci sono uomini “speciali” (nemmeno Cristo per lui lo era: al contrario, lo raffigura come un astuto politico machiavellico e anche per questo a Vanini è stata attribuita la paternità del celebre trattato *De tribus impostoribus*, uno dei testi più empì e maledetti dell’epoca moderna). Al contrario, per Vanini gli uomini sono tutti uguali. Sono biologicamente uguali. Discendono tutti, scrive testualmente Vanini, «dalla specie e dal seme delle scimmie»¹. Un’idea rivoluzionaria a quei tempi. Parliamo del 1616. Non a caso, i massimi esperti di evoluzionismo dell’Ottocento, come l’antropologo Enrico Morselli, il biologo Giovanni Canestrini e lo zoologo Giacomo Cattaneo, hanno considerato Vanini «un precursore italiano di Darwin»². Cattaneo, in particolare, scrive:

Assolutamente nessun filosofo, dalla più remota antichità sino agli ultimi anni del secolo scorso, espose una simile serie di idee consonanti col moderno trasformismo. È per ciò che io ritengo, col Morselli, che il Vanini sia finora il primo dei veri precursori di Lamarck e Darwin; primo per la data, e primo anche per l’importanza dei concetti e per l’insieme delle sue opinioni filosofiche³.

L’osservazione di Cattaneo è molto preziosa e pertinente: la vera e grande novità introdotta da Vanini nella biologia e nell’antropologia del suo tempo è rappresentata dalla sua concezione trasformistica, che, da una parte, si lascia alle spalle l’idea che le specie siano fisse e immutabili; dall’altra che esistano realtà più nobili di altre, realtà superiori e inferiori; e dunque, conseguentemente, razze superiori o inferiori (moralmente o biologicamente). Vanini è, fondamentalmente, un materialista. Per lui esiste solo la materia, esistono solo corpi: «La generazione e la disgregazione dei corpi è un unico perenne processo di trasformazione: gli uni si generano dalla decomposizione degli altri e la materia degli uni entra nella composizione degli altri attraverso un processo di circolazione continua»⁴. La generazione si estende anche alle possibili metamorfosi tra specie diverse. Gli animali si trasformano in pietre; le piante si mutano l’una nell’altra; dalle piante si generano vermi. E se le piante si possono trasformare l’una nell’altra, osserva Vanini, è altrettanto vero «che un animale si trasforma naturalmente in un altro, come il bruco in farfalla e il verme in

¹ G. C. Vanini, *I meravigliosi segreti della natura, regina e dea dei mortali*, in G. C. Vanini, *Tutte le opere*, a cura di F. P. Raimondi e M. Carparelli, Bompiani, Milano 2010, p. 1165.

² E. Morselli, *Un precursore italiano di Darwin. Giulio Cesare Vanini*, in «Rassegna Settimanale di Politica, Scienze, Lettere ed Arte», V, 1880, pp. 422-424.

³ G. Cattaneo, *Idee di Giulio Cesare Vanini (1616) sull’origine ed evoluzione degli organismi*, in «Rivista di Filosofia Scientifica», vol. IV/4, 1885, pp. 29-443.

⁴ F. P. Raimondi, *Monografia introduttiva*, in G.C Vanini, *Tutte le opere*, cit., p. 220.

volatile»⁵. Tutto si mescola e si trasforma: non vi sono più gradazioni di realtà o forme nobili ed eccellenti che si sottraggono alla mescolanza e al divenire. L'uomo, come tutti gli altri esseri viventi, è compreso nelle leggi generali della natura: «I processi naturali dell'alimentazione, della digestione e della generazione sono processi di mistione che hanno riflessi tanto sulle qualità materiali e fisiche dei corpi, quanto su quelle psichiche dell'anima»⁶. La stessa generazione è negli animali superiori un processo di mistione, poiché i semi, maschile e femminile, si mescolano e si uniscono così da formare un unico seme, che nel processo embriologico si trasforma fino a produrre le diverse parti del composto organico.

Contro le tesi prevalenti nelle scuole aristoteliche Vanini dichiara che le specie si mescolano. E se ciò accade nella generazione dell'uomo, attraverso la mescolanza dei due semi, accade anche nella mescolanza di specie diverse, come la cavalla e l'asino, che generano una specie nuova come il mulo. Il principio aristotelico della fissità delle specie viventi, che si accordava assai bene con la versione biblica della *Genesi*, è posto in crisi da Vanini. Due sono i cardini che fanno da supporto a tale ardita concezione biologica: la generazione spontanea e il paradosso empedocleo dell'imperfezione-perfettibilità dell'universo. Nell'uno e nell'altro caso l'interesse di Vanini è non solo scientifico, ma anche filosofico-teologico. L'obiettivo principe è comunque quello di sgomberare il terreno della scienza da ogni ipotesi metafisico-teologica: «L'ipotesi della generazione spontanea, ancora largamente e acriticamente accolta nel primo Seicento, benché scientificamente errata, diviene in Vanini uno strumento concettuale per contestare l'idea di un universo già definito in sede di creazione»⁷. Essa si collega con la concezione empedoclea del mondo che, imperfetto e incompiuto, è tuttavia perfettibile e rinnovabile mediante la comparsa di nuove specie viventi. Anzi le metamorfosi biologiche, cui si è fatto cenno, confermano che c'è un processo di continuità dalla materia inorganica a quella vivente.

Al contrario di quanto è tramandato dal testo biblico le specie non sono comparse una volta per tutte all'origine dell'universo, poiché il divenire incessante della natura consiste in una generazione continua ed ininterrotta. Se il mondo fosse stato perfetto fin dalla sua creazione, non si sarebbe verificato in esso nulla di nuovo, né sarebbero venute alla luce nuove specie viventi: «Ma a differenza di Empedocle, che pone un termine al processo di perfezionamento, Vanini, muovendo dal presupposto dell'eternità del mondo, postula un processo infinito che si snoda nella infinita continuità e durata nel tempo, in cui la generazione di nuove specie non subisce interruzioni di sorta. Reinterpretate alla luce delle esigenze della biologia vaniniana,

⁵ G. C. Vanini, *I meravigliosi segreti della natura, regina e dea dei mortali*, cit., p. 1117.

⁶ F. P. Raimondi, *Monografia introduttiva*, cit., p. 221.

⁷ Id., p. 222.

le tesi empedoclee sono deliberatamente contrapposte al racconto biblico della creazione»⁸.

La strada imboccata da Vanini è quella di un accentuato e coerente materialismo, nel quale tutto il processo generativo viene ricondotto ad una sola causa: la materia attiva, cioè una materia non passiva e inerte ma dinamicamente intesa. Con la conseguenza che non v'è nessun agente creatore esterno che interviene nei processi generativi. Anche l'anima in Vanini perde la tradizionale natura di sostanza immateriale, predeterminata e predefinita, e diventa funzione vitale che si sviluppa e si svolge nella continuità del processo biologico: «è ricondotta al corpo ed è assimilata alla materialità degli spiriti e del *calor*, contenuto nel seme spumoso, da cui si origina la vita. Essa è nel corpo del seme come il caglio nel latte e ne è separabile non fisicamente, ma solo attraverso un atto intellettuale»⁹. Ciò vale non solo per l'anima vegetativa e sensitiva, ma anche per quella razionale. Se così non fosse l'uomo avrebbe minore dignità di un cane, afferma Vanini. Se cioè l'anima razionale fosse infusa nell'uomo da Dio, a differenza di un cane che genera da sé un individuo della stessa specie nella integrità del suo essere vivente, l'uomo sarebbe responsabile solo del suo essere materiale e corporeo. Il trasformazionismo biologico di Vanini trova conferma in uno dei più audaci dialoghi del *De admirandis*, il *De prima hominis generatione*, che implicitamente si contrappone alla versione creazionistica della *Genesis*. Vi sono formulate tre ipotesi ateistiche che hanno in comune una spiegazione naturalistica della comparsa dell'uomo sulla terra:

La prima ipotesi è quella dell'ateo Diodoro Siculo (I secolo a. C.), che assume come punto di partenza la generazione spontanea e fa dipendere l'origine dell'uomo dal limo depositato dal Nilo. Vanini colloca volutamente l'evento a una distanza di cinquecentomila anni, con una datazione che appare in evidente contrasto con la narrazione biblica, sulla cui scorta l'origine del mondo veniva calcolata nell'ordine di circa seimila anni. La seconda ipotesi, che tende a conciliare lo schema della generazione spontanea con quello di una mutazione biologica, è attribuita ad *Athei* più intransigenti e fa dipendere la comparsa dell'uomo dalla putredine di scimmie, porci e rane con la motivazione che essi presentano una somiglianza «nella carne e nei costumi» (*in carne moribusque*). La terza, che si fonda su una sorta di mutazione *e semine*, è riferita ad alcuni *atheo mitiores* per i quali solo gli Etiopi, di razza scura, deriverebbero dalla specie e dal seme delle scimmie per via della somiglianza del colore della pelle¹⁰.

Ai teologi che deducono l'origine soprannaturale della vita umana dalla stazione eretta, assegnata all'uomo per la contemplazione del cielo, si contrappongono le idee

⁸ F. P. Raimondi, *Monografia introduttiva*, cit., pp. 222-223.

⁹ Id., p. 224.

¹⁰ F. P. Raimondi, *Monografia introduttiva*, cit., pp. 224-225.

di taluni *atheï* che, ricollegando la vita umana a quella animale, osservano che i primi uomini camminavano curvi allo stesso modo dei quadrupedi e che per questo gli uomini, quando invecchiano, tendono a incurvarsi e a camminare a quattro zampe. Anzi, la stazione eretta sarebbe l'effetto della fasciatura delle gambe, cioè di un artificio, di un intervento umano, frutto di quell'*industria e cultura*, con cui possiamo modificare il corso naturale delle cose. Infine, per verificare l'attendibilità della tesi ateistica, si fa strada l'ideazione di un *experimentum*: si potrebbe cioè accertare se un bambino appena nato, educato tra i boschi, diventi un quadrupede. Ma il discorso, per essersi insidiosamente caricato di implicazioni teologiche, è subito abbandonato con un fittizio richiamo ai precetti della religione. Stabilita l'origine naturale della vita, tutte le funzioni psichiche superiori sono coerentemente ricondotte alla matrice biologica. Si è già detto che la ragione umana corrisponde a ciò che nelle bestie chiamiamo istinto. Sulle orme della *Historia Naturalis* di Plinio Vanini riconosce in tutto il regno animale una qualche forma di intelligenza. Così accade nei delfini, nei pesci e nei ragni, le cui tele elaborate sembrano frutto di uno straordinario artificio. Non manca, anzi, nel *Dialogo XLIX* un accenno alla trasmissione ereditaria di idee, prodotte dall'immaginazione, come accade nell'esempio di una lunghissima serie di ragni parricidi.

Come l'istinto animale anche l'intelligenza umana ha la sua radice nella materialità del corpo. Poiché l'anima ha sede in tutto il corpo ed è il prodotto del processo generativo messo in atto dal seme, è possibile una trasmissione genetica dei caratteri non solo fisici, ma anche psichici. Il seme, infatti, accoglie in sé la natura e le energie di tutte le membra e può, quindi, contrarne i vizi e trasmetterli al feto. Ne consegue che tutte le funzioni psichiche necessitano di strumenti materiali, come gli spiriti e gli organi corporei. La funzionalità del raziocinio è assicurata quando la formazione degli spiriti e degli organi avviene secondo l'ordine naturale, quando, invece, per una causa qualsiasi, si è in presenza di un *defectus seminis*, risultano irrimediabilmente viziati gli spiriti che servono *ad intellectionem*.

Nessuna linea di demarcazione è possibile tracciare tra ciò che è materiale e ciò che è spirituale, perché i due termini in realtà coincidono, tant'è che spirituale deriva da spirare o respirare.

Come si vede, nella biologia di Vanini:

[...] tutti gli elementi vitali, come lo *spiritus* e il *calor*, sono decisamente materializzati così da spiegare il funzionamento della vita organica solo in chiave meccanicistica. L'organismo vivente è, come l'universo, simile ad una macchina. La vita psichica, in tutte le sue manifestazioni emotive e intellettive, è ricondotta al moto degli spiriti vitali¹¹.

¹¹ Id., p. 226.

La materialità degli spiriti è provata dal fatto che la loro matrice è data dagli stessi alimenti. Ne deriva che le qualità psichiche e il carattere degli uomini e dei popoli si spiegano in rapporto alle loro abitudini alimentari. Insomma – scrive Vanini – noi ci nutriamo di ciò di cui siamo composti e siamo composti di ciò di cui ci nutriamo, perché il cibo è la sostanza futura del corpo. L'alimentazione diventa fattore condizionante del colore della pelle, agisce sulla vita onirica e svolge tra l'altro azione di freno o di stimolo sugli appetiti sessuali. Anche in questo caso emerge una concezione materialistica della biologia.

In sostanza, per Vanini il corpo è un sistema dinamico che interagisce con l'ambiente: i suoi principi vitali si ricostituiscono e si reintegrano nella naturale mistione che si determina nei processi alimentari e digestivi. Tutto il processo vitale è un *continuum* scandito dal calore naturale che, più attivo nella prima fase della vita, pur essendo reintegrato attraverso l'alimentazione, si affievolisce progressivamente fino a consumarsi del tutto. Come la vita vegetale così anche la vita animale è influenzata dall'ambiente. La formazione e la corruzione dei costumi dipendono dall'educazione e dalle abitudini ovvero dalla forza della consuetudine che consolida taluni aspetti del nostro carattere. Dunque, se ne deduce, non dall'appartenenza a questa o a quella razza.

Nell'universo vaniniano non c'è posto per Dio e nemmeno per l'anima immortale. Correlata così rigorosamente alla vita del corpo, l'anima non può non essere che mortale. Il mortalismo vaniniano si lega direttamente alla filosofia epicurea. Non a caso esso è introdotto nell'*Esercitazione XXVI*, ove appunto si fa mostra di avversare le tesi epicuree. L'idea dell'immortalità dell'anima viene vista come il presupposto stesso della vita religiosa, poiché è appunto in funzione di essa che gli uomini hanno postulato una divina provvidenza. Ma in entrambi i casi si tratta di nozioni religiose che non possono essere dimostrate con la *ratio naturalis*. Le tesi epicuree sono corroborate dagli atei moderni, tra i quali Vanini annovera anche Pomponazzi e Cardano:

Per essi l'ipotesi mortalistica trova conferma nei seguenti argomenti: 1) gli uomini, come tutti gli animali, sono concepiti, nascono, si alimentano e crescono nello stesso modo; 2) tutte le cose che hanno avuto una nascita, sono soggette prima o poi alla morte; 3) nessuno mai è tornato dal regno dei morti per provare l'esistenza di un mondo ultraterreno e se fosse immortale, l'anima sarebbe tornata almeno una volta nel mondo dei vivi per far condannare l'ateismo; 4) numerosi uomini dotti, come Aristotele, Seneca, Cardano e Pomponazzi hanno

negato l'immortalità dell'anima e molti letterati seguono un modello di vita epicureo, dimostrando di non avere alcuna fede¹².

Altri argomenti, spesso desunti dal *De rerum natura* di Lucrezio, sono sviluppati nel testo in modo apparentemente casuale, ma hanno un nesso celato e sottinteso con la questione dell'immortalità dell'anima. Come accennato, le idee di Vanini sull'origine delle specie e dell'uomo sono state interpretate nella seconda metà dell'Ottocento in chiave evoluzionistica. Ma se può apparire semplicistica la lettura positivista del pensiero biologico vaniniano, altrettanto sbrigativa appare la tendenza opposta a sottovalutare gli elementi di novità che esso presenta:

Non v'è dubbio che il Salentino non ebbe l'attitudine alla ricerca scientifica seria e meticolosa quale si sviluppò nell'ambiente padovano intorno ad anatomisti come Vesalio, Colombo, Falloppio, Aquapendente, Cesalpino e Casseri. Il suo spirito inquieto non è appagato dall'osservazione empirica o dal controllo sperimentale delle concezioni anatomiche e fisiologiche galeniche, ma mira più semplicemente a servirsi dei dati scientifici del tempo in vista di una comprensione razionale del mondo¹³.

Ciò che in realtà è profondamente nuovo in Vanini è l'impianto ateistico che gli consente di svincolare la biologia da ogni condizionamento teologico. Ed è in questa prospettiva che il Salentino ipotizza un trasformismo biologico, che se non costituisce un precorrimento dell'idea evoluzionistica, come detto mette tuttavia in crisi l'idea della fissità delle specie viventi e tenta una spiegazione puramente naturalistica dell'origine della vita, vista nella continuità di un processo unitario che va dalla materia inorganica a quella organica. L'idea dominante di Vanini è pur sempre quella dell'autonomia della natura. E almeno in questo egli, se pure non apportò contributi particolari alla nascita della scienza moderna, contribuì a preparare il quadro teorico di riferimento in cui essa maturò. La filosofia naturale di Vanini, pur riallacciandosi alla tradizione scientifica rinascimentale, contiene elementi di rottura con essa e sembra collocarsi in una fase di transizione – oserei dire di confine, visto il tema di quest'anno – tra una concezione magico-animistica dell'universo rinascimentale e quella quantitativo-meccanicistica della scienza secentesca. In realtà gli interessi di Vanini appaiono più di natura filosofica che scientifica, ma hanno un respiro di una certa ampiezza e finiscono con l'aver una rilevanza almeno sul piano di una nuova concezione del mondo:

L'impianto della sua fisica si fonda esclusivamente sui principi della materia e del moto sulla base di un punto di vista meccanicistico che interpreta l'universo come un complesso ingranaggio simile a quello degli orologi. La rottura con

¹² F. P. Raimondi, *Monografia introduttiva*, cit., pp. 229-230.

¹³ Id., p. 233.

l'intuizione aristotelico-platonica di un mondo animistico qualitativo è radicale. Significativa è in proposito la sua aspra polemica con i platonici, con i pitagorici, con gli stoici, con il pensiero scolastico-cristiano, con la tradizione magico-ermetica e con quella cabalistica. Respinte sono altresì le dottrine che sembrano avere cedimenti di natura antropomorfa. Gli strumenti concettuali di Vanini restano quelli dell'aristotelismo, ma risentono fortemente della crisi da cui questo era travagliato ai primi del Seicento. Nella sua filosofia naturale non solo non rimane traccia della separazione aristotelica del mondo celeste e di quello terreno – come detto all'inizio: tra enti e realtà superiori e inferiori – ma subiscono altresì una profonda revisione i concetti di materia e di forma con spunti che talora fanno intravedere elementi di atomismo. L'universo si slarga in una dimensione infinita, perde ogni connotazione teleologica, si spopola dell'ingombrante schiera di essenze demoniache e angeliche d'ogni sorta e si riafferma nella totale autonomia da ogni principio esterno e trascendente. Vacillano i pilastri dell'astronomia tolemaica e riaffiorano qua e là velatamente spunti di eliocentrismo. Cadono i modelli esplicativi della mentalità magica e di quella astrologica ed emerge una tendenza, seppure non ancora chiaramente sviluppata, verso una concezione quantitativa del mondo fisico. Si fa strada l'idea di un ordinamento causale stabile che non lascia spazio ad interventi di tipo miracolistico. Crolla la vecchia concezione dell'uomo microcosmo ed entra definitivamente in crisi il correlato antropocentrismo¹⁴.

Come il Leopardi de *La ginestra*, dalla constatazione della precarietà della condizione umana Vanini, con la sua filosofia di confine tra Rinascenza e Modernità, ricava un appello alla solidarietà, a una solidarietà biologica che deve diventare spirituale, una fratellanza tra tutti gli uomini:

Nobil natura è quella
Che a sollevar s'ardisce
Gli occhi mortali incontra
Al comun fato, e che con franca lingua,
Nulla al ver detraendo,
Confessa il mal che ci fu dato in sorte,
E il basso stato e frale;
Quella che grande e forte
Mostra se nel soffrir, nè gli odii e l'ire
Fraterne, ancor più gravi
D'ogni altro danno, accresce
Alle miserie sue, l'uomo incolpando
Del suo dolor, ma dà la colpa a quella
Che veramente è rea, che de' mortali
Madre è di parto e di voler matrigna.

¹⁴ F. P. Raimondi, *Monografia introduttiva*, cit., pp. 234-235.

Costei chiama inimica; e incontro a questa
Congiunta esser pensando,
Siccome è il vero, ed ordinata in pria
L'umana compagnia,
Tutti fra sé confederati estima
Gli uomini, e tutti abbraccia
Con vero amor, porgendo
Valida e pronta ed aspettando aita
Negli alterni perigli e nelle angosce
Della guerra comune.

Le metamorfosi del razzismo (e le vie dell'anti-razzismo)

Thomas Casadei¹

1. Premessa

L'occasione che qui è offerta si colloca nell'alveo di una riflessione collettiva attorno ad un tema "cogente" per il nostro presente, che impone la necessità di affrontare alcuni profili teorici rilevanti per la materia in continuità con l'orizzonte delle soluzioni normative e, prima ancora, di possibili linee d'azione. L'attenzione al razzismo come fenomeno dinamico che incorpora, al suo interno, il riflesso dei cambiamenti sociali e, dunque, nuove declinazioni dei processi discriminatori² conduce, in questa sede, a guardare ad uno dei più antichi e ricorrenti "ismi"³ come a una forma di stigmatizzazione e di esclusione sociale complessa. Le "Giornate di studi sul razzismo" promosse dall'Università del Salento, da cui questo volume prende le mosse, attestano e, al tempo stesso, indicano un modo esemplare di intendere la cosiddetta "terza missione" da parte degli atenei⁴: esse hanno mostrato

*N.d.A. Ringrazio Fabio Ciraci, Attilio Pisanò e, con loro, tutti gli organizzatori e le organizzatrici delle "Giornate di studi sul razzismo" per l'invito e la calorosa accoglienza che mi hanno riservato in occasione della mia partecipazione alla terza edizione della rassegna in data 4 ottobre 2022 presso l'Università del Salento.

Alcune idee che sono state alla base dell'intervento sono state elaborate in occasione del Seminario "La violenza del razzismo" organizzato, il 27 novembre 2018, presso la Fondazione Gramsci Emilia-Romagna, nell'ambito del ciclo "Diseguaglianza, diritti, violenza": ringrazio Gustavo Gozzi e Luca Jourdan per il dialogo in quell'occasione e Rosaria Piroso, con la quale ho discusso – più di recente – a partire da quelle prime riflessioni le configurazioni del razzismo nella società contemporanea, con particolare riferimento ai profili del "razzismo istituzionale". Un ringraziamento devo anche a Barbara G. Bello e a Federico Oliveri per alcuni suggerimenti in merito alle più recenti forme del razzismo on line.

¹ Professore Ordinario di Filosofia del Diritto, Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

² Sul costitutivo nesso tra razzismo e discriminazione si vedano, *ex multis*, A. Burgio, G. Gabrielli, *Il Razzismo*, Ediesse, Roma 2012, in part. p. 17 ssg.; M. Grasso (a cura di), *Razzismi, discriminazioni e confinamenti*, Ediesse, Roma 2103. Cfr., anche, G. M. Fredrickson, *Breve storia del razzismo: teorie e pratiche della discriminazione razziale dal Medioevo a oggi* (2002), tr. it. di A. Merlino, Donzelli, Roma 2016; H. V. Strmic-Pawl, *Understanding Racism: Theories of Oppression and Discrimination*, Sage, Los Angeles 2021.

³ Cfr. C. Delacampagne, *L'invenzione del razzismo: antichità e Medioevo* (1983), tr. it. di C. Prada, Ibis, Como-Pavia 1995; B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 2004.

⁴ Per alcuni utili spunti di riflessione su questo nuovo asse strategico, con particolare riguardo ai risvolti in ambito sociale, si vedano: S. Boffo, R. Moscati, *La Terza Missione dell'università. Origini, problemi e indicatori*, in «Scuola democratica: strategie educative e territorio», II (2015), p. 251-271; M. Ruotolo, *La 'terza missione' dell'Università*, in «Lo Stato: rivista semestrale di scienza costituzionale e teoria del diritto», X (2018), vol. X, pp. 106-126.

come l'interesse e il dialogo sui fattori che generano una forma estrema di disuguaglianza sia la piattaforma di partenza per un ripensamento e, correlativamente, per un potenziamento della risposta anti-discriminatoria.

L'itinerario che seguirò in queste pagine corre attraverso alcuni degli aspetti che concorrono a delineare la comprensione del "razzismo" come un fatto sociale non disgiungibile da una lettura diacronica dei suoi tratti salienti.

2. Il "tempo" del razzismo

La prima angolazione dalla quale "guardare al razzismo" può essere quella di una "prospettiva temporale" che concerne il tempo o i tempi del razzismo o, meglio, potremmo dire dei razzismi⁵.

La declinazione *al plurale* di questo termine, infatti, pone in primo piano, con riguardo in particolare al contesto italiano⁶ – ma anche europeo⁷ – una sollecitazione verso l'emancipazione da una chiave di interpretazione del razzismo eminentemente "storica", in direzione del passato, di un passato sempre più remoto.

La comprensione storica fino a qualche anno fa poteva definirsi quella prevalente dal momento che, in Europa e in Italia, il tema del razzismo veniva concepito come un fenomeno connesso ad un passato recente, individuabile nel contesto politico-giuridico dei regimi totalitari. Negli ordinamenti "liberati" dal totalitarismo, la forza della democrazia costituzionale, il valore della Repubblica democratica e i principi fondamentali orientavano la vita collettiva offrendo il fondamento politico-giuridico per definire il disvalore sociale delle condotte qualificabili in base al "motivo razziale".

Guardare, dunque, alla "storia" per comprendere il razzismo nel presente diviene un presupposto imprescindibile, ancorché le discriminazioni razziali non possano essere

⁵ Come suggerito, tra gli altri, da D. Petrosino, *Razzismi*, Bruno Mondadori, Milano 1999 e, più recentemente, da A. Frisina, *Razzismi contemporanei: le prospettive della sociologia*, Carocci, Roma 2020. Cfr., anche, P. Basso, *Razze schiave e razze signore: vecchi e nuovi razzismi*, Franco Angeli, Milano 2011. Seminali sono stati i contributi, in questo senso, di Laura Balbo e di Luigi Manconi, dei quali si vedano le curatele *Razzismi possibili*, Feltrinelli, Milano 1990 e *Razzismi reali*, Feltrinelli, Milano 1992. Cfr., anche, L. Balbo, L. Manconi, *Razzismi: un vocabolario*, Milano, Feltrinelli 1993.

⁶ Si vedano, a titolo esemplificativo, A. Burgio, L. Casali (a cura di), *Studi sul razzismo italiano*, Clueb, Bologna 1996; A. Burgio (a cura di), *Nel nome della razza: il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, il Mulino, Bologna 2000; A. Rivera, *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia*, DeriveApprodi, Roma 2003; M. Simoni, D. Lombardo (eds.), *Languages of Discrimination and Racism in Twentieth-Century Italy: Histories, Legacies and Practices*, Palgrave MacMillan, Cham 2022.

⁷ Per una panoramica: A. Burgio, *Nonostante Auschwitz: il ritorno del razzismo in Europa*, DeriveApprodi, Roma 2010.

confinare nel passato. Per scoprire le implicazioni di questa prospettiva, centrale, per chi scrive, è stato l'incontro e il dialogo con Étienne Balibar⁸.

Nel corso di una conversazione, in occasione di un'intervista⁹, il filosofo francese evidenziò come il razzismo, alla stessa stregua della schiavitù, sovente qualificati come "antichi problemi" e, per questo, "disciolti nel passato", in realtà, siano fenomeni destinati a varcare i confini del presente e a caratterizzare, in modo pervicace, il futuro¹⁰.

Una quindicina di anni fa questa posizione poteva sembrare una provocazione intellettuale, ma le scelte e le prassi istituzionali delle democrazie contemporanee non hanno smentito la posizione di Balibar, confermando la persistenza e la permanenza di *policy choices* "razzialmente orientate". Al contempo, la percezione sociale dell'esclusione e della marginalizzazione di matrice razziale mettono in luce la costitutiva debolezza della risposta antidiscriminatoria. Tali fattori concorrono, dunque, a delineare l'*avvenire* come il tempo in cui il razzismo tende a collocarsi.

Come si è evidenziato, tuttavia, occorre risalire alle *radici*¹¹, capirne le connotazioni e provare ad elaborare argomenti che possano generare forme di mobilitazione contro questo fenomeno nel *presente*¹².

3. La debolezza (odierna) dell'anti-razzismo

Contro il razzismo è il titolo di un'opera a cura di Marco Aime¹³, emblematica sul fronte delle elaborazioni contemporanee sulla "razza": essa restituisce la complessità del fenomeno razziale e la pluralità di prospettive a partire dalle quali è possibile

⁸ Sia consentito rinviare a Th. Casadei, *Il rovescio dei diritti umani. Razza, Discriminazione, Schiavitù. Con un dialogo con Étienne Balibar*, DeriveApprodi, Roma 2016. Cfr., inoltre, É. Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

⁹ *Il ritorno al futuro della razza: tra società e istituzioni*, intervista a É. Balibar (a cura di Th. Casadei), "Rivista trimestrale di Scienza dell'amministrazione", IV (2007), pp. 13-38 (si tratta di un fascicolo monografico, a mia cura, dal titolo "Razza", discriminazioni, istituzioni).

¹⁰ Sul punto sia consentito rinviare a Th. Casadei, "Neorazzismo, neoschiavismo", editoriale a «La società degli individui», II (2011), vol. XLI, pp. 7-9 (il fascicolo contiene una sezione monografica dedicata a "Ritorno della razza e nuove schiavitù", con un contributo di Balibar dal titolo "Lo schema genealogico: razza o cultura", alle pp. 11-21).

¹¹ Come il colonialismo, come la schiavitù e come il nazionalismo, anche il razzismo è un ingrediente fondamentale della modernità. Soltanto scoprendo le sue radici profonde sarà possibile neutralizzare, come ha puntualmente spiegato Alberto Burgio, la *ragione razzista*: A. Burgio, *Critica della ragione razzista*, DeriveApprodi, Roma 2020. Cfr. anche, a cura dello stesso autore, *Radici e frontiere: ricerche su razzismi e nazionalismi*, in «Marx centouno: rivista internazionale di dibattito teorico», XIII (1993), vol. IX.

¹² Su questo profilo mi permetto di rimandare a Th. Casadei, "Razza: il ritorno di una categoria controversa?" in «Iride. Filosofia e Discussione pubblica», III (2006), vol. XIX, pp. 547-550.

¹³ M. Aime (a cura di), *Contro il razzismo: quattro ragionamenti*, Einaudi, Torino 2016. Cfr., anche, M. Aime, *Classificare, separare, escludere: razzismi e identità*, Einaudi, Torino 2020.

guardare al razzismo per disarticolarne i presupposti e, appunto, per generare forme di contrasto nel tempo presente.

Nel testo si propongono, parafrasando il sottotitolo, quattro ragionamenti: una lettura antropologico culturale, sviluppata dallo stesso Aime; una revisione del “razzismo biologista”, argomentata, a partire dalla fallacia teorica di questa impostazione, da Guido Barbujani; un’interpretazione del razzismo entro un approccio linguistico, su cui si sofferma Federico Faloppa; e, infine, una comprensione del razzismo come fenomeno intra-istituzionale cui il diritto ha conferito, in certi campi, dignità giuridica, che viene delineata nelle sue premesse e nei suoi presupposti da Clelia Bartoli¹⁴.

Comprendere le diverse manifestazioni del razzismo attraverso differenti chiavi ermeneutiche significa penetrarne la complessità ed equivale, al tempo stesso, a misurarne la forza, non sottovalutandone la portata.

Come ha evidenziato Alfredo Alietti in un bel libro, *Razzismi, discriminazioni e disuguaglianze*¹⁵, la forza del razzismo, che è quella che caratterizza la nostra epoca, rimanda senza mediazioni – ed è, questa, una tesi che condivido pienamente – alla *debolezza dell’anti-razzismo*.

Tale correlazione non ha esclusivamente rilevanza teorica poiché essa risulta decisiva, sul piano dei fatti, nell’elaborazione della risposta anti-discriminatoria rispetto all’imporsi di specifici provvedimenti normativi e di precise pratiche.

Una posizione che “auto-fonda” il razzismo non necessariamente può definirsi propriamente “razzista”. In linea esemplificativa, un approccio, che anche non intenzionalmente legittima il fenomeno razziale, può essere orientato a considerarne le potenzialità persuasive o a stabilire un’equazione tra il discorso razzista e la sua capacità di generare consenso¹⁶.

Il riconoscimento di alcune prerogative alla *narrativa* razzista, tuttavia, priva di vigore progetti alternativi che, viceversa, riceverebbero linfa dalle conquiste giuridiche e politiche cui si riconduce l’universalizzabilità dei diritti soggettivi, rilevando, in particolare, l’universalità della “titolarità” dei diritti stessi e il suo presupposto nella nozione di *dignità umana*¹⁷.

¹⁴ Si veda anche, della stessa autrice, C. Bartoli, *Razzisti per legge. L’Italia che discrimina*, Laterza, Roma-Bari 2012.

¹⁵ A. Alietti (a cura di), *Razzismi, discriminazioni e disuguaglianze. Analisi e ricerche sull’Italia contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

¹⁶ Per un ottimo inquadramento di questo profilo rinvio a T. van Dijk, *Il discorso razzista: la riproduzione del pregiudizio nei discorsi quotidiani* (1987), presentazione di L. Balbo, tr. it. di G. Vengelli, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 1994. Cfr., anche, *Racism and the Press*, Routledge, London-New York 1991.

¹⁷ Sulla tutela della dignità umana come risposta antidiscriminatoria si veda A. Pisanò, *Il riconoscimento della dignità umana come antidoto ad ogni forma di discriminazione*, in *Giornate di studio sul razzismo*, a cura di F. Ciraci, S. Cristante, A. Pisanò, Lecce 2021, pp. 175-180.

4. Come impostare un discorso alternativo?

Mettendo in tensione approcci che “codificano” il razzismo o atteggiamenti teorici che non ne problematizzano a sufficienza la “forza”, occorre guardare ad un altro presupposto centrale della riflessione: la complessità del fenomeno razziale e la pluralità delle interpretazioni mettono in luce la stretta connessione tra le teorizzazioni razziste e le pratiche discriminatorie che muovono dal fattore “razziale”¹⁸.

Si tratta di un’indicazione di metodo non “esoriativa” ma utile per elaborare una risposta strategica che superi lo schema dominante nella letteratura più recente sul razzismo, incentrato su una sorta di cesura tra il “razzismo” costruito, argomentato, “fondato nella teoria”, relegabile appunto al passato per essere “biologista”, “culturalista” o “istituzionale”, da un lato, e le pratiche “attuali” asseritamente qualificate come comportamenti orientati a contrastare il razzismo, dall’altro.

Queste prospettive possono essere messe in tensione attraverso l’elaborazione teorica che Francisco Bethencourt ha messo a punto nella sua opera *Razzismi: dalle crociate al XX secolo*¹⁹. Lo storico erige la propria argomentazione su due premesse centrali: 1) il razzismo conosce diverse forme e differenti configurazioni nella storia; 2) nel processo razziale ci sono tratti di continuità e di discontinuità profondi tra passato e presente.

Seguendo questo ragionamento, il razzismo, pertanto, conosce forme e declinazioni non assimilabili ad un’unica manifestazione: ciò che lo caratterizza, come è stato messo ben in luce in diversi studi, è la *metamorfosi*²⁰.

Certamente il razzismo è una *credenza* che oggi è ritenuta *errata*, ovvero una *congettura erronea*, per la ragione costitutiva che le “teorie della razza” dal punto di vista scientifico e biologico si basano su un macroscopico errore. In tale direzione fondamentali sono stati i contributi di Albert Einstein²¹ e, più di recente, di Luigi

¹⁸ In questa direzione si vedano, ad esempio, gli studi di Federico Oliveri: *La critica dei pregiudizi sui migranti come strategia contro le discriminazioni razziali*, in Th. Casadei (a cura di), *Lessico delle discriminazioni: tra società, diritto e istituzioni*, Diabasis, Reggio Emilia, 2008, pp. 73-94; *Il sistema delle nuove discriminazioni razziali. Politiche europee dell’immigrazione e pregiudizi sui migranti*, in «Notizie di Politeia. Rivista di etica e scelte pubbliche», 2009, vol. XCVI, pp. 113-119. Cfr., anche, D. Tega (a cura di), *Le discriminazioni razziali ed etniche: profili giuridici di tutela*, Armando, Roma 2011 e S. Salardi, *Discriminazioni, linguaggi e diritto. Profili teorico-giuridici*, Giappichelli, Torino 2015.

¹⁹ F. Bethencourt, *Razzismi: dalle crociate al XX secolo*, tr. it. P. Palmieriello, il Mulino, Bologna 2017.

²⁰ Cfr., su questa connotazione, A. Alietti, D. Padovan (a cura di), *Metamorfosi del razzismo: antologia di testi su distanza sociale, pregiudizio e discriminazione*, Franco Angeli, Milano 2005; A. Rivera, *Regole e roghi: metamorfosi del razzismo*, Dedalo, Bari, 2009. Cfr., anche, M. Nani, *La metamorfosi del razzismo*, in M. Cattaruzza, M. Flores, L. Sullam Simon (a cura di), *Storia della shoah: la crisi dell’Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del 20. Secolo*, 5 voll., UTET, Torino 2005, vol. I: pp. 46-78.

²¹ Cfr. J. Crelinsten, *Einstein’s Jury: The Race to Test Relativity*, Princeton University Press, Princeton 2006.

Luca Cavalli Sforza e Guido Barbujani²² che hanno consentito di disarticolare, con le stesse categorie della scienza, il “razzismo biologista”²³.

Il razzismo, tuttavia, prende corpo anche e principalmente attraverso i canali dell’irrazionale. E si tratta di una *pulsione* che muove emozioni e sensazioni, ossia paura, rancore, odio in persone che si sentono parte di un “corpo sociale”, minacciato nella sua unità e omogeneità. A tal riguardo, un *idem sentire* della “paura” e dell’odio, come mettono in risalto alcune analisi sociologiche, alimenta, per esempio, una concezione delle migrazioni come problema per la “società di maggioranza”. E l’avversione verso le persone migranti spesso si riconnette ad una percezione “razzializzante” di chi compie il viaggio²⁴.

Per comprendere il razzismo, dunque, non occorre soltanto mettersi dal punto di vista, dall’angolo visuale del discorso razionale, ma è necessario capire a fondo cosa muove il discorso pulsionale: un’efficace risposta anti-razzista, infatti, non può non prendere sul serio le *percezioni di insicurezza* che muovono la “società del rancore”²⁵, intrisa di paura e d’odio, e tutti i fattori che concorrono a generare consenso rispetto ad una proposta politica coerente con il discorso razzista.

Sotto questo profilo, il razzismo attraversa il passato, il presente e il futuro nella sua configurazione di “ideologia”²⁶. Si presenta come una dottrina, un insieme in qualche modo coerente di cultura e di sottoculture che costituisce la base per l’edificazione di un “modello consensualista”, all’interno del quale la “società organica” risulta un “valore” e il pluralismo sociale e culturale viene considerato, per converso, un “disvalore”. Movimenti e partiti che si richiamano a ideologie marcatamente razziste, che hanno come effetto fanatismo e azioni intimidatorie, rappresentano dunque una sfida ricorrente (e insidiosa) per le democrazie costituzionali.

²² Si vedano al riguardo: L.L. Cavalli Sforza, *Geni, popoli e lingue*, Adelphi, Milano 1996; G. Barbujani, *L’invenzione delle razze. Capire la biodiversità umana*, Bompiani, Milano 2006. Sulla mitografia della razza, con particolare riguardo al portato di questo costrutto nell’esperienza italiana, si veda da ultimo: S. Rigione, *Sulle tracce di una mitografia italiana della razza nella rincorsa coloniale*, Edizioni ETS, Pisa 2020. Assai interessante, sul punto, è anche C. Guillaumin, L. Poliakov, *Max Weber et les théories bioraciales du XX^e siècle*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie», LVI (1974), pp. 115-126.

²³ Si veda, in proposito, S.J. Gould, *Intelligenza e pregiudizio. Contro i fondamenti scientifici del razzismo* (1980), tr. it. di A. Zani, Il Saggiatore, Milano 1996.

²⁴ Su questi aspetti si vedano: A. Burgio, G. Gabrielli, *Il razzismo*, cit., pp. 166-177. Cfr., inoltre, A. Dal Lago, *Non-persone. L’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999; A. Rivera, *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia*, cit. Con uno sguardo al contesto europeo si veda P. Basso, F. Perocco (a cura di), *Gli immigrati in Europa: diseguglianze, razzismo, lotte*, Franco Angeli, Milano 2003.

²⁵ Spunti molto interessanti, in questa chiave, sono contenuti in M. Valerii, *La notte di un’epoca: contro la società del rancore: i dati per capirla e le idee per curarla*, Ponte alle Grazie, Milano 2019. Cfr. A. Bonomi, *Il rancore: alle radici del malessere del Nord*, Feltrinelli, Milano 2008.

²⁶ Su questo aspetto cruciale rinvio a C. Guillaumin, *L’idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Mouton, Paris-La Haye 1972.

Diviene dunque rilevante, in termini di analisi, comprendere alcuni presupposti del consenso attorno al discorso razzista nelle società odierne e come esso si annidi anche nelle sfere istituzionali.

5. Diseguaglianza, discriminazione razziale, disumanizzazione/deumanizzazione

Un primo aspetto rilevante per le tematiche trattate in questa sede, come Bethencourt evidenzia opportunamente, è che il razzismo è sempre stato in tutte le sue diverse articolazioni, soprattutto un *insieme di pratiche* costruite e definite in modo da poter diventare strategie per garantire un vantaggio nella competizione delle risorse.

La nozione di “risorse” non deve essere intesa semplicemente o strutturalmente nell’accezione di *risorse materiali*, nel solco di un’interpretazione del razzismo di derivazione marxiana o marxista, ma anche con riferimento alla competizione delle *risorse simboliche*.

Questo profilo si rintraccia nitidamente nella riflessione di Balibar, o di altri studiosi che hanno sviluppato la critica del razzismo a partire dalla *classe*²⁷, ma prendendo sul serio anche gli elementi *etnici, culturali, culturalisti* inerenti al fenomeno razziale²⁸.

Pertanto il razzismo è un *progetto politico* e altresì costituisce una *modalità di interpretare i rapporti* sociali e interpersonali²⁹: a partire da tali elementi costitutivi del fenomeno razziale occorre costruire un discorso e una pratica alternativi al razzismo. In altri termini, la comprensione dei tratti salienti del razzismo come tecnica segnata da una precisa intenzionalità politica risulta un prodromo ineludibile per l’elaborazione di un *progetto politico alternativo*. Come emerge dalla parte conclusiva della citata opera di Bethencourt³⁰, il razzismo implica una lettura congiunta del passato e del presente utile per affrontare le sfide che pone il tempo futuro.

Il razzismo richiama, sotto questo profilo, il concetto di *costellazione*: la costellazione entro cui si articola il fenomeno razziale. Come si è evidenziato, infatti, il razzismo sottintende *un’idea di razza*, che muta attraverso le sue diverse *configurazioni* e, dunque, assume connotazioni diverse³¹, potendo essere inquadrata dal punto di vista *biologico*, ma anche *etnico, culturale*. In linea esemplificativa, il richiamo alla *civiltà* nel

²⁷ Si veda, in proposito, l’ormai classico É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue* (1988), Edizioni associate, Roma 1991 (il testo ha conosciuto di recente una nuova edizione a cura di M. Di Meglio, Asterios, Trieste 2020).

²⁸ Emblematico in questa direzione è il lavoro di P.-A. Taguieff, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e l’antirazzismo* (1987), il Mulino, Bologna 1994.

²⁹ Cfr. su questo profilo: A. Burgio, *Critica della ragione razzista*, cit.

³⁰ F. Bethencourt, *Razzismi: dalle crociate al XX secolo*, cit.

³¹ Come sottolineano Alberto Burgio e Gianluca Gabrielli, è impensabile fare la storia del razzismo senza elaborare un modello teorico che ne delinei concetti e nozioni adeguate, ma ogni modello deve sapersi misurare ed arricchire nel confronto serrato con l’analisi storica: cfr. A. Burgio, G. Gabrielli, *Il razzismo*, cit.

razzismo che accompagna le crociate o la conquista coloniale mette in campo un'idea di razza permeata dal particolarismo culturale e religioso.

Il razzismo mette in campo un'idea di razza e richiama una modalità di interpretare la *disuguaglianza* legata, precipuamente, alla *discriminazione*: un *conflitto sulle risorse* viene integrato ogni qual volta si è in presenza di una pratica discriminatoria e la *discriminazione razziale*³² segue una *duplice meccanica*³³.

Siffatta meccanica è facilmente riscontrabile nell'esperienza quotidiana del nostro presente poiché la discriminazione su base etnica o razziale o su base culturale si estrinseca come una meccanica della *disuguaglianza nell'accesso alle risorse* e, contestualmente, assume le forme – anche simboliche – di una meccanica della *disumanizzazione e deumanizzazione*³⁴.

La discriminazione razziale nella contemporaneità, infatti, non è disgiungibile dalla “rilevanza dei contesti” e, in modo peculiare, dai contesti di lavoro. Essa è connesso strettamente allo sfruttamento lavorativo³⁵. In Italia, sono per citare alcuni esempi, tali contesti sono i campi agricoli del Sud del paese ma anche quelli del territorio ferrarese³⁶ o ancora i contesti del sistema produttivo veneto³⁷, come pure i grandi centri urbani³⁸, nei quali i processi di “razzializzazione” e di disumanizzazione si indirizzano a determinate persone e non ad altre, proprio in quanto appartenenti ad

³² Cfr. Th. Casadei, L. Re (a cura di), *Differenza razziale, razzismo, discriminazione nelle società multiculturali*, 2 voll., Diabasis, Reggio Emilia 2007.

³³ Cfr. P. Tevastian, *La mécanique raciste*, Editions Dilecta, Paris 2008.

³⁴ Su questo specifico aspetto si veda A. Burgio, *Critica della ragione razzista*, cit., pp. 122-126. Cfr., più in generale, C. Volpato, *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Laterza, Roma-Bari 2011; E. Graziani, E. M. Maier, A. Cesolini (a cura di), *Forme di deumanizzazione: umano, non umano*, Nuova Cultura, Roma 2019; nonché il fascicolo monografico *Deumanizzazione / Dehumanization* della rivista *Minority Report* (I, 2021). Cfr., anche, per un'estesa disamina, A. Rivera, *La Bella, la Bestia e l'umano. Sessismo e razzismo, senza escludere lo specismo*, Ediesse, Roma 2010. Porta l'attenzione su questi aspetti anche A. Pisanò, *Migrazioni, diritti e confini: i doveri dell'Europa dei diritti*, in A. Amato Mangiameli, L. Daniele, M.R. Di Simone, E. Turco Bulgherini (a cura di), *Immigrazione, marginalizzazione, integrazione*, Giappichelli, Torino 2018, pp. 102-113, p. 108.

³⁵ Cfr. E. Rigo (a cura di), *Leggi, migranti e caporali. Prospettive critiche e di ricerca sullo sfruttamento del lavoro in agricoltura*, Pacini, Ospedaletto (Pisa) 2015. Più in generale e sotto un profilo teorico: F. Oliveri, *Lo sfruttamento lavorativo come reato. Problemi di teoria critica del diritto*, in «Democrazia e diritto», I (2020), pp. 128-153.

³⁶ F. Carchedi (a cura di), *Schiavitù latenti: forme di grave sfruttamento lavorativo nel ferrarese*, prefazione di G. Mottura, Maggioli, Santarcangelo di Romagna (RN) 2014.

³⁷ Si vedano, in proposito, i contributi raccolti in M. Ferrero, F. Perocco (a cura di), *Razzismo al lavoro: il sistema della discriminazione sul lavoro, la cornice giuridica e gli strumenti di tutela*, Franco Angeli, Milano 2011.

³⁸ Testimonianza ne sono, ad esempio, il caso StraBerry (sul quale si può vedere S. Battistelli, *Cittadinanze e sfruttamento nel caso di un'azienda agricola "innovativa"*, in «Lavoro e diritto», II [2021], pp. 321-334) e, in altro ambito, le condizioni dei *riders* (cfr. S. Giubboni, *I riders e la legge*, in «Rivista del Diritto della Sicurezza Sociale», IV [2019], pp. 847-852; A. Merlo, *Il contrasto allo sfruttamento del lavoro e al caporalato: dai braccianti ai riders: la fattispecie dell'art. 603 bis c.p. e il ruolo del diritto penale*, Giappichelli, Torino 2020).

un gruppo diverso da quello maggioritario che, in quanto tale “può essere discriminato”. Le condizioni in cui vivono queste persone sarebbero inaccettabili per chi gode di una piena cittadinanza e della titolarità dei diritti fondamentali: per esempio, la vita nel ghetto di “Borgo Mezzanone” in provincia di Foggia o in altri ghetti presenti in Italia, è qualcosa di concepibile e, in qualche modo, di “dicibile” soltanto per coloro che “vengono ascritti”³⁹ ad un’umanità diversa. I soggetti sottoposti a sfruttamento vengono reificati, deumanizzati e disumanizzati diventando “non-umani” e, in questa condizione, “nuovi schiavi”.

Questi riferimenti mostrano come la costellazione del razzismo debba essere esplorata e interpretata a partire dall’idea di razza, ma anche facendo luogo agli effetti delle pratiche discriminatorie e ai processi di de-umanizzazione e disumanizzazione.

Il razzismo come fenomeno complesso si manifesta attraverso molteplici forme che assumono il volto delle discriminazioni incentrate anche sul motivo religioso come nuovo fattore di razzializzazione o su “tradizionali” tecniche di razzializzazione. La discriminazione razziale coincide con l’*antiziganismo*⁴⁰, con la persistenza dell’*antisemitismo*, nondimeno si riconduce alla crescente *islamofobia* e alla *xenofobia* nei confronti delle persone migranti⁴¹: si tratta di caratteri salienti del fenomeno del razzismo o, meglio, dei razzismi contemporanei⁴².

³⁹ Per Gianfrancesco Zanetti l’iscrizione è un processo posto in essere dalla maggioranza nei confronti di soggetti appartenenti a collettività diverse da quella maggioritaria. Essa ha il fine di pre-costituire categorie che acquistano la funzione di “dispositivi discriminatori”. Per Zanetti, la razza è, infatti, una “categoria ascrittiva”: cfr., sul punto, Gf. Zanetti, *Nuove frontiere degli studi sulla razza: una messa a punto concettuale*, in «Iride. Filosofia e Discussione pubblica», III (2006), vol. XIX, pp. 551-560. Si veda, più in generale, K. Thomas, Gf. Zanetti (a cura di), *Legge, Razza e Diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, Diabasis, Reggio Emilia 2005.

⁴⁰ Si vedano, a titolo esemplificativo, L. Piasere, *Scenari dell’antiziganismo: tra Europa e Italia, tra antropologia e politica*, Seid, Firenze 2012; L. Piasere, *L’antiziganismo*, Quodlibet, Macerata 2015; R. Piroso, *La tutela dei diritti linguistici nel contrasto all’antiziganesimo. Tra ordinamento italiano e spazio giuridico europeo*, in «DPCE – Diritto Pubblico e Comparato Europeo on line», III (2022), pp. 2875-2898; S. Tosi Cambini, *Antiziganismo: strumenti interpretativi e fenomenologia contemporanea*, in «ANUAC – Rivista della Società Italiana di Antropologia Culturale», I (2012), vol. I, pp. 17-23. In chiave storica: E. Rizzin (a cura di), *Attraversare Auschwitz: storie di Rom e Sinti. Identità, memorie, antiziganismo*, Cangemi, Roma 2020.

⁴¹ A. Alietti, D. Padovan, C. Vercelli (a cura di), *Antisemitismo, islamofobia e razzismo: rappresentazioni, immaginari e pratiche nella società italiana*, Franco Angeli, Milano 2014; G. Dall’Ara, *Affetti da islamofobia?*, con introduzione di M. Iannucci, Il Ponte Vecchio, Cesena (FC) 2021. Cfr., anche, in una chiave di reazione critica, R. Grosfoguel, *Rompere la colonialità: razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, introduzione di G. Avallone, Mimesis, Milano-Udine 2017 e, da ultimo, A. Alietti, D. Padovan (eds.), *Clockwork Enemy: Xenofobia and Racism in the Era of Neo-populism*, Mimesis international, Sesto San Giovanni (MI) 2020.

⁴² Sulla costitutiva impossibilità di confinare il razzismo entro un fenomeno unitario nella società contemporanea, si veda: A. Frisina, *Razzismi contemporanei. Le prospettive della sociologia*, cit. Per inquadramento delle principali concettualizzazioni della tematica razziale nella riflessione filosofica e

6. Il razzismo istituzionale

Occorre esaminare e comprendere, a questo punto, un secondo aspetto rilevante, ossia quali siano le ulteriori implicazioni dell'associazione dell'idea di costellazione al fenomeno razziale e come questo si concretizzi nella dimensione istituzionale.

Il tema delle migrazioni mostra efficacemente come il richiamo al *territorio*, alle *origini*, al *sangue* concettualizzato come "naturale" sia, in realtà, inevitabilmente configurato attraverso la cultura, ma anche attraverso pratiche istituzionali e strutture giuridiche non neutrali.

Il razzismo contemporaneo, con riferimento in particolare alle persone migranti, riveste una duplice connotazione, cruciale per comprendere la discriminazione razziale nella sua interezza: la xenofobia di stampo razziale non è soltanto una forma di discriminazione diretta, di razzismo violento, ma ha la struttura e l'intenzionalità di un *razzismo istituzionale* (o *sistemico*)⁴³, che si espande e penetra capillarmente nei luoghi della cittadinanza.

Vi sono esiti del processo legislativo e dell'esperienza giuridica che, crescentemente, su impulso di una *sottocultura* o di una (*pseudo*-)cultura che evoca il "ritorno della razza", conducono a previsioni normative non qualificabili come direttamente razziste, ma *indirettamente* generatrici di discriminazione razziali.

Gli esempi dell'articolazione istituzionale del razzismo sono molteplici e tutti emblematici della penetrazione di una logica razzista nelle strutture giuridiche e politiche.

Nel contesto degli enti locali, le ordinanze dei sindaci hanno offerto un saggio emblematico di uno strumento di intervento "razzialmente orientato", ad esempio, sul *sistema scolastico*⁴⁴.

Nell'ambito del *mondo del lavoro*, gli effetti di una legislazione in materia di migrazione non improntata ad un fine regolativo producono un riflesso sul contrasto

teorico-giuridica contemporanea si veda: F. Ciraci, *Paradigmi della razza. Evoluzione e degenerazione nel razzismo contemporaneo*, in *Giornate di studio sul razzismo*, cit., pp. 69-76.

⁴³ Su questo specifico aspetto rinvio a L. Ferrajoli, *Politiche contro gli immigrati e razzismo istituzionale in Italia*, in P. Basso (a cura di), *Razzismo di Stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 115-125. Per un inquadramento della questione, nel più ampio dibattito internazionale, si vedano: S. Fernando, *Institutional racism in the context of cultural diversity*, in M. Boucher (sous la direction de), *De l'égalité formelle a l'égalité réelle: la question de l'ethnicité dans les sociétés européennes*, préface de M. Wieviorka, L'Harmattan, Paris 2001, pp. 269-279; F. Brennan, *Race Rights Reparations: Institutional Racism and the Law*, Routledge, London-New York 2017.

⁴⁴ Il caso verificatosi qualche tempo a fa Lodi, ove la Giunta comunale decise di escludere dall'accesso alle prestazioni sociali i bambini figli di famiglie di origine straniera che non riuscivano a comprovare, con documenti del Paese di provenienza, la loro condizione economica in patria, ha mostrato come scelte istituzionali apparentemente "democratiche" da parte delle amministrazioni comunali determinino esiti fortemente razzisti. Su questo aspetto aveva insistito, ormai diversi anni fa, G. Faso, *Lessico del razzismo democratico. Le parole che escludono*, DeriveApprodi, Roma 2008.

allo sfruttamento lavorativo e al connesso sfruttamento sessuale delle donne migranti⁴⁵.

Ancora, il sistema penitenziario costituisce un efficace dimostrazione di come il razzismo istituzionale generi un'esecuzione della pena detentiva "differenziata" o comportamenti differenziate *chances* di accesso alle misure alternative alla detenzione per detenuti cittadini e per le persone ristrette non titolari di un valido titolo di soggiorno.

La strumentalizzazione della rilevanza dell'idea della sicurezza e dell'ordine pubblico indirizza a considerare lo *spazio pubblico urbano* come luogo della marginalizzazione sociale e come serbatoio di esperienze umane respinte dalla collettività maggioritaria, nonché "campo" sul quale si fondano la paura e la xenofobia.

Inoltre, le metamorfosi del razzismo conoscono, nel tempo presente, altre configurazioni.

7. Ultime metamorfosi: nelle maglie della rete

L'articolazione del razzismo istituzionale si specifica attraverso due ambiti che tracciano, nello scenario dello sviluppo tecnologico, i principali tornanti di un discorso razzista: il mondo dei media e la rete.

Il sistema di comunicazione, nel suo complesso, è crescentemente attraversato da ragionamenti, stereotipi, pregiudizi che richiamano ad un discorso basato sulla differenza razziale, evocativo di categorie permeate dall'appartenenza culturale ad un "noi politico"⁴⁶, contrapposto ad un "loro"⁴⁷.

Una dimensione di comprensione nuova, e per certi versi inedita, del fenomeno razziale si lega, pertanto, alla rete e al cosiddetto razzismo "2.0" o "ai razzismi 2.0"⁴⁸.

⁴⁵ Si veda, a questo riguardo, A. Sciarba, *Oltre l'irrilevanza del consenso e la colpa individuale. Posizioni di vulnerabilità e responsabilità sistemiche nello sfruttamento e nella tratta delle donne migranti*, in Th. Casadei, M. Simonazzi (a cura di), *Nuove e antiche forme di schiavitù*, Editoriale scientifica, Napoli 2018, pp. 181-201.

⁴⁶ Su questo snodo cruciale poggia l'argomentazione sviluppata in L. L. Cavalli-Sforza, D. Padoan, *Razzismo e noismo: le declinazioni del noi e l'esclusione dell'altro*, Einaudi, Torino 2013.

⁴⁷ A titolo esemplificativo si veda Gf. Zanetti, *Critical Race Theory: temi e problemi degli studi critici sulla "razza"*, in *Teorie critiche del diritto*, a cura di M. G. Bernardini, O. Giolo, Pacini, Ospedaletto (Pisa) 2017, pp. 35-49, segnatamente p. 35. Più in generale: L. Guadagnucci, *Giornalisti contro il razzismo*, *Parole sporche: clandestini, nomadi, vu cumprà: il razzismo nei media e dentro di noi*, AltraEconomia, Milano 2010; M. Mannoia, M.A. Pirrone (a cura di), *Il razzismo in Italia: società, istituzioni e media*, Aracne, Roma 2011; M. Maneri, F. Quassoli (a cura di), *Un attentato quasi terroristico: Macerata 2018, il razzismo e la sfera pubblica al tempo dei social media*, Carocci, Roma 2020.

⁴⁸ S. Pasta, *Razzismi 2.0: analisi socio-educativa dell'odio online*, Scholé, Brescia 2018.

Gli studi sull'odio *online*⁴⁹ offrono un ampio spettro delle forme entro le quali si estrinseca la discriminazione razziale nella rete⁵⁰. In tale versante, è fondamentale una prospettiva di carattere linguistico-culturale sul razzismo che penetri il nesso tra la diffusività delle forme di espressione e gli esiti "razzializzanti" delle condotte offensive⁵¹.

Il razzismo istituzionale è pertanto un'idea capace di mettere in luce la fitta trama di connessioni che percorre le diverse manifestazioni del fenomeno razziale.

I razzismi contemporanei si comprendono dismettendo la logica dei compartimenti stagni: dalla penetrazione del razzismo nelle strutture giuridiche e politiche si comprende la portata della discriminazione razziale in ogni settore della vita sociale.

Una comunicazione basata su dati di realtà, per esempio, è il riflesso di una cultura istituzionale che contempla tra le sue priorità la rimozione degli ostacoli che si oppongono al conseguimento dell'eguaglianza sostanziale e all'elaborazione di una risposta anti-discriminatoria permeata dall'anti-razzismo. Per converso, il razzismo istituzionale confluisce in un sistema di comunicazione non neutrale, improntato alla torsione dei canoni di verosimiglianza delle notizie e al potenziale distorsivo delle *fake news*, che hanno nella questione migratoria uno dei loro ambiti di maggior emersione⁵².

Considerare ineludibile una risposta anti-razzista significa interrogare allora il ruolo delle istituzioni e dello strumento giuridico negli odierni Stati democratici di diritto. In quest'ottica, la debolezza dell'anti-razzismo può essere tematizzata, vagliata e superata attraverso la rivitalizzazione della democrazia costituzionale nella direzione di un *progetto politico alternativo* all'intenzionalità politica razzista.

La crisi dello Stato di diritto e della democrazia possono costituire, in tal senso, elementi propulsivi nella ricerca di soluzioni normative e non, al contrario, versanti di legittimazione dell'inerzia sociale e istituzionale rispetto a logiche anti-pluralistiche e discriminatorie⁵³.

⁴⁹ Sul tema si rinvia, da ultimo, a B.G. Bello, L. Scudieri (a cura di), *L'odio online, forme, prevenzione e contrasto*, Giappichelli, Torino 2022. Si veda anche M. D'Amico, C. Siccardi (a cura di), *La Costituzione non odia. Conoscere, prevenire e contrastare l'hate speech on line*, Giappichelli, Torino 2021.

⁵⁰ Cfr. F. Falloppa, *#Odio. Manuale di resistenza alla violenza delle parole*, UTET, Torino 2020.

⁵¹ Alla luce di tali considerazioni, la proposta della Senatrice a vita Liliana Segre di monitorare questi aspetti appare particolarmente rilevante. Sul piano della prevenzione particolarmente utile, con riferimento all'ambito formativo, è il manuale *Convivere nelle diversità. Percorsi di educazione anti-razzista nonviolenta* (<https://cisp.unipi.it/quaderni-didattici/>, consultato il 21.03.2023). Primo volume della collana «Quaderni Didattici», il testo è stato realizzato dal CISP - Centro Interdisciplinare "Scienze per la Pace" dell'Università di Pisa, a partire dall'esperienza dei laboratori condotti in più di duecento classi del territorio pisano, con volontari e volontarie del Servizio Civile Universale.

⁵² Particolarmente utile in questa prospettiva è il volume a cura di P. Beccegato, R. Marinaro, *Falsi miti: storie di migranti oltre i luoghi comuni e le fake news*, introduzione di F. Soddu, postfazione di O. Forti, EDB, Bologna 2018.

⁵³ Su tale profilo si veda Gf. Zanetti, *Ma che razza di pluralismo. Autonomia e "opzioni disponibili alla scelta"*, in «Ragion Pratica», 2006, vol. XXXIV, pp. 101-112.

Una prospettiva consapevole di questi diversi profili⁵⁴ può accogliere l'*urgenza pratica* di fronteggiare il razzismo, elaborando una risposta complessa, a più livelli, consistente in una strategia *culturale* ma anche, al tempo stesso, *politico-istituzionale* e che miri alla costruzione di una società effettivamente interculturale⁵⁵.

Prendere sul serio l'anti-razzismo, in definitiva, significa togliere al razzismo la disponibilità del presente, ma anche impedire un'ipoteca certa sul futuro, facendo davvero del passato il suo tempo e non più una crudele ipoteca sull'avvenire.

⁵⁴ Nella giusta direzione mi pare andare, ad esempio, I. Possenti, *Migrazioni: un'introduzione filosofico-politica*, Pisa University Press, Pisa 2018.

⁵⁵ In una letteratura oramai molto ampia (soprattutto in ambito pedagogico), segnalo, a titolo esemplificativo, I. Possenti (a cura di), *Intercultura, nuovi razzismi e migrazioni: contributi per la formazione interculturale*, Pisa University Press, Pisa 2009; L. Cerrocchi, *L'intercultura in prospettiva pedagogica: tra processi e pratiche*, Mario Adda, Bari 2018; A. Prontera, *Educazione e pedagogia interculturale*, il Mulino, Bologna 2022.

Verso il superamento del segregazionismo abitativo? Antiziganismo istituzionale e tentativi di superamento degli insediamenti monoetnici. Il caso italiano

Antonio Ciniero

Introduzione

La storia dei diversi gruppi rom è profondamente connessa con quella dei luoghi in cui hanno vissuto. Vale a dire che le condizioni diversificate che vivono i gruppi rom presenti in Europa sono, in primo luogo, conseguenza delle storie peculiari dei luoghi in cui i gruppi rom hanno vissuto. Le relazioni che storicamente si sono sviluppate tra rom e società maggioritarie (persecuzione, assimilazione, esclusione, scambio e contaminazione) hanno quindi preso forma nell'ambito dei contesti specifici e, in particolare, delle politiche elaborate in quei luoghi¹. Nonostante la diversità di condizioni socio-economiche e dei livelli di inclusione dei diversi gruppi nella vita economica e pubblica dei paesi nei quali vivono, continuano ancora oggi ad esistere diverse forme di barriere all'accesso ai diritti, al sistema di welfare e forme specifiche di discriminazione che colpiscono in maniera trasversale porzioni significative dei soggetti appartenenti a comunità rom.

In tutta Europa, come sottolineato da diversi studi in materia e come denunciato in più occasioni da organizzazioni internazionali – come l'*European Union Agency for Fundamental Rights* e l'*European Roma Rights Centre* – si riscontrano significativi *gap* tra popolazione rom e popolazione non rom rispetto all'accesso a istruzione, occupazione, alloggi e servizi di assistenza sanitaria², così come pure si riscontrano situazioni nelle quali i gruppi rom sono vittime di specifiche forme di discriminazione definibile come antiziganismo.

L'antiziganismo - che rappresenta una forma specifica di razzismo - è un fenomeno multiforme, largamente diffuso e accettato politicamente e socialmente, che si

¹ L. Piasere, *I rom d'Europa. Una storia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2004.

² Union Agency's for Fundamental Rights (FRA), *Poverty and employment: the situation of Roma in 11 EU Member States*, 2011, consultabile al link: <https://fra.europa.eu/en/publication/2014/poverty-and-employment-situation-roma-11-eu-member-states>, consultato il 16.12.2022; *Civil society monitoring report on implementation of the national Roma integration strategies in Italy. Identifying blind spots in Roma inclusion policy*, Roma Civil Monitor – European Commission, Brussels Report 1, 2, 3 (2018; 2019; 2020), i report son consultabili a questo link: <https://cps.ceu.edu/roma-civil-monitor-reports>, consultato il 16.12.2022; A. Bojadjieva, *Roma Inclusion Index 2015*, Decade of Roma Inclusion Secretariat Foundation, Budapest 2015, il report è consultabile a questo link: <https://www.rcc.int/romaintegration2020/files/user/docs/Roma%20Inclusion%20Index%202015.pdf>, consultato il 16.12.2022.

esplicita attraverso una manifestazione di espressioni e atti individuali, nonché di politiche e pratiche istituzionali di emarginazione, esclusione, violenza fisica, svalutazione della cultura e degli stili di vita di rom e sinti e discorsi di odio diretti a rom e sinti e ad altri individui e gruppi stigmatizzati come “zingari”. L’antiziganismo, associando rom e sinti a una serie di stereotipi negativi e immagini distorte, ha rappresentato nel passato un elemento essenziale per la costruzione di politiche di persecuzione e annientamento delle popolazioni rom (*Porrajmos*) durante il nazifascismo e, ancora oggi, rallenta ed ostacola l’inclusione e la partecipazione alla vita pubblica, sociale, scolastica e lavorativa delle popolazioni *romani*³.

L’antiziganismo continua a rendere più difficile l’azione delle istituzioni pubbliche impegnate ad affermare i principi di non discriminazione, di pari opportunità, di rispetto dei diritti fondamentali, di uguaglianza formale e sostanziale, in particolare in Italia, dove l’azione delle istituzioni pubbliche è stata spesso condizionata in negativo da pregiudizi antizigani e ha prodotto, soprattutto con l’istituzione dei cosiddetti “campi rom/campi nomadi”, forme sistematiche di esclusione sociale per una quota significativa di persone rom e sinte. Riconoscere le diverse forme di antiziganismo, attrezzarsi con strumenti di ricerca e analisi adatti a far ciò, è un primo e fondamentale passo da compiere per provare combattere efficacemente questa specifica forma di razzismo⁴.

In questo contributo presenterò, sinteticamente, i modi in cui i pregiudizi antizigani hanno informato l’azione e gli interventi pubblici delle istituzioni italiane rivolte ai gruppi rom e i tentativi messi atto negli ultimi anni (in particolare dopo il 2012) per provare a mettere in discussione tali modalità di azione che hanno determinato forme di esclusione sociale di una quota significativa di persone rom e sinte. Per ricostruire questo processo si prenderanno in esame gli interventi pubblici che, a partire degli anni Ottanta del Novecento, hanno portato alla costruzione di luoghi abitativi destinati specificamente a rom e sinti, si presenteranno le dinamiche di esclusione che tali luoghi hanno innescato e, nella parte finale del contributo, farò cenno ai tentativi sperimentati a partire dalla prima decade del Duemila da diverse amministrazioni comunali italiane per superare i cosiddetti “campi rom/campi

³ Sul tema, si vedano, tra gli altri, L. Piasere, *Scenari dell’Antiziganismo. Tra Europa e Italia, tra antropologia e politica*, Seid, Firenze 2012; E. Rizzin, a cura di, *Attraversare Auschwitz. Storie di rom e sinti: identità, memorie, antiziganismo*, Gangemi Editore, Roma 2022, il volume è consultabile al seguente link: <http://cdn.gangemieditore.com/import/materialiVari/AttraversareAuschwitz.pdf>, consultato il 30.01.2023; L. Bravi, *Tra inclusione ed esclusione. Una storia sociale dell’educazione dei rom e dei sinti in Italia*, Unicopli, Milano 2009; L. Bravi, *Rom e non-zingari. Vicende storiche e pratiche rieducative durante il regime fascista*, Roma 2007.

⁴ Per quanto riguarda il contesto italiano è un segnale sicuramente incoraggiante il fatto che il contrasto all’antiziganismo e alla discriminazione vissuta dai rom e sinti sia divenuto uno dei temi specifici di intervento della Strategia italiana di Uguaglianza, Inclusione e Partecipazione di Rom e Sintini 2021-2030 adottata dall’Unar nel maggio 2022. La Strategia è consultabile a questo link: <https://www.unar.it/portale/web/guest/strategia-rsc-2020-2030>, consultato il 16.12.2022.

nomadi” e favorire percorsi di inclusione sociale e abitativa per le persone che prima risiedevano nei campi.

L'intervento pubblico rivolto ai gruppi rom e la creazione del dispositivo “campo rom/campo nomadi”. Il caso Italiano

L'Italia fino all'adozione della prima *Strategia Nazionale per l'Inclusione dei Rom dei Sinti e dei Caminanti* (2012-2020)⁵ non ha mai avuto uno strumento politico nazionale con il quale approcciare la presenza dei rom sul proprio territorio⁶. La maggior parte degli interventi attuati nei confronti dei gruppi rom hanno avuto scala locale, soprattutto regionale e comunale⁷. Sono state politiche in larga parte fallimentari che, anziché contrastare, come si vedrà in queste pagine, hanno incentivato forme di esclusione sociale. L'istituzione del “campo rom/campo nomadi” è probabilmente il *dispositivo politico-spaziale* che meglio mostra come il pregiudizio antizigano abbia condizionato l'approccio che le istituzioni pubbliche italiane hanno riservato ai gruppi rom.

I primi insediamenti pensati per la sosta delle comunità rom nascono in Italia alla fine degli anni Ottanta. Fu il Veneto la prima Regione italiana a emanare nel 1984 la Legge n. 41, denominata *Interventi a tutela della cultura dei rom*, con cui si tentò di affrontare la questione delle presenze rom sul territorio. La Legge mirava principalmente a disciplinare la sosta dei gruppi rom e lo faceva ipotizzando la possibilità di istituire, di fatto, un modello abitativo da destinare in via esclusiva a una porzione di popolazione definita etnicamente e ritenuta aprioristicamente *nomade*. Tutte le Leggi regionali in materia che si sono susseguite nelle altre regioni italiane presentavano un'impostazione analoga a quella della Legge veneta del 1984, considerando il *nomadismo* come tratto culturale caratterizzante dei diversi gruppi rom⁸.

⁵ La *Strategia nazionale 2012-2020 d'inclusione dei Rom, dei Sinti e dei Caminanti* è stata redatta dall'UNAR e approvata dal Consiglio dei Ministri, in attuazione della Comunicazione n.173/2011 della Commissione Europea.

⁶ I gruppi rom in Italia non sono riconosciuti ufficialmente come minoranza e il *romanes* è stato escluso dalla legge n. 482 del 1999 che tutela le minoranze storico-linguistiche presenti nel Paese.

⁷ Si vedano: T. Vitale, a cura di, *Politiche Possibili. Abitare con i rom e i sinti*, Carocci, Roma 2009; S. Pontrandolfo, a cura di, *Politiche locali per rom e sinti in Italia*, CISU, Roma 2019.

⁸ Saranno soprattutto le amministrazioni guidate da giunte progressiste a emanare questo tipo di leggi. Inoltre, come evidenzia Carlo Stasolla, presidente dell'Associazione 21 luglio, sono soprattutto i settori della società civile impegnati in attività di volontariato a sostegno dei rom e dei sinti e i militanti dei partiti di sinistra a invocare spazi per tutelare la “cultura nomade” e la creazione di luoghi in cui poter dare la possibilità ai rom di vivere senza essere vittime di aggressioni o oggetto di sgombero. Prende forma in questo modo l'idea di promuovere spazi di protezione della cultura e dei diritti dove organizzare una sosta legale e controllata. Da più parti si levano voci che invocano la

Negli anni in cui queste leggi furono varate, la popolazione all'epoca definita *nomade* era composta per lo più da sinti con cittadinanza italiana, in buona parte impegnati in lavori legati allo spettacolo viaggiante (giostrai, circensi) e da rom, soprattutto *kalderash*, di origine slava, presenti nelle regioni del Nord Italia fin dal secondo dopoguerra e occupati prevalentemente in attività di recupero e lavorazione del ferro⁹. Già dalla fine degli anni Sessanta si era comunque segnalata la presenza di gruppi, divenuti sempre più consistenti negli anni, di rom *khorakhanè* provenienti dalla Bosnia e dal Montenegro e inizialmente impegnati in un pendolarismo stagionale.

Sia i sinti che i rom *kalderash*, che svolgevano attività lavorative per cui era necessario spostarsi in alcuni periodi dell'anno, avevano bisogno di spazi in cui abitare abbastanza ampi per poter tenere con sé i mezzi e gli strumenti di lavoro (caravan, roulotte, giostre, camion...). Il modello abitativo incentrato sulla forma del "campo rom/campo nomadi" originariamente era stato quindi pensato soprattutto per rispondere a queste specifiche esigenze. A partire dagli anni Novanta, però, il modello "campo rom/campo nomadi" ha cominciato ad affermarsi come soluzione estesa utilizzata dai comuni italiani e destinata a imporsi come forma di *housing* a cui ricorrere per l'inserimento abitativo di tutti i gruppi rom.

Gli anni Novanta furono caratterizzati in Italia dall'arrivo di rom provenienti dai paesi dell'ex Jugoslavia, in fuga dai conflitti che per tutta la decade insanguineranno i Balcani. Profughi dunque, ma mai riconosciuti come tali. L'etichetta di *nomadi*, attribuita con facilità a soggetti che nella nazione di provenienza non avevano mai sperimentato una condizione di questo tipo, finì per produrre un *nomadismo forzato*, indotto dai continui sgomberi organizzati per motivi di sicurezza e ordine pubblico. Questi allontanamenti forzati e dai tratti violenti diventarono lo "strumento politico" maggiormente utilizzato per gestire le presenze rom giunte in Italia in quegli anni. Quando le istituzioni italiane, principalmente i comuni, si adoperarono per elaborare soluzioni all'emergenza abitativa in cui i gruppi rom versavano, i loro interventi andarono quasi unicamente nella direzione della costruzione dei "campi rom/campi nomadi"¹⁰. Si tratta di un passaggio importante, perché l'associazione tra rom e *vita nomade* e la conseguente scelta del "campo rom/campo nomadi" come principale forma pubblica di housing, hanno assunto con il tempo, sul piano dei rapporti

costruzione di questi spazi, che, nel giro di un trentennio, si riveleranno essere la premessa dei ghetti che oggi sono diventati. Per approfondimenti, C. Stasolla, *La razza zingara. Dai campi nomadi ai villaggi attrezzati: lo "scarto umano" in venticinque anni di storia*, Tau Editrice, Todi 2020.

⁹ Altro gruppo rom la cui presenza in quegli anni è numericamente significativa è quello dei rom italiani di antico insediamento che vivevano, nella quasi totalità dei casi, in abitazioni inserite nel tessuto urbano delle città dell'Italia centro meridionale. Su questo tema, L. Piasere, S. Pontrandolfo, a cura di, *Italia romani. I Rom di antico insediamento dell'Italia centro meridionale*, volume III, CISU, Roma 2002; S. Pontrandolfo, *Rom dell'Italia meridionale*, CISU, Roma 2013.

¹⁰ N. Sigona, *Campzenship: Reimagining the Camp as a Social and Political Space*, in «Citizenship Studies», 2015, vol. 19, fasc. 1, pp. 1-15.

politici e sociali, la valenza di ciò che Luc Boltanski e Pierre Bourdieu hanno definito *ideologia dominante*¹¹. Lo schema *rom = nomadi = campo* è divenuto un paradigma interpretativo implicito, in grado di generare un'infinità di produzioni retoriche discorsive e di pratiche adattate a differenti situazioni, a cui è stata attribuita, senza alcun sostegno scientifico di supporto, un'evidenza di senso comune. Si è potuto in questo modo creare in maniera artificiosa un'immagine omogenea di un insieme di popolazioni aventi stili di vita, abitudini culturali, tradizioni diverse: *un mondo di mondi*, per dirla con la celebre definizione di Piasere¹², che è stato in questo modo assoggettato a una specifica forma abitativa e di vita, ed escluso, a priori, dalle altre possibili forme¹³.

Contrariamente alle diffuse rappresentazioni stereotipate, i gruppi rom sono contraddistinti da una grande eterogeneità che si presenta, come per qualunque altra minoranza, sia tra i diversi gruppi che all'interno degli stessi. Le persone di origine rom presenti in Italia hanno provenienze geografiche diverse, non tutti parlano la stessa lingua o condividono una religione comune, così come molto differenti sono le condizioni socioeconomiche delle famiglie e i livelli di scolarizzazione dei singoli. Nonostante questa varietà, considerare i rom come appartenenti a gruppi etnici e/o con caratteristiche culturali comuni e rigidamente definite è stato e continua a essere un approccio piuttosto diffuso soprattutto nell'azione politica messa in campo dalle istituzioni pubbliche. D'altro canto, il processo di costruzione di un'immagine più o meno omogenea – in alcuni casi essenzialista – con cui viene identificata la cultura rom, iniziato nel Settecento con la diffusione delle teorie sull'origine indoariana del *romanes*, continua ancora oggi a condizionare, in particolare, il discorso pubblico sui rom¹⁴. È un discorso alla cui formazione partecipano, a diversi livelli, molti attori: politici, rappresentanti istituzionali, attivisti, associazioni, media, artisti e rappresentanti delle *élites romani*¹⁵. Attori che veicolano, a seconda dei casi, immagini

¹¹ L. Boltanski, P. Bourdieu, *La production de l'idéologie dominante*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1976, n. 2.2-3, pp. 3-73.

¹² L. Piasere, *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, L'ancora, Napoli 1999.

¹³ A. Tosi, *Lo spazio dell'esclusione: la difficile ricerca di alternative al campo nomadi*, in G. Bezzecchi, M. Pagani, T. Vitale, a cura di, *I rom e l'azione pubblica*, Teti, Milano 2008.

¹⁴ N. Sigona, *Locating the "Gypsy problem"*. *The Roma in Italy: Stereotyping, Labelling and Nomad Camps*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», 2006, vol. 31, n. 4, pp. 741-756.

¹⁵ È dagli anni Settanta del Novecento che la specificità etnica dei gruppi rom inizia ad essere rivendicata dagli stessi attivisti. Si svolge nel 1971, a Londra, il primo congresso mondiale delle comunità rom nel quale si stabiliscono i simboli ancora oggi usati per identificare simbolicamente l'unità delle comunità romani: l'inno, la bandiera e una data per celebrare la giornata mondiale dei rom. Il secondo congresso, del 1979, sancisce la nascita dell'IRU (International Romani Union), prima organizzazione rom di scala internazionale. In quegli anni, in Italia, l'Opera Nomadi comincia a sostenere la necessità di nuove politiche abitative e scolastiche consone agli "stili di vita dei rom". La connotazione etnico-culturale dell'appartenenza continua ancora oggi ad essere il riferimento per molte delle rivendicazioni politiche di una parte degli attivisti rom.

con cui identificare la cultura rom: devianza, precarietà economica, disagio abitativo, ma anche rivendicazione in positivo di aspetti legati dell'uso del romanes, al *mito fondativo* della comune discendenza indoariana di tutti i rom o alle rappresentazioni artistiche, elementi parziali sui quali si basa, di volta in volta, la rappresentazione complessiva della storia, dell'identità e della cultura *romani*¹⁶, lasciando da parte, tra l'altro, tutti gli aspetti di negoziazione dinamica dei singoli nella sfera pubblica e anche in quella privata¹⁷.

Questo tipo di definizione culturalista dei rom, in Italia più che altrove, ha influenzato molto l'azione politica delle istituzioni pubbliche e delle organizzazioni sociali. Prima ancora del varo delle leggi regionali che istituirono aree sosta da destinare alla residenza esclusiva dei rom, già nella metà degli anni Sessanta, sempre sulla base del presunto nomadismo dei gruppi rom, erano state istituite le classi *lacio drom*, classi scolastiche speciali destinate esclusivamente ai rom e ai sinti¹⁸. Il condizionamento culturalista dell'azione politica viziato da antiziganismo non è, però, solo un retaggio del passato: ancora nel 2016, la strategia della Regione Emilia Romagna per l'integrazione dei Rom, Sinti e Caminanti, quando affronta il tema del lavoro, afferma che «*la cultura zingara non appare generalmente compatibile con un inserimento occupazionale basato su una prestazione lavorativa giornaliera da portare avanti secondo un numero costante di ore alle dipendenze di terzi*» (p. 45)¹⁹.

Tra le ricadute maggiormente contraddittorie di questo tipo di impostazione c'è stata la ridefinizione, su un piano di presunte differenze culturali, di ciò che in molti casi era invece conseguenza di diseguaglianze sociali, reiterate per generazioni, in parte incentivate o mantenute proprio dagli interventi politici. In questo modo, per riprendere l'esempio sopra riportato, le difficoltà di accesso al lavoro, anziché essere affrontate partendo dalle dinamiche socio-economiche in cui prendono forma, vengono aprioristicamente ascritte a stili di vita e modelli comportamentali che si

¹⁶ U. Daniele, *Zingari di carta. Un percorso nella presa di parola rom ai tempi dell'emergenza*, in «Zapruder», Odradek, Roma 2010, n. 21, pp. 57-72.

¹⁷ S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002.

¹⁸ Istituite nel 1965 attraverso un protocollo di intesa tra il Ministero dell'Istruzione e l'Opera Nomadi, queste classi speciali furono soppresse definitivamente solo nel 1982. Tali classi trovarono larga diffusione nelle regioni dell'Italia settentrionale, dove erano frequentate da bambini sinti. Nel meridione, si diffusero soprattutto in Calabria, dove erano frequentate dai bambini appartenenti ai gruppi rom italiani di antico inserimento.

¹⁹ Esempi di questo tipo sono numerosissimi: vanno dalla Pastorale degli Zingari della Chiesa cattolica ai documenti prodotti dalle amministrazioni comunali italiane, alle relazioni delle forze dell'ordine, di assistenti sociali e di magistrati. Nemmeno il Ministero dell'istruzione ne è stato esente, visto che fino al 2014 nei report annuali relativi alle presenze degli alunni stranieri nei diversi ordini e gradi della scuola italiana rilevava le presenze degli alunni "nomadi". Per approfondimenti, si veda, tra gli altri, il recente contributo di S. Bontempelli, *I rom. Una storia*, Carocci, Roma 2022.

inscriverebbero in un approccio culturalmente diverso che i rom avrebbero verso il lavoro.

Allo stesso modo la sovraesposizione mediatica e nel discorso pubblico dell'identificazione tra rom e campi ha contribuito a diffondere nell'immaginario collettivo la percezione che porta a identificare i rom con gli abitanti dei "campi", anche se, stando ai dati disponibili, sappiamo con certezza che vivere nei campi è solo una piccola parte dei rom e dei sinti presenti in Italia, quella maggiormente vulnerabile. Se si prendono per buone le cifre diffuse dal Consiglio d'Europa che stimano le presenze rom in Italia in circa 180.000 persone, nei campi vivrebbe meno dell'8% dei cittadini identificati come rom e sinti.

Gli effetti istituzionalizzanti del dispositivo "campo sosta/campo nomadi"

Come visto nel paragrafo precedente, per lungo tempo le amministrazioni locali hanno ritenuto i "campi rom/campi nomadi" i luoghi per eccellenza da destinare alla residenza di gruppi di persone ritenute aprioristicamente, e a torto, *nomadi*. Solo recentemente è diventata sempre più evidente per gli attivisti e le istituzioni la realtà fondativa di questi spazi-contenitore, basata su principi di esclusione sociale e segregazione abitativa. L'insieme delle politiche attuate dagli anni Ottanta a oggi è stato, infatti, ampiamente studiato e fortemente criticato in ambito sia nazionale che internazionale²⁰. Il "campo rom/campo nomadi" nella sua dimensione strutturale si configura come un *dispositivo politico e spaziale* attraverso cui si produce *differenza e sofferenza*. Pensato, realizzato e gestito per soggetti ritenuti *fuori posto*, segnala una soglia e, al tempo stesso, ratifica una forte marginalità sociale. Le forme di segregazione spaziale e abitativa, ma anche sociale e simbolica, che questi insediamenti monoetnici hanno sintetizzato negli anni rappresentano la materializzazione di uno *stato di eccezione* divenuto permanente.

L'idea largamente diffusa tra i decisori politici di individuare aree destinate alla costruzione dei "campi" è stata, spesso inconsapevolmente, frutto e retaggio degli stessi principi che in passato avevano guidato l'identificazione di aree particolari in cui costruire *sanatori* e *manicomi* dove riunire soggetti *indesiderati*, proteggere simbolicamente il resto del territorio e della società²¹, stabilire un limite, allontanare –

²⁰ Si vedano, tra gli altri: P. Brunello, a cura di, *L'urbanistica del disprezzo. Campi rom e società italiana*, Manifesto Libro, Roma 1996; European Roma Rights Centre, *Campland: Racial Segregation of Roma in Italy, Country Report*, 2000, n. 9, consultabile al link: <http://www.errc.org/reports-and-submissions/campland-racial-segregation-of-roma-in-italy>, consultato il 16.12.22; A. Ciniero, *Analisi dei processi di esclusione/inclusione sociale dei gruppi rom. Un caso studio* in «Palaver», © 2019 Università del Salento, 2019, vol. 8 n.s., fasc. 1, pp. 103 – 156, <http://siba-ese.unisalento.it>, consultato il 30.01.2023; A. Ciniero, *Modelli politici e processi di istituzionalizzazione come vettori di esclusione e marginalità sociale: il caso dei campi rom e dei ghetti agricoli*, in «Sociologia Urbana e Rurale», n. 125, pp. 14-28, 2021.

²¹ M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961.

anche visivamente – individui considerati difficilmente “assimilabili”, se non addirittura pericolosi, “inadatti alla civiltà” e al sistema, come ci ricordano le vicende storiche della segregazione antiebraica²². Nel panorama europeo, l’Italia è l’unico paese ad aver utilizzato la forma del “camping etnico” quale soluzione abitativa destinata ai diversi gruppi rom, consentendo l’istituzione, nei fatti, di un sistema abitativo parallelo strutturato su base etnica, che nel 2000 portò l’*European Roma Rights Centre* a definire l’Italia “il paese dei campi”²³. Sulla base di queste premesse non sorprende quindi che le dinamiche interne ai campi registrino molte continuità con le dinamiche di *mortificazione del sé* descritte da Goffman in *Asylums*²⁴.

I campi limitano pesantemente la possibilità d’interagire positivamente con il tessuto sociale circostante, anche perché spesso sorgono lontani ai centri abitati e, altrettanto spesso, sono privi di collegamenti pubblici con il centro urbano. A vivere maggiormente questo tipo di difficoltà sono soprattutto i soggetti più vulnerabili e in particolare donne e bambini, che si ritrovano a vivere situazioni di semi-segregazione a causa della quale possono risultare difficoltose anche attività banali per la gran parte delle persone che vivono in abitazioni, come uscire per fare la spesa o incontrare i docenti dei propri figli durante gli incontri scuola famiglia.

L’autonomia dei singoli nei campi è minata anche dall’assenza di spazi privati, spazi in cui poter vivere la propria intimità. Gli angusti moduli abitativi sono troppo piccoli, pensati per rispondere all’emergenza e non per la normalità della vita quotidiana.

Il campo delimita spazialmente e socialmente la vita di chi ci abita. La cesura tra dentro e fuori è netta. Crea una sorta di limbo nel quale è sospesa la vita delle persone, di coloro che nei campi sono nati e cresciuti, che non hanno avuto la possibilità di sperimentare altre condizioni abitative. Per loro, e in Italia parliamo di almeno una generazione di persone, il campo è stata l’unica forma abitativa conosciuta e le dinamiche interne al campo le uniche esperite²⁵.

Lo spazio del campo, quindi, per molti si configura come un vero e proprio *ghetto* che ne ingabbia la vita e la schiaccia su una dimensione temporale perennemente proiettata nel presente e nella contingenza. L’immediatezza, *l’hic et nunc* è lo spazio e il tempo massimamente reale, il solo che acquista realmente senso quando si è costretti a vivere in condizioni di precarietà assoluta. Un’immediatezza che spesso mina ogni forma di progettualità sul lungo e medio termine. Sono un indicatore di

²² G. Salvioni., M. Ovadia, *Contro il razzismo. Per il bene e per il diritto alle differenze*, EDUCatt, Milano 2011.

²³ European Roma Rights Centre, cit.

²⁴ E. Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell’esclusione e della violenza*, trad. di Franco Basaglia, Einaudi, Torino 1968.

²⁵ A. Ciniero, *Prefazione*, in Associazione 21 luglio, *Asylum. Dalle “istituzioni totali” di Goffman ai ‘campi rom’ della città di Roma*, report di ricerca, 2020, consultabile al link: <https://www.21luglio.org/2018/wp-content/uploads/2020/10/asylum-web.pdf>, consultato il 16.12.2022.

ciò i dati drammatici relativi ai tassi di bassa scolarizzazione che si riscontrano tra chi vive nei campi, o le difficoltà di trovare e svolgere un lavoro che possa garantire realistiche prospettive future e di autonomia di vita. «Non c'era tempo di mettersi a pensare cosa faccio domani, c'era un senso di vuoto profondo». «Come faccio a mettere da parte i soldi, è impossibile. Se hai i soldi li devi consumare quando ti servono...tu non puoi mai sapere cosa succederà domani. Bisogna vivere giorno per giorno, non abbiamo altra possibilità, da quando sono nato è sempre stato così!» Sono parole che, in forma diversa, ho ascoltato in più occasioni durante le mie attività di ricerca. Il campo schiaccia nella contingenza e allo stesso tempo crea e riproduce uno stigma. «Il campo te lo porti appresso, incombe sulla tua vita anche quando sei fuori, perché appena la gente sa che vivo nel campo mi tratta con diffidenza», mi racconta in un'altra intervista una giovane ragazza. La dimensione del campo incide in maniera bilaterale, su chi ci vive dentro, condizionandone la vita, ma incide anche sul resto della società, perché crea tra la maggioranza delle persone un'immagine omogenea e stigmatizzata delle persone che vivono nei campi e in generale dei rom. Non è casuale che una delle strategie più utilizzate da chi vive nei campi per ricercare lavoro, o in generale nelle relazioni con le persone esterne al campo, sia quella di occultare agli interlocutori il proprio luogo di residenza²⁶. Così come non è casuale, probabilmente, che in Italia si registri uno dei più alti tassi di antiziganismo²⁷. I campi rom, nel discorso pubblico italiano, sono associati quasi esclusivamente a degrado e/o devianza: non sorprende quindi il fatto che la maggioranza dell'opinione pubblica italiana abbia un'idea distorta delle condizioni di vita delle circa 13 mila persone²⁸ che in Italia vivono all'interno di questi insediamenti e dei rom in generale.

Verso il superamento del segregazionismo abitativo. Le evidenze di alcune esperienze messe in atto in Italia.

A partire dal 1969, quando l'Assemblea consultiva del Consiglio d'Europa si è dichiarata "profondamente allarmata" dalla mancata implementazione di politiche a sostegno delle comunità rom, si è avviato a livello europeo un processo nel quale hanno iniziato a prendere forma, seppur lentamente e spesso in maniera non

²⁶ A. Ciniero, *I rom del Campo Panareo di Lecce tra marginalità socio-lavorativa e contingenza*, in «Dada. Rivista di antropologia post-globale», Trieste 21 dicembre 2013, anno III, n. 2.

²⁷ Si veda Eurobarometer 2019. Special Eurobarometer 493 – Wave EB91.4 – Kantar. Annex. Discrimination in the European Union Roma. Fieldwork May 2019.

²⁸ Secondo gli ultimi dati pubblicati dall'Associazione 21 luglio, in Italia si registrano 50 insediamenti abitati da 8.519 rom; 67 insediamenti abitati da 4.748 sinti; 3 insediamenti abitati in forma mista da 219 rom e sinti. Per un totale di 120 insediamenti abitati da 13.486 rom e sinti. I dati in continuo aggiornamento sono consultabili a questo link: <https://www.ilpaesedeicampi.it/>, consultato il 16.12.2022.

organica, diverse raccomandazioni finalizzate a rimuovere gli ostacoli e promuovere percorsi di inclusione e sostegno alla partecipazione delle popolazioni Rom. Dalla metà degli anni Duemila si sono elaborati in maniera sempre più sistematica specifici programmi europei e interventi politici rivolti esplicitamente (anche se non esclusivamente) ai gruppi rom. Al fine del progressivo superamento di tali criticità e delle forme di esclusione che colpiscono i cittadini di rom e sinti, in particolare coloro che vivono in maggiore condizione di vulnerabilità sociale, l'Italia, nel 2012, si è dotata di una Strategia Nazionale per l'Integrazione dei Rom, Sinti e Caminanti che ha promosso interventi rispetto a 4 assi: educazione, abitare, lavoro, accesso ai servizi, al fine di favorire l'inclusione e la partecipazione dei Rom e Sinti alla vita pubblica del Paese e ridurre il gap nell'accesso ai diritti e alle pari opportunità tra le popolazioni Rom e Sinte e la popolazione non Rom. La Strategia Nazionale per l'Integrazione dei Rom, Sinti e Caminanti (2012-2020) stabilisce che il superamento degli insediamenti monoetnici sia un presupposto fondamentale per l'avvio di processi volti all'inclusione sociale. Tale principio è stato ribadito anche dalla successiva Strategia Nazionale di uguaglianza, inclusione e partecipazione di Rom e Sinti (2021-2030).

Negli anni più recenti, quindi, la necessità di intraprendere azioni che possano garantire il superamento dei "campi rom/campi nomadi" è divenuto un tema che ha trovato sempre più spazio nel dibattito pubblico e nell'agenda di diversi amministratori pubblici. Secondo un recente studio dell'Istat²⁹, sono almeno 42 i comuni che dal 2012 hanno avviato interventi volti al superamento di insediamenti abitativi monoetnici e finalizzati all'inclusione socio-abitativa degli abitanti.

Nel 2020 chi scrive ha coordinato una ricerca che ha coinvolto dieci amministrazioni comunali guidate da giunte di colore politico differente che, non senza contraddizioni, hanno portato avanti interventi di superamento dei "campi rom/campi nomadi" finalizzati a garantire percorsi di inclusione sociale efficaci. Da queste concrete esperienze, con i loro elementi positivi talvolta segnati da chiaroscuri, si ritiene possa essere utile partire per cercare di individuare percorsi potenzialmente replicabili sul territorio nazionale³⁰.

Le esperienze analizzate nello studio ci dicono innanzitutto che per superare un "campo rom/campo nomadi" non servono né *approcci speciali* - declinati su base *etnica* - né tantomeno uffici dedicati. Risultano piuttosto fondamentali interventi di politica sociale opportunamente mirati e calibrati sul contesto in cui si va a lavorare, che mirino a sviluppare percorsi inclusivi individualizzati e strutturati sulle esigenze dei singoli nuclei familiari.

²⁹ N. Nur, a cura di, *ABITARE IN TRANSIZIONE. Indagine sui progetti di transizione abitativa rivolti alle popolazioni Rom, Sinte e Caminanti*, Istituto nazionale di statistica, Roma 2021, consultabile al link: <https://www.istat.it/it/files/2021/03/Abitare-in-transizione-F.pdf>, consultato il 16.12.2022.

³⁰ Associazione 21 luglio, a cura di, *Oltre il campo. Il superamento dei campi rom in Italia. Un'analisi comparativa con linee guida per amministratori pubblici*, Tau Editrice, Todi 2021.

I problemi che vivono le famiglie che da generazioni subiscono processi *istituzionalizzanti* all'interno di insediamenti monoetnici hanno a che vedere, in primo luogo, con dinamiche innescate dall'esclusione sociale e dalla povertà, e come tali devono essere letti, analizzati e affrontati. Sono problemi che non hanno nulla a che vedere con la "cultura" dei gruppi o con gli "stili di vita".

I tempi sono maturi per attrezzarsi con strumenti che seguano un approccio universalistico, purché concretamente modulati a partire dalla condizione e dai bisogni di chi nei "campi" conduce la propria esistenza. Dalla ricerca è emerso che si sono superati insediamenti con buoni risultati, sia sviluppando interventi dedicati ai rom che vivevano negli insediamenti, sia utilizzando strumenti *mainstreaming*. In entrambi i casi, l'efficacia dell'intervento è derivata dal fatto che si è trattato di iniziative rivolte alle singole famiglie e non alla "comunità rom" intesa come un *corpus* monolitico. Nei "campi rom/campi nomadi" non vivono comunità omogenee, ma famiglie e singoli, con le loro peculiari caratteristiche, che, nella maggior parte dei casi, si sono ritrovati a divenire "comunità di destino", per il solo fatto di vivere all'interno di una stessa area segregata per più generazioni. Per questo motivo, gli interventi più efficaci sono quelli calibrati sulle caratteristiche e i bisogni diversificati che nuclei e singoli esprimono e che prevedono attività articolate su più ambiti: abitativo, lavorativo, scolastico, giuridico.

Di contro, risultati negativi si sono registrati laddove si sono preferiti interventi sganciati dalle specifiche situazioni e prospettati agli abitanti degli insediamenti attraverso un *aut aut*. Se l'obiettivo è quello di superare un insediamento, garantendo un percorso di inclusione a chi ci vive dentro, non è pensabile di riuscire a raggiungerlo solo prevedendo l'erogazione di un contributo economico *una tantum* o prospettando soluzioni impraticabili per la gran parte delle persone negli insediamenti, come quella di trovare da soli una soluzione abitativa in tempi estremamente compressi. Il rischio in questi casi, come documento nello studio, è quello che, malgrado le intenzioni iniziali, il processo di chiusura si traduca in uno sgombero.

Dallo studio è emerso che un fattore essenziale che ha agevolato la buona riuscita degli interventi è sempre stata la forte determinazione che le amministrazioni hanno dimostrato nell'avviare e portare a compimento il processo. Le giunte che hanno fatto del superamento dei campi una chiara e netta scelta politica sono quelle che hanno registrato risultati maggiormente positivi. A livello generale negli interventi che hanno riportato esiti positivi nel superamento degli insediamenti si sono potuti riscontrare: un generale miglioramento nelle condizioni di vita di chi ha avuto accesso a un'abitazione, un miglioramento nella possibilità effettiva di accedere e fruire dei servizi socio-sanitari e la possibilità di sviluppare nuove relazioni sociali e legami solidali. Per quanto riguarda le amministrazioni, il superamento - oltre a garantire standard dignitosi di vita e diritti che prima erano negati alle persone che vivevano negli insediamenti - si è tradotto in un importante risparmio delle risorse.

Dallo studio è emerso, infatti, che superare un insediamento, in termini economici, costa molto meno che garantirne la gestione.

Di contro, gli elementi che hanno impattato in maniera negativa sui processi, in alcuni casi rallentandoli, in altri minandone addirittura i risultati, sono stati: la diffidenza dei proprietari delle abitazioni da locare che, anche in virtù del diffuso antiziganismo, ha rappresentato un importante problema con il quale si sono dovute confrontare tutte le amministrazioni, l'utilizzo solo temporaneo di alcuni alloggi assegnati alle famiglie che prima vivevano negli insediamenti, la scarsa attenzione per la dimensione di genere e la mancata presa in carico di tutte le famiglie presenti nell'insediamento che si è registrata in alcuni casi.

Conclusioni

Sulla base di quanto qui sinteticamente ricostruito pare ragionevole affermare che la pianificazione di politiche inclusive non può che partire dal rovesciamento della logica maggiormente seguita fin oggi, ad iniziare da una profonda *de-etnicizzazione* degli interventi pensati per l'inclusione dei rom e l'assunzione di un'ottica pienamente sociale. Questo, ovviamente, non vuol dire negare la valorizzazione degli elementi culturali, che anzi possono e devono essere una molla per l'avvio e il sostegno di interventi che favoriscano, oltre che l'inclusione sociale, la partecipazione attiva alla sfera pubblica da parte dei rom e sinti. È necessario dotarsi di un approccio interculturale che enfatizzi e valorizzi il dialogo mettendo in luce, nei diversi contesti, gli elementi di reciproca influenza tra gruppi rom e non rom. Se è vero, infatti, che i gruppi rom sono stati storicamente considerati come un'alterità quasi irriducibile in quasi tutte le società, è altrettanto vero che l'esclusione non è un elemento trascendente, decontestualizzate e a-storico. Per diverso tempo e in diversi luoghi, si sono avuti processi di scambio economico e sociale tra gruppi rom e non rom e forme di interazione positiva ed elaborazioni culturali comuni³¹. Da questi esempi è il caso di partire.

Sul piano degli interventi amministrativi, è importante sostenere processi di mediazione per favorire l'accesso dei rom presenti nei campi ai servizi universali già presenti. È fondamentale lavorare affinché si ampli il ventaglio degli strumenti di intervento per pianificare percorsi inclusivi evitando di reiterare processi di reificazione di gruppi rom, superando il trattamento differenziale e la formulazione di politiche specialistiche.

³¹ Si veda il caso dei rom italiani di antico insediamento nell'Italia centro meridionale analizzato da S. Pontrendolfo, *Un secolo di scuola. I rom di Melfi*, CIUS, Roma 2004; A. Ciniero, *Mascarimirì, come legge! Percorsi scolastici, identità e rielaborazione delle appartenenze culturali nel racconto intergenerazionale di una famiglia rom dell'Italia meridionale. Note su un'indagine in corso*, in «Rivista di Storia dell'Educazione», S.l., 2017, vol. 4, fasc. 1.

L'idea secondo la quale il "campo rom/campo nomadi" sia il luogo di vita per eccellenza per le comunità rom è stata oramai abbondantemente smentita. La quarantennale esperienza dei "campi rom/campi nomadi" istituzionali ha mostrato quanto la creazione di spazi segregati, in cui confinare soggetti ritenuti portatori di *bisogni speciali*, non può che riprodurre e accentuare dinamiche di esclusione sociale. È un dato acquisito, sia dalla letteratura, che dalle istituzioni pubbliche. Il superamento di tali insediamenti, pensati e realizzati su base etnica mediante specifici interventi attivati per favorire transizioni abitative, è un percorso che, seppure in maniera frammentaria, con difficoltà ed esiti diversi, inizia ad avviarsi in tutta Italia. Le esperienze di superamento degli insediamenti monoetnici avviate mostrano che, pur non senza difficoltà, quando una giunta comunale si impegna con convinzione nel programmare percorsi di inclusione sociale, è possibile voltare pagina e invertire quello che è stato l'approccio generale dei comuni italiani, emerso dagli anni Ottanta, nell'affrontare la questione abitativa posta dai gruppi rom giunti in Italia dall'ex Jugoslavia.

L'approccio per anni utilizzato dalle istituzioni pubbliche è stato viziato da pregiudizi antizigani e logiche emergenziali che hanno prima creato e poi cristallizzato situazioni di grave esclusione sociale a cui più di una generazione di rom e sinti è stata condannata. I "campi rom/campi nomadi", è bene ricordarlo, non hanno nulla a che vedere con la "cultura" o il modo di vivere dei gruppi rom o sinti. Rappresentano piuttosto il frutto di scelte politiche inadeguate che hanno prodotto segregazione sociale e povertà. Le scelte politiche però si possono modificare, con evidenti risultati positivi, *in primis* per le famiglie e i singoli collocati negli insediamenti, ma anche per la società nel suo insieme. I "campi rom/campi nomadi" non solo non offrono alcuna risorsa per chi li abita, ma spesso escludono da ogni possibilità di interagire con il tessuto sociale circostante e di costruire nuovi legami sociali e rapporti solidali. I problemi che vivono le famiglie negli insediamenti si possono risolvere solo attivando interventi di politica sociale e archiviando slogan e propositi securitari. Per questo la ricerca di soluzioni praticabili che vadano verso la direzione di un reale processo di inclusione sociale deve partire dal superamento dei "campi rom/campi nomadi" e delle problematiche che da qui si innescano. Si tratta di un interesse collettivo da raggiungere attraverso un impegno che non può che essere politico e istituzionale, capace di affrontare, nelle sedi opportune, le diverse sfide chiamate in causa dalla presenza e dai diritti dei cittadini rom e sinti che abitano oggi negli insediamenti.

Riflessioni sulla *linea del colore* dopo W.E.B. Du Bois

Fabio Ciracì

In uno saggio intitolato *Le lotte del popolo negro*, William Edward Burghardt Du Bois utilizza l'espressione, poi divenuta celebre, della "doppia coscienza". Si tratta della percezione, da parte del nero di America, di una duplicità dello sguardo, quello interno e quello esterno. Il primo, come autopercezione, uno sguardo diretto, che giunge inevitabilmente sino alle proprie origini africane; il secondo, indiretto, riflesso attraverso gli occhi dell'altro, una sorta di immagine che si riverbera sul proprio corpo. In quest'ultimo caso, lo sguardo dell'altro riflette sul nero americano il pregiudizio culturale, che lo costringe a «guardarsi sempre attraverso gli occhi degli altri», con circospezione, quasi fosse vestito con abiti inadatti. Scrive Du Bois: è come se incombesse sempre, in maniera implicita, la questione di «che cosa si prova ad essere un problema».

Qui è importante notare che Du Bois non sta parlando di una coscienza dimidiata, non si tratta cioè di una scissione interna; tuttavia, non si tratta nemmeno di uno sdoppiamento, bensì di un raddoppiamento, come testimonia icasticamente il sostantivo afro-americano. Si è due in uno. Si sovrappongono due immagini, producendone una terza sfocata, ibrida, per sovrapposizione. Si tratta quindi di una duplicità esistenziale che Du Bois svilupperà anche attraverso *The Soul of Black Folk*¹, una duplicità dello sguardo che si stratifica, si sedimenta sulla pelle come una superficie doppia di colore, come una seconda epidermide, ispessita dalle differenze, che accresce a sua volta le differenze. È in questo contesto che, per la prima volta, Du Bois utilizza un'altra fortunata espressione: *color line*, la linea del colore. Si tratta di un confine che ha la forza e l'evidenza del pigmento della pelle. L'originalità dell'espressione di Du Bois non proviene quindi dalla semplice locuzione, ma dal suo nuovo significato. Già l'intellettuale abolizionista Frederick Douglass, nel 1883, aveva scritto «in tutte le circostanze della vita e della morte ci imbattiamo nella linea del colore». Ma nelle parole di Douglass fa eco tutta la violenza fisica della discriminazione razziale, la stessa che Douglass aveva dovuto patire, alla quale però Du Bois sembra aggiungere la violenza di un conflitto esistenziale (quindi, non psicologico, perché non riguarda l'individuo isolato), che non è soltanto subito con la forza ma ha effetto anche sulla costruzione identitaria degli afro-americani.

Qui Du Bois sembra anticipare Franz Fanon e la teoria della introspezione della razzializzazione da parte dei discriminati. Vi è cioè una metabolizzazione di quella che Marx avrebbe chiamato *ideologia*, ovvero la costituzione di una falsa coscienza

¹ Faccio riferimento qui alla traduzione italiana di W.E. B. Du Bois, *Le anime del popolo nero*, a cura di Paola Boi, trad. di Roberta Russo, Le Lettere, 2007.

attraverso la quale i dominanti persuadono i dominati della loro presunta inferiorità, ovvero dell'ineluttabilità della loro subordinazione. In ciò è già possibile riconoscere quel filone del socialismo duboisiano di matrice marxista che lo porterà, negli ultimi anni, a identificare le questioni del capitalismo con la questione razziale. Per di più la *color line* diventa metafora di un principio globale, che investe la storia dell'uomo, e assurge al "problema del XX secolo".

La questione centrale del XX secolo sarà la questione della *linea del colore* e si vedrà fino a che punto le differenze di razza – che si notano soprattutto per il colore della pelle e per i capelli – verranno utilizzate come ragione per negare alla maggior parte della popolazione mondiale il diritto di fruire pienamente delle opportunità e dei privilegi che la civiltà moderna porta con sé².

A tal proposito, ancora oggi le parole di un Du Bois maturo risuonano con grande chiarezza, nella prospettiva di una globalizzazione delle discriminazioni:

Possiamo scorgere un denominatore comune [fra le minoranze discriminate] al di là di questi fatti? Credo di sì. È la povertà, con l'ignoranza che ne deriva, la malattia della maggior parte del genere umano e il terrore dei pochi di precipitare anch'essi nella stessa sventura [...].

L'iniziale e istintivo indietreggiare dell'umanità e della religione di fronte all'orrore della tratta degli schiavi verso l'America fu, al cospetto dell'abbondanza senza precedenti dei raccolti, prontamente *razionalizzato* in una nuova tutela del povero. I ricchi divennero le nazioni bianche della terra, armate di una tecnica nuova e miracolosa; la povertà congenita era quella delle popolazioni delle zone tropicali, nate per essere schiave e per realizzare il proprio destino e la gloria di Dio lavorando per il benessere e il lusso dei bianchi. Ma le modalità di sfruttamento del lavoro schiavo *non* poterono essere limitate da barriere di razza.

Nuovi esempi di crudeltà e disprezzo verso gli esseri umani furono costruiti su una teoria dell'inferiorità della gran parte del genere umano, somministrata come legge scientifica e diffusa attraverso l'istruzione impartita ai giovani e attraverso i principi religiosi. Questa inedita teoria economica considerava *tutto* il lavoro – nero, scuro, giallo e bianco – come *merce*³.

La linea del colore, pertanto, diviene un demarcatore sociale descritto dalla polarizzazione del potere, in relazione alle risorse alimentari e alla ricchezza

² W.E.B. Du Bois, *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, a cura di Sandro Mezzadra, il Mulino, 2010, IV. "Alle nazioni del mondo intero" (1900), pp. 151-153: 151.

³ W.E.B. Du Bois, "Diritti umani per tutte le minoranze" (1945), in Id., *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, a c. di Sandro Mezzadra, il Mulino, 2010, pp. 347-360: 348-349. Il passo è tratto da un intervento tenuto da Du Bois il 7 novembre 1945, in occasione di un'assemblea organizzativa all'East and West Society. Il titolo originale è *Human Rights for All Minorities*.

mondiale. Si tratta cioè di uno strumento della logica del dominio, esercitato dal colonialismo e dal capitalismo. Si è tanto più neri quanto si è più poveri. E per questo Du Bois segue l'idea di una rivoluzione nera e socialista, guidata dalla Russia, visione che oggi pare piuttosto antiquata e codificata⁴, comprensibile cioè alla luce della polarizzazione avvenuta con la guerra fredda, che vede opporsi non solo il blocco occidentale contro quello orientale, ma è anche causa di un coalizzarsi dei paesi africani in un movimento anticoloniale che si estende fino all'America e che sarà il motore propulsore dei moti indipendentisti di liberazione delle ex colonie africane dal dominio occidentale, in particolare europeo, a partire dalla seconda metà del XX secolo.

Ma qui non si intende approfondire la particolare posizione storica di Du Bois, che risente comunque delle temperie del suo tempo, mostrando anche le proprie debolezze e limiti (la questione razziale è pur sempre affidata al concetto di razza e alla lotta per la razza nera).

In tempi recenti, il sociologo brasiliano Oracy Nogueira ha individuato l'esistenza di due tipi di razzismo: il primo fenotipico, basato sull'aspetto dell'individuo, come il colore della pelle, il tipo di capelli, tra gli altri, definendolo pregiudizio del marchio razziale (*preconceito racial de marca*). L'altro, legato all'albero genealogico dell'individuo, alla sua discendenza, in cui è richiesta la purezza genetica per appartenere al gruppo dominante: pregiudizio razziale dell'origine (*preconceito racial de origem*). Anche se fenotipicamente sembra bianco, l'individuo sarà considerato nero, annoverando solo un nero nell'albero di famiglia. Tuttavia, in paesi come gli Stati Uniti, «il *whitening*, attraverso l'incrocio di razze, per quanto completo, non implica l'incorporazione del meticcio nel gruppo dei bianchi. [...] Per tutti gli scopi

⁴ «Ben oltre a ciò c'è però l'inevitabile relazione della gente di colore degli Stati Uniti con i popoli di colore dell'America, dell'Africa, dell'Asia e, in generale, del mondo. Quando una grande nazione come l'Unione Sovietica non solo rifiuta di tracciare la linea del colore, non arrivando nemmeno a concepire una barbarie di questo tipo, di fronte al pregiudizio di coloro portato avanti da quasi ogni nazione bianca dell'Europa e del Nord America, che cosa possono pensare i Negri? Quando la Cie divenne comunista l'impatto sulla razza Negra fu tremendo e non c'è volume di strilla e grida che potrà cambiare questo fatto. La Russia ha insegnato ai propri contadini a leggere e scrivere nel tempo di una generazione. Gli Stati Uniti, dopo novant'anni di timidi tentativi, abbandonano un terzo dei propri Negri all'analfabetismo. Se il mondo scuro scoprirà lentamente che il socialismo è la sola risposta alla linea del colore, allora i popoli di colore del mondo diventeranno socialisti e i neri americani marceranno per forza tra le loro fila. Non tanto come guide, quanto piuttosto spinti dal loro stesso popolo» in W.E.B. Du Bois, "I Negri e la crisi del capitalismo negli Stati Uniti" (1953), in Id., *Sulla linea del colore*, cit., pp. 409-408-409; Id., "I Negri e il socialismo", in Id., *Sulla linea del colore*, cit., p. 422: «I Negri americani devono studiare il socialismo. [...] La lotta per difendere la segregazione razziale lungo la linea del colore negli Stati Uniti serve solo per mandare il Negro americano ancor più velocemente tra le braccia del socialismo. Il movimento verso lo Stato sociale, a scapito del profitto privato come unico obiettivo dell'industria, è destinato prima o poi a mostrarsi all'intera nazione».

sociali, il meticcio continuerà ad essere un *negro*»⁵. Il processo di *branqueamento* o *whitening*⁶ dei neri afro-americani dell'America Latina è un caso assai interessante per mostrare come il razzismo fenotipico, di colore, sia condizionato dalla componente socio-culturale.

È stato inoltre ampiamente documentato⁷ che il mito dei discendenti di Ham o Cam, identificati con gli africani sub-sahariani, è presente anche nella tradizione islamica, come presupposto di diversità genealogica. È stato anche notato che la connotazione negativa del colore nero della pelle, fatta salva l'eccezione del tutto specifica della Spagna del XV secolo (associata soprattutto alla presenza degli ebrei), sembra riscontrarsi specialmente a partire dalla tratta atlantica degli schiavi.

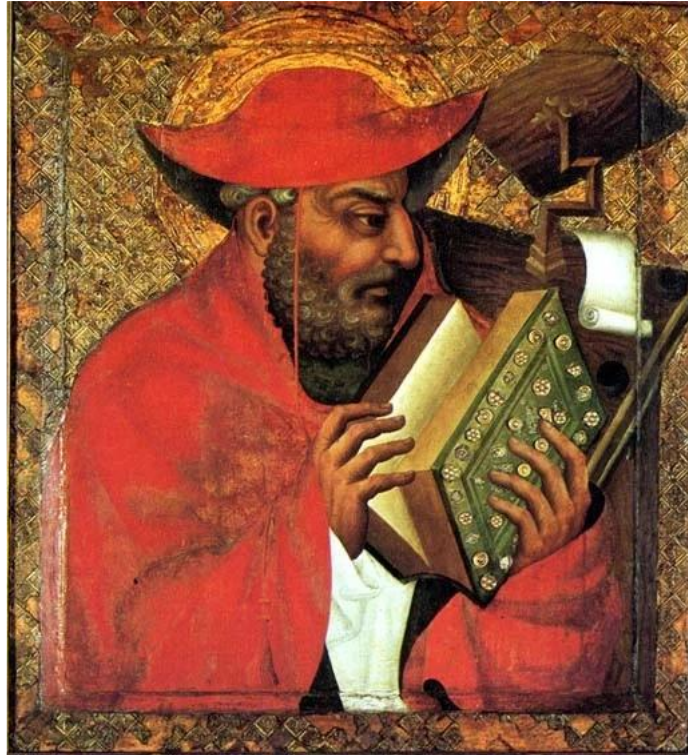
E infatti, in passato poteva accadere anche il contrario, ovvero che un santo bianco divenisse nero. Per esempio, durante il Sacro Romano Impero germanico di Federico II, avviene la cosiddetta "africanizzazione" di alcune figure di santi, inizialmente rappresentati bianchi e poi divenuti neri nella tradizione religiosa: è il caso del re magio Gaspare, oppure di San Maurizio, ma anche della regina di Saba⁸. A tal proposito, val bene ricordare quanto per esempio accade alla rappresentazione di Sant'Agostino (354-430 d.C.), Padre della Chiesa nato a Ippona, antica colonia fenicia in Numidia, poi sede episcopale nell'Africa romana e oggi città algerina con nome Annaba: ancora nel XIV secolo, il santo era rappresentato come un uomo di colore, così come testimonia il quadro del Maestro Teodorico di Praga, appartenente a un ciclo dei padri della Chiesa, conservato nella cappella della Croce della fortezza di Karlstein e datato circa 1360.

⁵ Oracy Nogueira, *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem*, in «Tempo Social», 2006, vol. 19, num. 1, pp. 287-308: 294, reperibile: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v19n1/a15v19n1.pdf>, consultato il 30.01.2023.

⁶ Si veda per esempio il *Whitening* in Argentina. «L'élite dell'Argentina del diciannovesimo secolo era preoccupata per il futuro razziale del loro giovane paese: In termini di popolazione, l'Argentina stava diventando sempre più differenziata dalle sue repubbliche sudamericane sorelle, che, ad eccezione dell'Uruguay, rimanevano numericamente dominate da una popolazione etnica mista di afro-indoeuropei. Cittadini dell'unica nazione "veramente bianca" del Sud America, gli argentini si paragonarono a paesi "bastardi" come Brasile, Perù, Paraguay e Messico, e ne furono molto contenti. Già nel 1880 Domingo Sarmiento [statista argentino] poteva scrivere che gli stendardi delle nazioni africane che si vedevano alle antiche celebrazioni del carnevale erano stati sostituiti dalle bandiere dei vari club e società francesi, italiani e spagnoli» in George Reid Andrews, *The Afro-Argentines of Buenos Aires: 1800-1900*, University of Wisconsin Press, Madison 1980, p. 106.

⁷ B. Lewis, *Race and Slavery in the Middle East*, New York 1990, pp. 44-5, 55; W. McKee Evans, *From the Land of Canaan to the Land of Guinea*, in «American Historical Review», 1980, vol. 85, pp. 15-43, entrambi puntualmente riportati da George Fredrickson, *Breve storia del razzismo*, Donzelli, Roma 2002, pp. 35.

⁸ Sul tema della africanizzazione dei santi si vedano G. Fredrickson, *Breve storia del razzismo*, cit., p. 34, ed in maniera più diffusa e puntuale F. Bethencourt, *I razzismi...*, pp. 84-87, che sottolinea l'ambizione cosmopolita dell'imperatore Federico II di Svevia, artefice di questa contaminazione che intendeva rappresentare il terreno di continuità fra Bisanzio e il Sacro Romano Impero.



Mille anni dopo la sua nascita, il santo delle *Confessioni* e della *Civitas Dei* fu “sbiancato”, per assurgere a Padre della Chiesa Cattolica Occidentale e divenire una icona e una *Auctoritas* della fede cristiana d’Europa.

Si può quindi affermare che, lungo la storia del razzismo, si è andata a costituire quella “linea di colore” individuata da William E. Du Bois⁹, che costituirà una trincea mobile al di là della quale identificare il nemico di turno. Questa forma di “razzismo della pelle” è ovviamente legata alla classificazione storica di ciò che viene definito nero e, viceversa, di ciò che viene definito bianco. Qui non si vuol certo negare l’evidenza di differenze cromatiche tra individui di popolazioni differenti. Si vuol invece sottolineare l’arbitrarietà di una connotazione morale e talvolta ontologica degli uomini in base al colore della pelle. Tale è, al punto che la connotazione morale condiziona l’attribuzione dello stesso colore, “sbiancandolo” – un esempio è il caso del maggior scrittore brasiliano, Machado de Assis, nato mulatto ma raffigurato come un bianco alla corte di Don Pedro II de Alcantara – oppure rendendolo ancora più scuro, contro ogni evidenza estetica, come i santi federiciani già menzionati. Com’è noto, anche gli europei di carnagione più chiara, fatta salva l’eccezione degli albi, hanno color rosa e non bianco; né si può considerare tutti i popoli asiatici neri

⁹ Edward W. B. Du Bois, *Negri per sempre: l’identità nera tra costruzione della sociologia e “linea del colore”*, a cura di Raffaele Rauty; presentazione di David Levering Lewis, Armando, Roma 2008.

o mulatti, poiché esistono popolazioni dalla carnagione e dal colore degli occhi chiari. Non a caso, Francisco Bethencourt osserva

Come è possibile che una stessa persona sia considerata nera negli USA, di colore nei Caraibi o in Sudafrica e bianca in Brasile? Le classificazioni possono plasmare il comportamento umano a tutti i livelli della società. In questo caso sembrava ovvio che le classificazioni razziali avessero l'immenso potere di suddividere i gruppi sociali, nonché di imporre limitazioni e opportunità alle popolazioni dei paesi coinvolti¹⁰.

Una determinazione del primato valoriale del colore bianco sul nero deriva direttamente, nella notte dei tempi, dalla sfera religiosa, che associa alla divinità la luce – per cui il divino è in alto, chiaro, celeste, luminoso, numinoso come il divino Sole – e, viceversa, al male associa le tenebre, l'oscurità, le profondità infernali, in un senso di verticalità che è all'origine dell'ordine gerarchico ed etico del mondo¹¹. In questo senso, il razzismo del sangue (sul quale qui mi sarà lecito non indugiare) si aggiunge e si salda a quello della pelle, diviene una logica ancor più esclusiva ed escludente: al fattore estetico del colore si aggiunge il criterio genealogico, inteso come garanzia di perdurata del proprio tipo: il sangue, come elemento quintessenziale dell'individuo, permette alla razza di conservarsi nel tempo, sempre nella sua purezza originaria e nelle sue caratteristiche, compreso il colore della pelle. In questo senso, il razzismo della pelle è una sorta di stigma visibile del male, stabilito dalla corrispondenza biunivoca fra caratteristiche fisiche e qualità morali, di cui il sangue, in quanto elemento nascosto all'occhio, è invece il rappresentante metafisico essenziale. E proprio per essere nascosto alla vista, elemento ancora più infido ovvero più profondo.

Ma torniamo, per concludere, ancora una volta al razzismo fenotipico della pelle, perimetrato dalla linea del colore. Voglio qui fare riferimento a due recenti pubblicazioni, che reputo particolarmente interessanti in relazione al nostro tema. Mi riferisco innanzitutto a *Sbiancare un etiope* di Federico Faloppa, che reca come sottotitolo "La costruzione di un immaginario razzista". Attraverso l'analisi

¹⁰ F. Bethencourt, *Razzismi...*, pp. 8-9.

¹¹ Si vedano le riflessioni di V. Jankélévitch, *Il puro e l'impuro*, cit., cap. 1 "Metafisica della purezza", p. 4: «[...] chi fa professione di purezza o attribuisce a se stesso il brevetto di anima pura non solo perde momentaneamente la propria eccellenza, ma attesta per ciò stesso di non essere mai stato puro. [...] Ma la purezza superlativa, quella che non si può professare senza contraddirsi, è una bianchezza assolutamente incolore e una trasparenza assolutamente diafana. Non si tratta della purezza unilaterale di un uomo che sarebbe puro di tanto in tanto, sotto certi aspetti, secondo l'uno o l'altro dei punti di vista, ma piuttosto della purezza onnilaterale e senza limiti di un essere che sarebbe puro in modo assoluto. [...] la professione di purezza è qualcosa di più di un angelismo, è un non senso e un'impossibilità radicale, e questa impossibilità, comprovata sotto ogni punto di vista dalle diverse imposture della prima persona, è senza dubbio il fondamento metafisico della modestia».

linguistica e iconografica, Faloppa ha ampiamente documentato la costruzione dell'immaginario razzista attraverso l'occorrenza della metafora dello sbiancamento, mostrandone la codifica culturale, ovvero la stratificata caratterizzazione allegorica di cui si compone. Lungo la storia, l'associazione tra nero e male, specchio di un certo dominio storico e politico¹², si arricchisce di significati simbolici, che si cristallizzano semanticamente: l'eterea bellezza ellenistica si contrappone agli scuri *Aithiopes*, un imprecisato popolo africano dal "volto bruciato", come suggerisce l'etimo, sebbene per la cultura greca e romana esso non sia ancora caratterizzato razzialmente. Vi è poi il nero come manifestazione del diavolo, per esempio, nella letteratura cristiana dei Padri della Chiesa (si pensi a Girolamo, Origene, Tertulliano fino ad arrivare a Papa Innocenzo, al secolo Lotario III dei Segni), per cui Satana diventa scuro e donna (l'*altro* nella prospettiva di genere); segue poi la tradizione protestante della Riforma, con il battesimo purificatore delle macchie del peccato, che sozzano l'anima (per esempio, l'eunuco della regina di Etiopia battezzato da San Filippo). Ora, proprio questo bagno lustrale, che lava via i neri peccati e trasforma il cuore nero in un cuore candido e santo, istituisce l'analogia tra sbiancamento e lavaggio purificatore. È a partire da questa costruzione che si viene a creare una variegata galleria di figure che declinano il tema dello "sbiancare l'etiope" (luogo comune e modo di dire inveterato) come struttura culturale e sociale costante, in cui fanno capolino luoghi comuni rappresentativi dell'impossibilità di cambiare la natura (malvagia, corrotta, sensuale) dei neri, fatta eccezione per miracolose soluzioni alchemiche; qui fa gioco l'idea di una certa immutabilità del carattere e della razza a cui si è accennato. Nell'Ottocento si oppone però la necessità religiosa e cristiana di civilizzare la razza nera, attraverso un principio di *igiene* che passa anche per la commercializzazione del sapone e attraversa la storia fino a trasporsi, nella prima metà del Novecento, come "igiene razziale". Fin qui la purificazione della razza avviene però attraverso la cancellazione (sbiancamento o abluzione o lavatura) del nero, nelle sue varianti storiche: l'etiope dei greci, l'africano dei romani, il moro delle crociate, sino a giungere (*sit venia verbo*) al *negro* dell'età contemporanea.

¹² Si pensi al caso speculare degli "zeru zeru" (in lingua swahili "fantasma"), ovvero gli albi di Malawi, Zimbabwe e Tanzania o di altri paesi della fascia subsahariana, perseguitati per la loro diversità cromatica. Di segno opposto, invece, l'africanizzazione di alcuni santi, durante l'Impero di Federico II. «In questo stesso periodo, l'immagine della regina Saba, riproposta come simbolo del desiderio della nobiltà di convertirsi al cristianesimo, iniziò a mostrare un incarnato sempre più scuro e alla fine divenne nera. [...] L' "africanizzazione" di uno dei Magi è stata accompagnata dall' "africanizzazione" di san Maurizio, Martire della legione tebana messo a morte dai romani tra il 386 e il 392 per essersi rifiutato di abiurare il cristianesimo, san Maurizio divenne presto oggetto di culto, e in suo onore fu fondata nel 515 l'abbazia d'Agauno. Il santo-cavaliere divenne estremamente importante nei secoli di instabilità militare del Medioevo, in alternativa all' "inglese" san Giorgio e allo "spagnolo" san Giacomo. [...] Originariamente bianco, San Maurizio iniziò a diventare nero solo nel Duecento, una innovazione meravigliosamente incarnata dalla statua del San Maurizio nero della cattedrale di Magdeburgo». Cfr. F. Bethencourt, *Razzismi*, cit., pp. 84-87.

L'altra pubblicazione cui voglio fare riferimento è invece uno splendido romanzo storico di una straordinaria scrittrice italo-somala, Igiaba Scego. Il libro, non a caso, si intitola *La linea del colore* e narra la storia di una pittrice africana (Lafanu Brown) che, trovandosi a Roma proprio nei giorni della disfatta africana degli italiani a Dògali (1887), è presa di mira per il colore della sua pelle dalla folla infuriata, ma viene tratta in salvo da un anarchico, con il quale nasce una relazione che le permette di raccontare la propria storia, le proprie origini indiane Chippewa, la lotta per il riconoscimento e l'emancipazione attraverso l'arte. Ora, non voglio anticipare null'altro del romanzo che merita decisamente di essere letto. Voglio invece concludere citandone una bella pagina, in cui Igiaba Scego sembra aver rovesciato il paradigma di Du Bois, facendo della *color line* non più la linea di demarcazione del potere dei bianchi contro i neri, non più il confine meridiano della discriminazione razziale, ma una linea di convergenza, che unisce mondi, incontro di sfumature cromatiche di cui il nero rappresenta la sintesi.

«[...] aveva preso la tavolozza e indicato alla sua studentessa nera la tela bianca. Aveva intinto il pennello nel verde, nel blu, nel viola, nel rosso. E aveva tracciato una linea: la linea del colore. Una linea verde, blu, viola, rossa. Una linea che non era niente ed era tutto. Una linea nera che poteva dividere o unire. Nera come la pelle di Lafanu Brown. "È qui il luogo. In questo incontro tra colore e superficie. [...] E qui esisterai pure tu"».

L'animazione. Un veicolo per il razzismo, un veicolo per l'integrazione

Ilenia Colonna

Introduzione

Nel weekend tra il 9 e l'11 settembre 2022 si è svolto ad Anaheim, in California, "D23 Expo", evento Disney biennale in cui la casa di Topolino presenta le sue principali novità e i progetti in cantiere. I fan sono stati entusiasti di assistere alle anticipazioni delle nuove produzioni dei brand Disney, dalle serie tv Marvel e Star Wars, all'ultimo episodio della saga di Indiana Jones. Ma è soprattutto una delle produzioni targate Disney-Pixar ad avere attirato l'attenzione di fan e media, diventando oggetto di dibattito pubblico su un tema particolarmente sensibile e purtroppo sempre attuale.

La creazione Disney in questione è *La Sirenetta*, il nuovo film *live-action* tratto dal grande classico d'animazione Disney del 1989, in uscita nelle sale cinematografiche nel maggio 2023. Il tema portato al centro dell'attenzione mediatica è la contrapposizione "razzismo v/s *politically correct*", che la discussione ha personificato nell'attrice-cantante afroamericana Halle Bailey, protagonista della pellicola. In seguito alla proiezione del trailer, buona parte del pubblico ha reagito criticando la Disney¹ per la scelta di un'attrice dalle caratteristiche fisiche molto diverse da quelle di Ariel, la sirenetta con gli occhi azzurri, i capelli rossi e la pelle bianca protagonista del classico del 1989.

Il dibattito online che si è sviluppato tra il pubblico del "D23 Expo" si è esteso poi anche alla stampa americana e internazionale – inclusa quella italiana – polarizzandosi tra i critici sulla scelta della Disney e coloro che invece hanno accolto la decisione con grande soddisfazione.

A nostro avviso risultano più interessanti le connotazioni che le due posizioni si sono reciprocamente attribuite: i critici della nuova sirenetta sono stati additati come razzisti, mentre coloro che hanno accolto favorevolmente la scelta della Disney sono stati accusati di asservimento al *politically correct*.

Al netto dei commenti razzisti che vanno condannati in modo deciso, pensiamo che ridurre il dibattito alle due categorie sopracitate e alle relative caratterizzazioni rappresenti una eccessiva semplificazione della questione; soprattutto, chi scrive è dell'opinione che una tale riduzione di complessità non porti alla luce i reali motivi

¹ Il video del trailer pubblicato da Disney su YouTube, oltre a raccogliere molti commenti polemici e provocatori, ha ricevuto un milione e mezzo di "pollici in basso" (dato visibile solo con una estensione specifica). In <https://www.ilpost.it/2022/09/16/sirenetta-ariel-halle-bailey-polemica/>, consultato il 30.01.2023.

per cui la presenza del razzismo nell'industria dell'intrattenimento (nello specifico nelle produzioni indirizzate ai più giovani) costituisce ancora oggi un problema non risolto. Si tratta di una questione troppo spesso sottovalutata, probabilmente perché non si comprende appieno l'importanza che questi prodotti culturali ricoprono nelle dimensioni educative, sociali e culturali della nostra quotidianità.

Gli aspetti educativi dei cartoni animati – e delle varie produzioni che ne derivano – più utili alla nostra riflessione, riguardano l'efficacia del linguaggio emozionale e la forza identificativa e di "rispecchiamento" che questi prodotti stimolano nel pubblico più giovane².

Attraverso il linguaggio delle emozioni con cui si accede ad alcuni stati emozionali fondamentali, come il bisogno di continuità e di sicurezza, i cartoni animati – anche grazie alla narrazione di eventi che si ripetono e alla scansione seriale – forniscono una rappresentazione semplificata della realtà, aiutando al tempo stesso a spiegarla, conmetterla, darle ordine. Inoltre, i cartoni hanno la capacità di sviluppare una forte immedesimazione dello spettatore nei personaggi, qualità che contribuisce alla crescita di competenze relazionali e forme di comprensione empatiche, sviluppando anche una sintonizzazione percettiva, emozionale e corporea con gli altri e con il mondo³.

Si intuisce facilmente, dunque, la rilevanza che questi prodotti hanno nell'interiorizzare sin dalla prima infanzia i valori incorporati e trasmessi dai personaggi e dalle loro storie, dato che

la narrazione è uno straordinario ed efficacissimo veicolo di trasmissione culturale ed educativa. Implicitamente o esplicitamente le storie veicolano idee, prassi, usi e costumi adottati nella propria contemporaneità, talvolta confermandoli, altre volte ribaltandoli o sovvertendoli [...]. Da parte sua, poi, la narrazione non è mai neutra: raccontando, inevitabilmente, si prende posizione, ci si colloca in una precisa prospettiva, si forniscono indirizzi interpretativi e spunti di riflessione⁴.

Insomma, come consumatori di prodotti culturali audio-visivi, sin da bambini iniziamo a conoscere il mondo (vicino e lontano), le sue dinamiche sociali, i valori e le regole anche grazie alle storie raccontate dalle produzioni mainstream indirizzate al pubblico più giovane. Queste creazioni, componendo l'immaginario infantile e giovanile, hanno conseguenze sociali e culturali anche sul rapporto con ciò che indichiamo come "diverso" da noi, membri della società occidentale sviluppata (e bianca). La percezione, l'interpretazione, l'idea che ci facciamo e il modo di

² D. Sarsini, *Infanzia e cartoon: alcune riflessioni pedagogiche*, in "Studi sulla formazione", 2012, vol. 1, p. 49, ISSN 2036-6981.

³ Id., pp. 49-50.

⁴ A. Antoniazzi, *Dai Puffi a Peppa Pig: media e modelli educativi*, Carocci, Roma, 2015, p. 23.

relazionarci con tutto ciò che ha peculiarità non corrispondenti alla nostra società (e alle sue rappresentazioni), sono in parte modellate dal nostro immaginario collettivo, dunque dalle creazioni dell'industria culturale.

È possibile indicare il periodo storico e il paese in cui ha origine il potere di queste narrazioni: Stati Uniti, anni Trenta-Quaranta del XX secolo. Questa, infatti, è "l'epoca nella quale l'industria culturale e la cultura di massa si sono trasformate in uno dei più efficaci strumenti del *soft power* americano; termine che indica la forza egemonica che la *popular culture* statunitense è riuscita a esercitare sull'Europa e su gran parte del mondo"⁵.

Si tratta di figure archetipiche, storie e modi per raccontarle che a quasi un secolo di distanza continuano "a colonizzare l'immaginario collettivo, anche se ovviamente molto è cambiato nel corso del tempo in chi produce intrattenimento, in chi lo consuma, negli strumenti a disposizione per produrre e consumare"⁶.

Il razzismo nei primi cartoon Disney e Looney Tunes

Quello della *Sirenetta* non è il primo caso che vede coinvolta la Disney in una polemica sul razzismo; ma se questa volta la multinazionale dell'intrattenimento si trova dalla parte di chi contrasta la discriminazione, in passato è finita anche sul banco degli imputati⁷.

Il primo episodio risale agli albori del *soft power* americano, quando il primo cortometraggio di successo della Disney, *Three Little Pigs*, uscito nelle sale nel 1933, diventa un caso cinematografico. Nella prima versione, il Lupo, nella scena in cui si traveste da venditore di spazzole, indossava una maschera da mercante ebreo. La scena fu modificata subito dopo l'uscita, ma le accuse di antisemitismo verso Walt Disney erano già iniziate a circolare e si sarebbero rafforzate nel 1938. In quell'anno, infatti, si diffusero le voci di un incontro presso gli Studios tra Walt Disney e Leni Riefenstahl, la regista tedesca di vari film di propaganda nazista⁸. In un'intervista del 2006 rilasciata alla CBS⁹, Neal Gabler – critico cinematografico e primo biografo ad aver avuto completo accesso agli archivi Disney – dichiarò che l'accusa di essere un antisemita lanciata a Walt Disney fu dovuta al fatto che

⁵ A.M. Banti, *Wonderland. La cultura di massa da Walt Disney ai Pink Floyd*, Laterza, Roma-Bari 2017, p. VII.

⁶ Ibidem.

⁷ Molte delle informazioni che seguono nelle prossime righe sono tratte da: A. Marrocco, *Non solo Biancaneve. La lunga storia di accuse a Walt Disney, dall'antisemitismo al razzismo*, in «huffingtonpost.it», 5.05.2021, https://www.huffingtonpost.it/entry/non-solo-biancaneve-la-lunga-storia-di-accuse-a-walt-disney-dallantisemitismo-al-razzismo_it_60926d66e4b02e74d22d98b1/, consultato il 30.01.2023.

⁸ N. Gabler, *Walt Disney: The Triumph of the American Imagination*, Knopf, 2006.

⁹B. Dakss B., *Walt Disney: More Than 'Toons, Theme Parks*, in «cbsnews.com», 1.11.2006, <https://www.cbsnews.com/news/walt-disney-more-than-toons-theme-parks/>, consultato il 30.01.2023.

negli anni '40, si lasciò coinvolgere da un gruppo chiamato Motion Picture Alliance for the Preservation of American Ideals (Alleanza Cinematografica per la Preservazione degli Ideali Americani), organizzazione antisemita e anticomunista. Sebbene Walt di per sé, a mio parere, non fosse un antisemita, diventò alleato di persone che lo erano.

Il creatore di Topolino si allontanò dall'organizzazione negli anni Cinquanta ma, sottolinea Gabler, "quella reputazione gli rimase appiccicata. Non fu mai in grado di liberarsene".

Nella storia della Disney altre produzioni sono state accusate – a posteriori – di veicolare contenuti razzisti. In un articolo pubblicato sul *New York Times* nel gennaio 2019¹⁰, il professore Daniel Pollack-Pelzner condannò la scena del film *Mary Poppins* (1964), in cui Julie Andrews balla sui tetti con lo spazzacamino Dick Van Dyke. In quella sequenza la tata magica si trucca il volto con la fuliggine, immagine che ricordava – a detta dell'accademico – il *blackface*, un trucco usato dai caucasici nel cinema e nel teatro per ritrarre attraverso stereotipi gli afroamericani.

Negli ultimi anni la Disney ha mostrato un livello di attenzione più alto nell'individuare i contenuti razzisti delle sue creazioni, e una maggiore assunzione di responsabilità a riguardo. Nel 2020, all'inizio della visione di alcuni classici presenti sulla piattaforma *Disney+* (tra i quali *Dumbo*, *Peter Pan* e *Gli Aristogatti*) è stato inserito un avviso che recita:

Questa trasmissione include rappresentazioni negative e/o trattamenti negativi di persone o culture. Questi stereotipi erano sbagliati quando sono stati messi in scena e lo sono ora. Piuttosto che rimuovere il contenuto, vogliamo riconoscerne l'impatto dannoso, impararne una lezione e avviare una conversazione, per creare insieme un futuro più inclusivo¹¹.

Il recente confronto con il passato messo in atto dalla Disney è certamente un indicatore della capacità della corporation di intercettare i cambiamenti delle sensibilità del suo pubblico nel corso del tempo; un'ulteriore prova di come i prodotti di animazione riflettano i valori culturali che caratterizzano l'epoca in cui sono creati. A tal proposito, nel suo libro Neal Gabler sostiene che Walt Disney non era un razzista, non aveva mai fatto osservazioni denigratorie sui neri o su una superiorità

¹⁰ D. Pollack-Pelzner, *Mary Poppins, ' and a Nanny's Shameful Flirting With Blackface*, in «nytimes.com», 28.01.2019, <https://www.nytimes.com/2019/01/28/movies/mary-poppins-returns-blackface.html>, consultato il 30.01.2023.

¹¹ I. Soave, *Disney mette il bollino «razzista» a Dumbo, Peter Pan e altri classici*, in «corriere.it», 16.10.2020, https://www.corriere.it/esteri/cards/disney-mette-bollino-razzista-dumbo-peter-pan-altri-classici/come-via-col-vento_principale.shtml, consultato il 30.01.2023.

bianca. Tuttavia, non era sensibile riguardo alle tematiche razziali, come non lo erano molti bianchi americani della sua generazione¹².

Mancanza di sensibilità che si ritrova anche in cartoni animati firmati da altre major hollywoodiane, durante la prima metà del Novecento. In queste produzioni si nota come le basi della figura del “menestrello dalla faccia nera”¹³ (i guanti bianchi, gli occhi spalancati e i movimenti spastici) si evolvano esteticamente e alla fine si intreccino sia con l'arte che con il business dell'animazione¹⁴.

Queste rappresentazioni caricaturali che ridicolizzavano gli schiavi, influenzarono il modo in cui gli afroamericani furono considerati nel secolo scorso¹⁵. Gli spettacoli in *blackface* contribuirono a costruire l'immagine degli africani pigri, superstiziosi, buffoni, schiavi e cannibali, vestiti con gonne fatte di foglie o di erba. Tali forme di intrattenimento erano molto presenti nella cultura popolare americana e, come si accennava poc'anzi, furono riprese anche da diversi cartoni animati della prima metà del Novecento. Uno dei primi cartoni della *Looney Tunes cartoon* (Warner Brothers) è *Congo Jazz*, del 1930. Nel cartoon sono presenti un personaggio tipo “menestrello dalla faccia nera”, una scimmia nera e un africano quasi nudo. In una scena questi personaggi si distinguono l'uno dall'altro solo dagli abiti del menestrello e dell'africano e dalla coda e la nudità della scimmia. Il personaggio africano, così come il menestrello che ne imita le sembianze, sono dunque rappresentati alla stregua di animali selvatici.

Nei cartoni animati degli anni '40 emersero nuove gag che rafforzavano i confini etnici e spostavano la codifica dei contenuti razzisti a un livello più complesso, ma non meno condizionante. Ad esempio, quando nelle scene dei cartoon una bomba esplodeva e carbonizzava la testa di un personaggio in una caricatura *blackface*, l'esplosione rappresentava un rimprovero contro desideri o aspirazioni socioeconomiche eccessive. Il messaggio della faccia nera diceva che gli afroamericani erano le persone escluse o proibite, rappresentate nella figura trasformata¹⁶.

¹² N. Gabler, *Walt Disney: The Triumph of the American Imagination*, cit.

¹³ Per quasi un secolo dalla prima metà dell'Ottocento, il *blackface* caratterizzò gli spettacoli dei “menestrelli”. In queste forme di intrattenimento gli attori – prevalentemente bianchi – interpretavano il ruolo di schiavi africani liberati. Le performance abbondavano di luoghi comuni e stereotipi sulle popolazioni dell'Africa, fornendo una rappresentazione che faceva somigliare gli schiavi ad animali da zoo.

¹⁴ N. Sammond, *Birth of an Industry: Blackface Minstrelsy and the Rise of American Animation*, Duke UP, Durham 2015.

¹⁵ Un'influenza che si esercitava sulla costruzione della realtà sin dall'infanzia. Per vari decenni, la cosiddetta “iconografia darky”, che dipingeva gli africani con la pelle nerissima, le labbra rosse e i denti e le mani bianche ebbe molto successo nei giocattoli per bambini. Cfr., Redazione, *Sarebbe meglio non tingersi la faccia di nero per mostrarsi antirazzisti*, in «ilpost.it», 28.12.2018, <https://www.ilpost.it/2018/12/28/blackface-razzista/>, consultato il 30.01.2023.

¹⁶ Queste gag sono state inserite in molti film degli anni Cinquanta prodotte dalla divisione cartoni animati di Metro-Goldwyn-Mayer, Fred “Tex” Avery e dal team di regia di William Hanna e Joseph

L'animazione come veicolo di integrazione. L'esempio della famiglia giapponese negli anime

Le narrazioni – di qualsiasi tipologia mediale esse siano – destinate a bambini e bambine, ragazzi e ragazze sono un fondamentale strumento educativo e di trasmissione culturale. Attraverso queste storie si impara cosa una cultura, in un determinato periodo storico, considera socialmente accettabile, contribuendo così a formare i canoni sociali e culturali che vengono tramandati di generazione in generazione¹⁷.

Nel precedente paragrafo abbiamo dato uno sguardo a importanti casi in cui a essere stati tramandati attraverso i cartoon della *popular culture* americana sono stati stereotipi e contenuti razzisti.

Le prossime righe, invece, saranno dedicate all'animazione intesa come veicolo di integrazione e solidarietà. Per fare questo ci spostiamo in Estremo Oriente, concentrandoci in particolare sull'industria degli anime giapponesi considerati non “prodotti di nicchia per consumi d'élite (fumetto d'autore) o che si rivolgono allo spazio ludico infantile”, ma “un ampio genere di intrattenimento paragonabile al cinema occidentale o alla narrativa popolare in senso stretto”¹⁸. Come i prodotti della *popular culture* americana, anche le opere di animazione nipponiche forniscono rappresentazioni del lettore, della lettrice e della realtà in cui sono calati e calate. Queste narrazioni possono utilizzare un totale realismo o rappresentazioni molto grottesche, in cui l'elemento fantastico o l'irreale giapponese “appaiono come la metafora di un reale che non si può o non si vuole rappresentare direttamente. Tra questi due ci sono sfumature intermedie, ma il rapporto con l'elemento ‘reale’ è sempre presente, anche se in *absentia*”¹⁹. Gli anime giapponesi sono dunque di particolare interesse, anche perché nella cultura giapponese “l'attenzione all'infanzia è molto più antica e più vasta della nostra e il messaggio educativo dominante è rivolto a rafforzare il senso di dedizione e di appartenenza alla società nipponica e ai suoi ideali patriottici”²⁰.

In merito al tema che qui si sta affrontando – i contenuti razzisti o rivolti all'inclusività presenti nei prodotti culturali per il giovane pubblico – gli anime giapponesi risultano utili soprattutto nelle rappresentazioni delle relazioni familiari. Collegate a queste dinamiche relazionali è il concetto – piuttosto controverso –

Barbera. Cfr., N. Sammond, *Birth of an Industry: Blackface Minstrelsy and the Rise of American Animation*, cit.

¹⁷ F. Cambi (a cura di), *Itinerari nella aba*, Edizioni ETS, Pisa 1999.

¹⁸ A. Molle, I. Superti, *La famiglia animata. Uno studio dei modelli familiari attraverso i cartoni animati giapponesi*, in G. Carlini (a cura di), *Famiglia in trasformazione*, Ed. IRRE LIGURIA, Genova 2002, p. 80.

¹⁹ Idem, p. 81.

²⁰ D. Sarsini, *Infanzia e cartoon: alcune riflessioni pedagogiche*, cit., p. 49.

dell'*amae*, elaborato dallo psicologo Doi Takeo²¹. L'*amae* si riferisce a una rete di relazioni dipendenti che riguardano il concetto di famiglia estesa. Secondo la tesi di Doi, il giapponese non può e non riesce a pensarsi come singolo, perché fa costante riferimento a una sovrastruttura di dipendenze che lo colloca in un tessuto sociale altamente integrato²². Tutti i rapporti personali sarebbero vincolati da una sorta di parentela *sui generis*, con effetti significativi importanti sull'interpretazione del comportamento sociale²³, e quindi sulle sue principali rappresentazioni mediatiche, come gli anime. Nei prodotti di animazione in cui la famiglia non è rappresentata come quella classica estesa di lavoratori, si ha l'assenza di genitori e la formazione di un forte nucleo di aggregazione alternativo. In molti di questi anime si racconta di mostri/maghi stranieri che arrivano in un quartiere urbano residenziale, quasi sempre vicino a nuclei familiari di tipo esteso con i quali si entra in contatto. Queste rappresentazioni sono metafore "dell'incontro tra differenti modelli familiari che rappresentano a un livello più alto l'incontro/scontro tra società profondamente diverse"²⁴.

Prendiamo l'esempio del cartone *Carletto il principe dei mostri* di Motoo Abiko, anime derivato dal manga *Kaibutsu kun*, serializzato sulle riviste dal 1965 e tradotto nella prima versione televisiva giapponese tra il 1968 e il 1969. Arriva in Italia nel 1980, in una versione rivisitata con il titolo suindicato, riuscendo a inserirsi perfettamente fra i gusti del pubblico del momento, "rivelandosi un piccolo e forse inaspettato successo delle reti televisive locali nell'estate del 1983"²⁵. Carletto è il figlio del re di Mostrilandia, può trasformare il suo volto e allungarsi a dismisura, vive sulla Terra tra gli umani – fa amicizia con un bimbo umano, Hiroshi, che vive con la sorella dopo la scomparsa prematura dei genitori – e condivide il castello con i suoi amici: conte Dracula, Uomo Lupo e Frankestein. Quella rappresentata nel cartone è un esempio di famiglia estesa in cui è possibile rilevare l'idea dell'*amae*. Tutti i personaggi stringono un legame simile a quello della parentela, si aiutano a vicenda all'interno di un contesto relazionale che è al tempo stesso altamente integrato e composto da soggetti molto differenti tra loro; i personaggi, infatti, non appartengono solo a etnie diverse, ma a forme di vita differenti, alcune delle quali mostruose. Per la presenza di questi elementi e del modo in cui costruiscono la storia del cartone animato, Carletto può essere considerato un inno all'integrazione, all'accettazione della diversità, rappresentata come risorsa e fonte di benessere e non come qualcosa da evitare e da deridere.

²¹ T. Doi, *Anatomia della dipendenza. Un'interpretazione del comportamento sociale dei giapponesi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1991.

²² A. Molle, I. Superti I., *La famiglia animata. Uno studio dei modelli familiari attraverso i cartoni animati giapponesi*, cit., p. 79.

²³ Ibidem.

²⁴ Idem, p. 83.

²⁵ A. Baricordi, (a cura di), *Anime. Guida al cinema di animazione giapponese 1958-1969*, Kappalab, Bologna 2021, p. 180.

Conclusioni. La necessità di storie nuove e originali

Carletto il principe dei mostri è un ulteriore esempio di come i cartoni animati siano dei fondamentali veicoli dei modelli educativi e valoriali di una cultura: un elemento che caratterizza la società giapponese e le sue dinamiche relazionali viene trasferito nella narrazione di un mondo irreale, caratterizzandone i personaggi che veicolano quegli stessi valori verso le generazioni più giovani.

Ai fini della nostra riflessione, la peculiarità più significativa dell'anime considerato si trova nell'originalità e unicità della sua idea. Il cartone animato, e prima ancora il manga, è stato immaginato e realizzato pensando a quel particolare modello familiare e relazionale. L'elemento della diversità, la sua accettazione e normalizzazione, l'integrazione non sono state aggiunte successivamente, magari modificando i tratti di alcuni personaggi.

Carletto è un prodotto dell'industria culturale giapponese nato con quelle caratteristiche. Costatazione che ci riconduce al punto di partenza di questo contributo, ovvero al film *live-action La Sirenetta* e alla polemica sulla scelta della Disney di far interpretare il ruolo di Ariel da un'attrice afroamericana.

Come emerso dalle pagine precedenti, la scelta della Disney è un'ulteriore tappa di un percorso di apertura all'inclusione e alle diversità, valori verso i quali la sensibilità del pubblico è cresciuta in misura considerevole negli ultimi anni. Si tratta di un cammino parallelo a quello relativo al tema del sessismo presente nei classici Disney. In un articolo apparso nel 2016 sul Washington, Post Jeff Guo scriveva:²⁶

To modern eyes, the classic trio of Disney princess films – released in 1937, 1950 and 1959 – can seem painfully retrograde. Why are characters so obsessed with Snow White's looks? Why doesn't Cinderella have any talents or hobbies? And why doesn't Sleeping Beauty do anything besides get drugged and await rescue? [...] it's not just how the princesses are portrayed. It's also important to consider the kinds of worlds these princesses inhabit, who rules these worlds, who has the power – and even who gets to open their mouths. In a large number of cases, the princesses are outspoken by men in their own movies²⁷.

²⁶ J. Guo, *Researchers have found a major problem with 'The Little Mermaid' and other Disney movies*, in «washingtonpost.com», 25.01.2016,

<https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2016/01/25/researchers-have-discovered-a-major-problem-with-the-little-mermaid-and-other-disney-movies/>, consultato il 30.01.2023.

²⁷ Visti oggi, i tre grandi classici del filone delle principesse Disney – usciti nel 1937, 1950 e 1959 – possono sembrare terribilmente retrogradi. Perché i personaggi sono ossessionati dall'aspetto di Biancaneve? Come mai Cenerentola non ha nessun hobby o talento? E perché la bella addormentata non fa niente se non pungersi e aspettare di essere salvata? [...] il punto non è solamente come sono rappresentate le protagoniste. È anche necessario prendere in considerazione i mondi che le principesse abitano, chi li comanda, chi detiene il potere e, infine, chi parla. In molti casi, le principesse sono superate dagli uomini nei loro stessi film, in termini di battute.

Le rappresentazioni femminili proposte nell'animazione Disney sono state oggetto di diversi studi che hanno sottolineato il lento sviluppo in ottica paritaria²⁸. La tendenza è positiva: "le principesse Disney si sono evolute ed emancipate e mostrano una crescente sicurezza di sé, personalità, indipendenza, voglia di evadere e scoprire il mondo"²⁹. Basti pensare, solo per citare alcuni esempi, a *Mulan* (1998), *Brave-Ribelle* (2012), *Frozen* (2013), uno dei film di animazione più popolari degli ultimi anni, in cui l'amore romantico è sostituito dall'amore tra sorelle³⁰. Simili scelte di produzione che contrastano i modelli sessisti, dominanti nell'animazione Disney del passato, non possono che essere accolte con gioia.

Per quanto riguarda il film *live-action* in questione crediamo, invece, che sia doveroso sottolineare un aspetto che poco ha a che fare con l'apertura all'integrazione. La riproposizione dei film della Disney a cadenza periodica è una delle caratteristiche di questi prodotti, avendo anche diversi sequel e trasposizioni in numerosi formati, di cui *La Sirenetta* è l'ultimo esempio. Queste dinamiche mostrano "la potentissima presa di questo tipo di produzioni"³¹, guidate – proprio per tale motivo – da un obiettivo commerciale determinante. All'appeal di un remake, con attori in carne e ossa, di un grande classico al quale il pubblico è affezionato, si aggiunge la scelta dell'attrice afroamericana; un elemento, come si è visto, altamente conflittuale che, quindi, è in grado di generare dibattito tra il pubblico e attenzione mediatica. Considerando tali processi sembra lecito chiedersi se la scelta della Disney sull'ultima versione della *Sirenetta* non sia soprattutto un'astuta operazione di marketing travestita da lotta al razzismo e apertura all'inclusività; e dunque quanto siano veramente efficaci queste scelte per contrastare le discriminazioni.

Una risposta, forse, potrebbe emergere proprio dalle accuse di razzismo mosse contro coloro che hanno espresso un parere negativo o comunque critico verso il film Disney in questione. Ribadiamo ancora una volta che i commenti razzisti utilizzati per contestare il film, o peggio ancora la sua protagonista, sono da condannare, esecrare. Allo stesso tempo, i commenti di chi ha espresso critiche e dubbi sulla plausibilità e sulla coerenza dei dettagli dell'universo narrativo del classico Disney, non sono da considerare necessariamente come razzisti. È più probabile, invece, che rivelino la vera causa che impedisce una rappresentazione priva di razzismo.

Le perplessità sulla scelta della nuova Ariel non sono da attribuire automaticamente

²⁸ I. Van Kessel, S. Daalmans, *The Everlasting Damsel in Distress? Analyzing the evolution of the female Disney character over time*, Conference Paper, AEJMC, Montreal 2014; N. Maity, *Damsels in Distress: A Textual Analysis of Gender Roles in Disney Princess Films*, in «IOSR Journal of Humanities and Social Science», 2014, vol. 19, n. 10, p. 28.

²⁹ Forni D., *Genere e cartoni animati. La formazione dell'immaginario femminile attraverso i cartoon*, in Ulivieri S. (a cura di), *Le donne si raccontano. Autobiografia, genere e formazione del sé*, Edizioni Ets, 2019, pp. 407-408.

³⁰ S. Ulivieri, R. Pace (a cura di), *Il viaggio al femminile come itinerario di formazione identitaria*, FrancoAngeli, Milano 2013.

³¹ A.M. Banti, *Wonderland. La cultura di massa da Walt Disney ai Pink Floyd*, cit., p. 24.

al colore della pelle e dei capelli dell'attrice Halle Bailey. Con ogni probabilità questo tipo di critiche sarebbero state espresse anche se la Sirenetta fosse stata bianca e con i capelli biondi, perché Ariel – solo Ariel, proprio quella sirenetta e non altre – nel nostro immaginario ha i capelli rossi. Come se in un remake o in un nuovo episodio della saga di Star Wars, il maestro Yoda – lui, non un altro Gran Maestro dell'Ordine dei Jedi – avesse la pelle marrone, nera o bianca (ma anche di qualsiasi altro colore). Le reazioni critiche, in questi casi, non avrebbero motivazioni razziste e radici nell'intolleranza. Sarebbero dovute al fatto che le nuove versioni di questi personaggi non corrispondono a quei pezzi del nostro immaginario che hanno accompagnato gran parte della nostra vita e ai quali siamo affezionati (quasi) come fossero reali. Stigmatizzare queste reazioni come razziste non solo è inesatto, ma corre anche il rischio di spostare l'attenzione dal vero handicap che buona parte dell'industria dell'animazione non riesce a superare.

Una disfunzione che può essere individuata facendo un semplice esercizio mentale: pensiamo a film d'animazione o serie animate che hanno come protagonisti e protagoniste originali dei personaggi neri. Bisogna pensarci un po' prima di estrarre dalla nostra memoria la principessa afroamericana Tiana (*La principessa e il ranocchio*, Disney, 2009); Joe Gardner, primo protagonista afroamericano della filmografia Pixar in *Soul* (2020); Alladin e Jasmine, protagonisti del disneyano *Aladdin* (1992); *The Cleveland Show* (2009), *Albertone* (1986). Si fa fatica a individuare produzioni immaginate a partire da protagonisti e protagoniste nere, e questo sforzo è sintomatico di un deficit nel processo creativo in cui non è ancora "naturale" immaginare storie originali i cui personaggi principali siano neri, o comunque non caucasici. Un difetto a cui si cerca di rimediare cambiando i canoni estetici di personaggi che fanno parte stabilmente del nostro immaginario collettivo da decenni. Gli autori dell'ultima versione della *Sirenetta* avrebbero dovuto fare riferimento al settore creativo dei fumetti, dove, ad esempio, si è immaginato un Uomo Ragno nero che è diventato protagonista anche di film di animazione³² e videogiochi di successo. Il nuovo personaggio ha avuto un'ottima accoglienza tra il pubblico degli appassionati del mondo Marvel e non solo. Ma questo Spider-Man non è l'alter-ego di Peter Benjamin Parker, creato da Stan Lee e Steve Ditko nel 1962. Il nuovo Spider-Man è, appunto, "nuovo", trattandosi di Miles Morales, un adolescente afroamericano di origini portoricane, che abita a Brooklyn insieme alla sua famiglia. Anche lui viene morso da un ragno radioattivo sviluppando poteri simili a quelli di Spider-Man, supereroe che ammira. Miles assiste alla morte di Spider-Man/Peter Parker di cui decide, successivamente, di proseguire il compito di difesa della Terra. In questo caso, quindi, non si tratta del caucasico Peter Parker che diventa

³² *Spider-Man - Un nuovo universo* (Spider-Man: Into the Spider-Verse) è il film d'animazione uscito nel 2018, prodotto dalla Columbia Pictures, in co-produzione con Sony Pictures Animation e Marvel Entertainment. Si tratta del primo film d'animazione con l'Uomo Ragno come protagonista, e segna il debutto cinematografico di Miles Morales, il nuovo Spider-Man afroamericano di origini portoricane.

afroamericano, ma di una nuova storia pensata per un nuovo super-eroe.

Certo, il Multiverso dei fumetti Marvel si presta alla creazione di versioni diverse dei personaggi. Dello stesso Peter Parker ci sono più varianti provenienti da altri universi, ma l'aver immaginato un altro Uomo Ragno che non sia Parker ha fatto in modo che nell'immaginario collettivo – soprattutto delle nuove generazioni – trovi spazio un solo Uomo Ragno il cui alter-ego è Miles Morales, e quell'Uomo Ragno è un ragazzo afro-americano di origini portoricane. Se tra qualche anno Miles dovesse diventare bianco, probabilmente i fan storcerebbero il naso, a meno che non si tratti di un Miles Morales proveniente da chissà quale dimensione del Multiverso.

Nelle produzioni mainstream si trovano elementi – nella narrazione, nelle caratteristiche dei personaggi – che compongono “un quadro organico e coerente dal punto di vista degli orizzonti etici proposti”³³, anche se queste creazioni sono destinate a pubblici diversi con diverse sensibilità. La scelta di creare un nuovo Spider-Man con una sua storia, con le sue avventure ci sembra vada nella direzione di un'animazione che ha ottime possibilità di eliminare quell'handicap di cui si è scritto poc'anzi.

Della versione afroamericana di Ariel si può apprezzare certo la dimostrazione di interesse e sensibilità nei confronti del contrasto alle discriminazioni. Resta, però, un senso di incompiutezza, una mancanza di coraggio da parte della Disney, dalla quale avremmo dovuto aspettarci una sirenetta afroamericana con un altro nome, un'altra storia e un posto unico e tutto suo nell'immaginario di piccoli e grandi.

Bibliografia

- A. Antoniazzi, *Dai Puffi a Peppa Pig: media e modelli educativi*, Carocci, Roma 2015.
- A. M. Banti, *Wonderland. La cultura di massa da Walt Disney ai Pink Floyd*, Laterza, Roma-Bari 2017.
- A. Baricordi, (a cura di), *Anime. Guida al cinema di animazione giapponese 1958-1969*, Kappalab, Bologna 2021.
- F. Cambi, (a cura di), *Itinerari nella aba*, Edizioni ETS, Pisa 1999.
- B. Dakss B., *Walt Disney: More Than 'Toons, Theme Parks*, in «cbsnews.com», 1.11.2006, <https://www.cbsnews.com/news/walt-disney-more-than-toons-theme-parks/>, consultato il 30.01.2023.
- T. Doi, *Anatomia della dipendenza. Un'interpretazione del comportamento sociale dei giapponesi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1991.
- Forni D., *Genere e cartoni animati La formazione dell'immaginario femminile attraverso i cartoon*, in Ulivieri S. (a cura di), *Le donne si raccontano. Autobiografia, genere e formazione del sé*, Edizioni Ets, 2019, pp. 405-415.

³³ A. M. Banti, *Wonderland. La cultura di massa da Walt Disney ai Pink Floyd*, cit., p. 24.

- N. Gabler, *Walt Disney: The Triumph of the American Imagination*, Knopf, 2006.
- J. Guo, *Researchers have found a major problem with 'The Little Mermaid' and other Disney movies*, in «washingtonpost.com», 25.01.2016, <https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2016/01/25/researchers-have-discovered-a-major-problem-with-the-little-mermaid-and-other-disney-movies/>, consultato il 30.01.2023.
- N. Maity, *Damsels in Distress: A Textual Analysis of Gender Roles in Disney Princess Films*, in «IOSR Journal of Humanities and Social Science», 2014, vol. 19, n. 10.
- A. Marrocco, *Non solo Biancaneve. La lunga storia di accuse a Walt Disney, dall'antisemitismo al razzismo*, in «huffingtonpost.it», 5.05.2021, https://www.huffingtonpost.it/entry/non-solo-biancaneve-la-lunga-storia-di-accuse-a-walt-disney-dallantisemitismo-al-razzismo_it_60926d66e4b02e74d22d98b1/, consultato il 30.01.2023.
- A. Molle, I. Superti, *La famiglia animata. Uno studio dei modelli familiari attraverso i cartoni animati giapponesi*, in G. Carlini (a cura di), *Famiglia in trasformazione*, Ed. IRRE LIGURIA, Genova 2002, pp. 78-94.
- D. Pollack-Pelzner, *Mary Poppins,' and a Nanny's Shameful Flirting With Blackface*, in «nytimes.com», 28.01.2019, <https://www.nytimes.com/2019/01/28/movies/mary-poppins-returns-blackface.html>, consultato il 30.01.2023.
- Redazione, *Sarebbe meglio non tingersi la faccia di nero per mostrarsi antirazzisti*, in «ilpost.it», 28.12.2018, <https://www.ilpost.it/2018/12/28/blackface-razzista/>, consultato il 30.01.2023.
- N. Sammond, *Birth of an Industry: Blackface Minstrelsy and the Rise of American Animation*, Duke UP, Durham 2015.
- D. Sarsini, *Infanzia e cartoon: alcune riflessioni pedagogiche*, in “Studi sulla formazione”, 2012, vol. 1, pp. 47-61, ISSN 2036-6981.
- I. Soave, *Disney mette il bollino «razzista» a Dumbo, Peter Pan e altri classici*, in «corriere.it», 16.10.2020, https://www.corriere.it/esteri/cards/disney-mette-bollino-razzista-dumbo-peter-pan-altri-classici/come-via-col-vento_principale.shtml, consultato il 30.01.2023.
- S. Ulivieri, R. Pace (a cura di), *Il viaggio al femminile come itinerario di formazione identitaria*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- I. Van Kessel., S. Daalmans, *The Everlasting Damsel in Distress? Analyzing the evolution of the female Disney character over time*, Conference Paper, AEJMC, Montreal 2014.

Numeri senza sintesi. La mancanza di un'indagine sistematica su razzismo e opinione pubblica in Italia

Stefano Cristante

L'Italia è un paese razzista?¹

Le risposte a questo ruvido quesito, che si ripresenta periodicamente nei media nazionali, non sono univoche. Negli ultimi anni, in particolare, vi sono stati atteggiamenti piuttosto diversificati. Le oscillazioni dell'opinione pubblica sono state rilevanti, anche a seconda del momento, vale a dire soprattutto in coincidenza con le ondate di immigrazione che si sono riversate sull'Italia. Anche in questi casi, tuttavia, la risposta alla domanda è pervenuta in via indiretta, principalmente attraverso editoriali o inchieste giornalistiche. Raramente sono stati pubblicati sondaggi sullo stato degli atteggiamenti e dei comportamenti razzisti degli italiani, e in realtà anche i dati acquisiti in altro modo sono - come vedremo - poco frequenti.

Sul piano di una disputa di opinioni, possiamo sintetizzare la diversità in una dicotomia, con questa contrapposizione idealtipica:

a) l'Italia non è un paese razzista, come si nota dalla reiterata disponibilità all'accoglienza dimostrata in tante occasioni dagli italiani verso i migranti, molti dei quali appartenenti a etnie un tempo stigmatizzate e considerate inferiori;

b) l'Italia è un paese sempre più avvezzo al razzismo, come dimostrabile dalla stigmatizzazione dei migranti, visti come individui parassitari intenzionati a profittare delle risorse nazionali.

In entrambi i casi, la formazione di pensieri sul razzismo deriva in via prioritaria dalle conseguenze ideologiche dei fenomeni migratori. Nel primo caso (a) si allude all'assenza sostanziale di razzismo perché chi aiuta e assiste avrebbe un atteggiamento egualitario nei confronti degli accolti, essendo implicita nel razzismo non solo un'idea di inferiorità dell'altro, ma anche un'automatica produzione di inimicizia con l'altro. Nel secondo caso (b), la presenza di razzismo risulta collegata al giudizio sprezzante sui migranti, in particolare su coloro che sono accusati di farsi assistere senza darsi da fare, oppure dandosi da fare nell'illegalità.

I vecchi stereotipi razzisti proponevano etnie superiori e inferiori, ribadendo l'inferiorità dal punto di vista intellettuale e del carattere. Generalmente caduta l'idea che le popolazioni extra-occidentali siano intellettualmente meno dotate di quelle

¹ In questo articolo si è scelto di intendere il razzismo prevalentemente sul versante della xenofobia e delle discriminazioni etniche, per poter analizzare in maggiore dettaglio questi specifici atteggiamenti.

occidentali, resta in piedi il pregiudizio sulla mancanza di iniziativa personale e sul carattere parassitario e fannullone, disponibile alle imprese criminali.

Si può attribuire l'atteggiamento razzista sulla base delle autodichiarazioni degli individui intervistati, ma resta il fatto che il razzismo in quanto tale è considerato "ideologicamente scorretto", ed è quindi ammantato da tentativi di aggiramento e di non ammissione diretta da parte degli stessi individui ("Io non sono razzista, ma..."). Risulta quindi più indicato chiedere alle vittime degli atteggiamenti razzisti come giudichino la situazione italiana odierna, anche se – come vedremo – nemmeno in questa versione si tratta di un ambito rappresentabile in termini oggettivi.

Soprattutto, è evidente che i dati di cui disponiamo non sono certo sovrabbondanti.

Il rapporto Istat del 2011-2012

A dimostrazione di questa affermazione ecco un esempio: il 13 aprile 2022 la Commissione straordinaria per il contrasto dei fenomeni di intolleranza, razzismo, antisemitismo e istigazione all'odio e alla violenza del Senato ha audito la dott.ssa Linda Laura Sabbadini dell'Istat nel merito di un'indagine ad ampio spettro sui discorsi d'odio. Il rapporto finale², nella cui prima parte si riportano e commentano dati sulle violenze e sulle discriminazioni di genere e sui fenomeni di bullismo e cyberbullismo, presenta un capitolo settimo intitolato "L'integrazione e la discriminazione sociale dei cittadini stranieri residenti in Italia". Il fatto che desta stupore in via preliminare è che i dati presentati appartengono a una ricerca che ha avuto luogo più di dieci anni prima dell'audizione al Senato, vale a dire nel biennio 2011-2012. I dati raccolti fanno perciò riferimento a una situazione da tempo trascorsa, e che potrebbe rivelarsi anche profondamente mutata qualora la ricerca dovesse essere effettuata ai giorni nostri.

Pur con queste avvertenze, esaminiamo i dati Istat illustrati nel 2022 alla Commissione straordinaria del Senato. Innanzitutto, l'Istat precisa di quale concetto di discriminazione ha tenuto conto nella sua ricerca: si tratta, piuttosto pragmaticamente, di una percezione da parte di chi dichiara di essere stato trattato in maniera meno favorevole di altri negli studi, nel lavoro, nella fruizione delle prestazioni sanitarie, nella ricerca di una casa, nell'accesso al credito, nella frequentazione di locali, nei mezzi di trasporto pubblico. Perché i cittadini stranieri

² *Indagine conoscitiva sulla natura, cause e sviluppi recenti del fenomeno dei discorsi d'odio, con particolare attenzione alla evoluzione della normativa europea in materia. Audizione della dott.ssa Laura Sabbadini, direttrice della Direzione Centrale per gli studi e la valorizzazione tematica nell'area delle statistiche sociali e demografiche. Commissione straordinaria per il contrasto dei fenomeni di intolleranza, razzismo, antisemitismo e istigazione all'odio e alla violenza. Senato della repubblica, 13 aprile 2022. Cfr. https://www.istat.it/it/files/2022/04/Istat-Discriminazione-e-odio_Comm.-Antidiscriminazioni_13_04_2022.pdf, consultato il 30.12.2022.*

residenti in Italia hanno percepito “discriminazione” nei propri confronti? I motivi sarebbero tre: 1) caratteristiche fisiche o mentali; 2) origini straniere; 3) altre caratteristiche personali, non rilevanti rispetto all’ambiente di studio, di lavoro o di altro ambito in cui è partita la discriminazione.

Quasi un cittadino straniero su tre di più di 14 anni (29,1%) ha citato episodi di discriminazione nei propri confronti. Tra coloro che si sono sentiti discriminati, maggiormente colpiti sarebbero i maschi (31,5%) rispetto alle femmine (27,1%), mentre il gruppo anagrafico più esposto sarebbero gli adulti tra i 25 e i 44 anni (32,7%).

Tra gli stranieri intervistati, quelli che hanno lamentato trattamenti discriminatori in maggior numero sono nell’ordine i tunisini (36,6%), i marocchini (32,2%), i polacchi (31,3%) e i rumeni (30,6%). Meno enfasi è stata data alla questione dai cinesi (24,4%), gli albanesi (22,1%), gli indiani (19,7%) e i filippini (17,5%).

Le discriminazioni avvengono prevalentemente nel campo del lavoro o della ricerca del lavoro (19,2%). La motivazione ritenuta di gran lunga più rilevante è l’origine straniera (89,5 % dei casi), a seguire il modo di esprimersi (22,9%) e il colore della pelle (14,6%). Ostilità viene percepita come proveniente in larga misura da colleghi, superiori o clienti (49,6%), e ha come conseguenza carichi di lavoro eccessivi o penalizzanti (28,1%) o una paga più bassa del dovuto (24,1%).

Nella ricerca di lavoro, chi si sente discriminato lamenta di non aver ottenuto il lavoro nonostante i propri congrui requisiti (38,3%), di aver ricevuto proposte di lavoro irregolare (18,8%) e di retribuzione più bassa del dovuto (12,8%).

Negli studi si è sentito discriminato “in quanto straniero (o di origine straniera)” il 12,6% degli intervistati, soprattutto dai compagni di studio (78,4%) e dai docenti (35%), che avrebbero attuato comportamenti ingiusti nei loro confronti (sono il 5,5% quelli che dichiarano di aver subito atti di prepotenza e violenza).

Azioni discriminatorie sarebbero anche state percepite da chi ha cercato casa in affitto o da comprare (10,5%), mentre il 4,3% degli stranieri dichiara di essere stato minacciato o aggredito fisicamente. Più di uno straniero su dieci si è sentito offendere, insultare e umiliare (10,9%).

Il rapporto dell’Istat chiude questa sezione in modo forse inaspettatamente ottimistico, segnalando una percezione tutto sommato non negativa dell’accoglienza in Italia, tanto che solo il 3,7% degli stranieri residenti vorrebbero trasferirsi altrove per sfuggire al clima di ostilità e discriminazione, rispetto al 95,6% che non ha mai sentito la necessità di cambiare quartiere o città per vivere tranquillo.

Le informazioni istituzionali italiane (UNAR e OSCAD) e i dati dell’OSCE

I dati dell’Istat non sono però i soli disponibili. Un insieme di informazioni proviene da due enti istituzionali: si tratta dell’UNAR e dell’OSCAD.

Dietro la prima sigla vi è l'Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali, che opera ("in piena autonomia di giudizio e condizioni di imparzialità")³ all'interno del Dipartimento per le Pari Opportunità della Presidenza del Consiglio dal 2003. L'UNAR ha due compiti principali: si occupa, attraverso un contact center, di raccogliere le segnalazioni di discriminazione e di fornire consulenze e altri tipi di assistenza ("servizio per la tutela della parità di trattamento"). L'altro compito è promuovere studi, ricerche e formazione sui temi del contrasto alle discriminazioni. Nell'ambito del Dipartimento della Pubblica Sicurezza (Direzione Centrale della Polizia Criminale) è stato invece istituito nel 2010 l'Osservatorio per la sicurezza contro gli atti discriminatori (OSCAD).

L'ente è contattabile qualora si ritenga di aver subito un'azione discriminatoria penalmente rilevante "in relazione alla razza/etnia, credo religioso, orientamento sessuale/identità di genere e disabilità"⁴. Anche se la segnalazione all'OSCAD "non sostituisce la denuncia di reato alle forze di polizia", l'Osservatorio ne agevola la presentazione, oltre a svolgere compiti di sensibilizzazione e monitoraggio. Proprio in riferimento a quest'ultimo ruolo, a partire dal mese di aprile del 2011 è attivo tra UNAR e OSCAD un protocollo di intesa che garantisce uno scambio costante di informazioni tra i due enti. In particolare, l'UNAR trasmette all'OSCAD i casi penalmente rilevanti di discriminazione di cui sia a conoscenza tramite le segnalazioni al contact center, così che la Polizia possa reperire sul territorio informazioni utili a consentire all'UNAR un intervento "di competenza". Nello stesso tempo, l'OSCAD trasmette all'UNAR anche i casi di discriminazione che non abbiano rilevanza penale, arrivati tramite segnalazione diretta all'Osservatorio.

Per quanto riguarda i dati forniti dall'UNAR (raccolti dal 2005), si tratta principalmente di elaborazioni statistiche a partire dalle segnalazioni di discriminazione.

In una tabella di sintesi reperita nella Relazione UNAR alla Presidenza del Consiglio dei ministri del 2010 si passa da 274 segnalazioni ritenute pertinenti (cioè i casi di molestia e di discriminazione diretta e indiretta riconosciuti come tali dai funzionari dell'UNAR) nel 2005 alle 540 del 2010⁵. In seguito, si assiste a un'ulteriore crescita, riscontrabile fino al 2019 (1475 segnalazioni pertinenti). Nel 2020, primo anno di pandemia da Covid-19 e ultimo anno di cui compaiono rilevazioni sul sito dell'UNAR, le segnalazioni si sono ridotte (913 pertinenti)⁶, ma questo dato sarebbe

³ Cfr. <https://www.unar.it/portale/web/guest/la-mission-di-unar>, consultato il 03.01.2023.

⁴ Cfr. <https://www.interno.gov.it/it/ministero/osservatori-commissioni-e-centri-coordinamento/osservatorio-sicurezza-contro-atti-discriminatori-oscad>, consultato il 03.01.2023.

⁵ Cfr. https://www.unar.it/portale/documents/20125/51622/RELAZIONE-PCM_2010.pdf/02942c1d-4b8c-6bad-8b46-ae3bd210866a?t=1620398131861, p. 8. Consultato il 03.01.2023.

⁶ Va precisato che nelle tabelle pubblicate nei rapporti presentati nel corso degli anni alla Presidenza del Consiglio dei ministri e al Parlamento dall'UNAR sono frequenti i raggruppamenti statistici degli

stato influenzato dalle dinamiche comportamentali ridotte a causa della diffusione della pandemia e della strategia della distanza sociale e del lockdown messa in atto dal governo italiano.

Ad ogni modo, nel corso del tempo sono cambiate le forme attraverso cui è possibile operare una segnalazione: ad esempio nel 2019 si sono rivolti alla Rete Unar (enti e associazioni) 933 cittadini, pari al 27,5% delle segnalazioni, mentre 807 di queste (23,8%) sono derivate dal monitoraggio dei social media e altre 740 (21,8%) dal monitoraggio della stampa. Nei primi anni di attività dell'UNAR (2005-2010) la modalità principale era stata invece il numero verde, che sfiorava il 30% delle segnalazioni (29,8%).

Anche l'ambito delle discriminazioni si è in gran parte modificato: se nel 2005 il "lavoro" era il contesto in cui si originavano discriminazioni nel 28,4% dei casi, nel 2010 si trattava dell'11,3% dei casi e nel 2019 dell'8,7%. In compenso crescevano altri settori, come si può constatare dalla tabella successiva, a cominciare dall'onnicomprendivo "Vita pubblica", che riguarda anche l'ambito dei social network:

AMBITI DELLA DISCRIMINAZIONE	2005 (%)	2010 (%)	2019 (%)	2020 (%)
Mass media	2,5	19,9	- *	- *
Vita pubblica ⁷	5,3	17,8	49,2	57,5
Erogazione servizi da Enti pubblici	9,9	16,0	11,7	11,5
Lavoro	28,4	11,3	8,7	7,3
Casa	20,2	8,9	5,9	6,1
Tempo libero	1,1	8,0	8,1	3,5
Erogazione servizi da pubblici esercizi	6,7	5,4	3,9	4,1
Scuola e istruzione	3,5	3,3	3,4	3,7
Erogazione servizi finanziari	6,7	3,3	0,6	0,4
Forze dell'ordine	6,4	2,4	1,9	1,2
Trasporto pubblico	4,3	2,4	4,6	2,1

inserirli dell'anno trattato (es.: nel 2019 ci sono 1475 segnalazioni pertinenti, ma le segnalazioni pertinenti complessive risultano 3394). La differenza è dovuta al conteggio nel dato complessivo anche dei casi inseriti negli anni precedenti che risultano ancora aperti e lavorabili. Ciò può indurre qualche difficoltà nella lettura dei dati, anche perché non sempre appaiono nei rapporti i raffronti tra annualità di rilevazione (ad esempio nel rapporto 2020).

⁷ A pagina 72 del Rapporto UNAR del 2020 compare la seguente nota: "Si ricorda che nell'ambito «Vita pubblica» sono inclusi i casi di discriminazioni o molestie che non rientrano negli altri ambiti e si verificano in contesti e luoghi senza che tra responsabile e vittima sia in atto un rapporto commerciale, di servizio ma si trovino occasionalmente a frequentare, anche non contestualmente, lo stesso spazio (ad esempio scritte sul muro che sono poi lette dalla vittima). In questo ambito sono gestiti anche i casi riguardanti manifesti elettorali, dichiarazioni di esponenti politici, scritte, nonché aggressioni." https://www.unar.it/portale/documents/20125/51622/RELAZIONE+UNAR+2020+DEF_13.12.pdf/e2d97fda-8dc6-c960-fc5b-5de269281e3c?t=1639490419111, consultato il 03.01.2023.

Salute	5,0	1,1	2,1	2,5
TOTALE	100%	100% ⁸	100% ⁹	100% ¹⁰
*L'ambito "Mass media" è stato successivamente assorbito dall'ambito "Vita pubblica"				

Rappresenta un dato costante di tutte le rilevazioni annuali l'addensamento sulle motivazioni "etnico-razziali" delle discriminazioni, che nel 2019 arrivano a rappresentare il 73,5% del totale complessivo. Seguono, a grande distanza, le motivazioni legate a "religione o convinzioni personali" (9,6%), "orientamento sessuale e identità di genere" (6,5%), "disabilità" (5,5%), "età" (3,2%), "multipla" (1,6%) e "uomo/donna-genere" (0,1%). All'interno delle motivazioni "etnico-razziali", che rappresentano quasi i due terzi del totale delle discriminazioni, le sottocategorie maggiormente presenti sono "colore della pelle" (749 casi), "straniero" (698 casi), "profughi" (390 casi) e "Rom, Sinti e Camminanti" (341 casi).

Un'altra osservazione che non si può non fare è che l'ambito "Erogazione servizi da Enti pubblici" pare da tempo assestato su una percentuale superiore al 10% dei casi di discriminazione. Questo dato simboleggia in modo diretto le contraddizioni del nostro Paese, da un lato capace di varare legislazioni e iniziative istituzionali al passo con i tempi e attente a registrare le ingiustizie nei confronti dei cittadini più fragili (e a cercare di risolverle), dall'altro responsabile in prima persona di trattamenti diseguali e ingiusti nei confronti di individui e nuclei familiari stranieri. Nel rapporto UNAR del 2020 troviamo storie come questa:

Perviene all'UNAR una segnalazione relativa al Regolamento adottato da un'Amministrazione comunale per l'erogazione del c.d. "bonus bebé". Tra i requisiti per l'accesso a tale contributo è indicato il possesso della cittadinanza italiana da parte di uno dei genitori compresi nel nucleo familiare, in contrasto con quanto disposto dall'art. 43, comma 2) lett. c) del T.U. Immigrazione che vieta l'apposizione di condizioni più svantaggiose o il diniego "all'accesso all'occupazione, all'alloggio, all'istruzione, alla formazione e ai servizi sociali e socio-assistenziali allo straniero regolarmente soggiornante in Italia soltanto in ragione della sua condizione di straniero o di appartenente ad una determinata razza, religione, etnia o nazionalità". Accertata la valenza discriminatoria del

⁸ In realtà il totale dà come risultato 99,8%, con ogni probabilità un errore materiale presente nel Rapporto UNAR 2010, https://www.unar.it/portale/documents/20125/51622/RELAZIONE-PCM_2010.pdf/02942c1d-4b8c-6bad-8b46-ae3bd210866a?t=1620398131861, pp. 11-12. Consultato il 3.01.2023.

⁹ In realtà nel Rapporto UNAR del 2019 il totale dà come risultato 100,1%. Si considera quindi il totale come arrotondamento per difetto.

¹⁰ In realtà nel Rapporto UNAR del 2020 il totale dà come risultato 99,9%. Si considera quindi il totale come arrotondamento per eccesso.

suddetto requisito che escluderebbe dalla fruizione del beneficio tutte le famiglie straniere prive della cittadinanza italiana ma pur sempre regolarmente soggiornanti sul territorio comunale, l'UNAR invita il Comune a modificare il regolamento considerato altresì che la cittadinanza non è ritenuta requisito essenziale per l'accesso alle prestazioni sociali e assistenziali. Dopo numerose interlocuzioni intercorse tra i collaboratori del Sindaco ed il Contact Center dell'UNAR, il regolamento viene modificato eliminando il requisito del possesso della cittadinanza italiana¹¹.

A livello internazionale, l'OSCE (Organization for Security and Cooperation in Europe) si è dotata di uno specifico Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR). A sua volta l'ODIHR si avvale della collaborazione dell'OSCAD e dell'UNAR per promuovere i dati italiani sulle azioni discriminatorie e sui crimini d'odio in un contesto informativo internazionale¹².

Nello stesso tempo, sono tuttora presenti nel sito dell'Odihr le seguenti osservazioni:

ODIHR recognizes Italy's efforts to raise awareness among its police about hate crime, especially in respect of groups that are not explicitly covered by the current criminal legislation. ODIHR also recognizes Italy's efforts to submit police-recorded data on hate crimes. However, based on the available information, it observes that since 2018, Italy has not reported data to ODIHR on hate crimes recorded by the prosecution and judiciary. In addition, ODIHR observes that Italy would benefit from reviewing its existing legal framework in order to ensure that bias motivations can be effectively acknowledged and appropriate penalties can be imposed on the perpetrators¹³.

Si tratta dunque di un riconoscimento generale (lo sforzo di trasmettere dati registrati dalle forze di sicurezza italiane sui "crimini d'odio"), di una critica (assenza di trasmissione specifica dei dati italiani all'ODIHR dal 2018) e di una raccomandazione (l'Italia trarrebbe vantaggio dalla revisione del proprio modello giuridico al fine di garantire che le motivazioni del pregiudizio possano essere effettivamente riconosciute e che possano essere imposte sanzioni adeguate ai colpevoli).

Luci e ombre si alternerebbero quindi nell'organizzazione e nella circolazione dei dati provenienti dall'Italia sulle discriminazioni e sui crimini d'odio.

¹¹ Cfr.

https://www.unar.it/portale/documents/20125/51622/RELAZIONE+UNAR+2020+DEF_13.12.pdf/e2d97fda-8dc6-c960-fc5b-5de269281e3c?t=1639490419111 , p. 83. Consultato il 03.01.2023.

¹² Cfr. <https://hatecrime.osce.org/italy> , dove l'ODIHR presenta un link alla pagina dell'OSCAD del Ministero degli Interni italiano. Consultato il 03.01.2023.

¹³ Cfr. <https://hatecrime.osce.org/italy> , consultato il 03.01.2023.

Le informazioni associative: il caso di Lunaria

Oltre alle ricerche commissionate all'Istat e alle attività degli enti istituzionali appena descritte, esistono altre fonti di informazione d'interesse, in particolare in ambito associativo.

È il caso dell'associazione di promozione sociale Lunaria, attiva dal 1992, che "pratica e favorisce processi di cambiamento sociale a livello locale, nazionale e internazionale, attraverso attività di advocacy, di animazione politico-culturale, di comunicazione, di educazione non formale, di formazione e di ricerca, attraverso le campagne di informazione e di sensibilizzazione e con il lavoro in rete"¹⁴. Poco oltre, si precisa che "attraverso il sito www.cronachediordinariorazzismo.org, Lunaria svolge dal 2011 un intenso lavoro di monitoraggio e informazione contro le discriminazioni e il razzismo quotidiano e istituzionale".

L'associazione Lunaria ha un atteggiamento dichiaratamente militante, precisando che si dichiara "indipendente e autonoma dai partiti": nel suo sito dedicato alla documentazione e appena su citato vi è l'accesso a un database consultabile pubblicamente, e contenente 7426 casi "che consentono di ricostruire l'evoluzione del razzismo quotidiano nell'ultimo decennio. Sono pregiudizi, stereotipi, discriminazioni e violenze razziste, verbali e fisiche, che attraversano il mondo dell'informazione, la società, la politica e le istituzioni italiane (ed europee), documentati grazie a segnalazioni dirette, al monitoraggio dei quotidiani e del web"¹⁵.

Pur se Lunaria segnala con evidenza che i dati raccolti da rappresentano una sorta di archivio della memoria per dare modo alle discriminazioni subite di non sparire nel calderone dei mass media – e ora anche dei social media – e non una fonte di dati statistici (tanto da sconsigliarne esplicitamente l'uso al fine di estrapolare dati quantitativi), l'associazione si è trovata in più occasioni a fornire informazioni ai media a partire dal proprio database.

In particolare, durante la presentazione del proprio Quinto Libro bianco sul razzismo in Italia (2020), Lunaria ha presentato una serie di dati a partire dal 1° gennaio 2008 fino al 31 marzo 2020. Si tratta dei 7426 casi di "razzismo documentato" contenuti nel sito Cronache di ordinario razzismo, cui si accennava poco sopra. Secondo Lunaria, la suddivisione interna appare la seguente: 5340 casi di violenze verbali, 901 di violenze fisiche contro la persona, 177 danneggiamenti alla proprietà, 1008 casi di discriminazione.

¹⁴ Cfr. www.lunaria.org/about/ consultato il 03.01.2023.

¹⁵ Cfr. <https://www.cronachediordinariorazzismo.org/about/>. Nel testo si specifica (nel paragrafo "Chi siamo") che nel database consultabile on line sono documentati 7826 casi, ma in tutte le altre comunicazioni (comprese quelle rivolte ai giornalisti e agli organi di informazione) si parla di 7426 casi. Consultato il 03.01.2023.

Tra questi ultimi, 663 sono stati commessi da politici o da amministratori, 345 da privati cittadini.

Il database di Cronache di ordinario razzismo contiene schede di questo genere:

04-11-2021, Nardò (LE) – Puglia

Fonte: unar.it | Area: Istituzioni

Il Comune pubblica il bando di concorso 2021 per l'Assegnazione in Locazione Semplice di Alloggi di Edilizia Residenziale Pubblica disponibili e/o che si renderanno disponibili sul Territorio. Tra i requisiti richiesti per l'ammissione, quello di "non essere titolare di diritti di proprietà, usufrutto, uso e abitazione, su alloggio adeguato alle esigenze del nucleo familiare ubicato in qualsiasi località". Al punto 3), lett. c) si specifica che "i cittadini di Stati membri dell'Unione Europea ed i cittadini stranieri di uno Stato non aderente all'Unione Europea, dovranno documentare la NON titolarità di diritti di proprietà, usufrutto, uso e abitazione su alloggi adeguati alle esigenze del nucleo familiare mediante certificati o attestazioni rilasciati dalla competente autorità dello Stato estero legalizzati - ai sensi dell'art. 49 del DPR n. 200 del 5-1-67, dalle autorità consolari italiane e corredati di traduzione in lingua italiana di cui l'autorità consolare italiana attesta la conformità all'originale". L'Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali della Presidenza del Consiglio, avendo accertato la presenza del requisito discriminatorio nel bando, ha scritto una lettera indirizzata al Comune, allegando anche le Linee Guida adottate dall'UNAR in materia di accesso agli alloggi di edilizia residenziale pubblica, redatte allo scopo di indirizzare l'attività della Pubblica Amministrazione secondo le vigenti normative nazionali ed internazionali in materia di parità di trattamento, eguaglianza, non discriminazione e di costituire un valido strumento tecnico-giuridico per evitare un gravoso contenzioso per le Pubbliche Amministrazioni. A seguito dell'intervento dell'UNAR, il 12 novembre 2021 il Comune rimuove il requisito discriminatorio originariamente previsto nel bando.

21-06-2019, Brescia (BS) – Lombardia

Fonte: Il Messaggero | Area: Società

«Chiediamo tassativamente, pena interruzione di rapporto di fornitura con la vs Società, che non vengano più effettuate consegne utilizzando trasportatori di colore e/o pakistani, indiani o simili»: è questo il testo della mail inviata da un'azienda del Bresciano, la Chino Color Srl di Lumezzane, specializzata nella lavorazione dei metalli (zincature e cromature), a tutti i suoi fornitori. Continua la mail, che ha per oggetto comunicazione importante: «Gli unici di nazionalità estera che saranno accettati saranno quelli dei paesi dell'est, gli altri non saranno fatti entrare nella nostra azienda né tantomeno saranno scaricati». La mail non è

piaciuta alla Dtm-Dterchimica, azienda di Torbole Casaglia che fornisce prodotti e servizi di pulizia professionale, che ha risposto spiegando sostanzialmente che l'unico criterio di valutazione preso in considerazione è la professionalità dei lavoratori e non la loro nazionalità. Le Avvocate di WildSide Cathy La Torre segnalano l'episodio all'Unar - Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni.

06-04-2020, Palma Campania (NA) - Campania

Fonte: Asgi | Area: Istituzioni

Il Comune, con la delibera di Giunta n. 62, approva i criteri e le modalità di distribuzione di cui all'avviso pubblico per beneficiare dei c.d. "buoni spesa" istituiti con ordinanza della Protezione civile n. 658/2020. Ad un richiedente asilo, privo dell'iscrizione anagrafica a causa dell'interpretazione restrittiva dell'articolo 13 del d.l. 113/2018 data dal Comune, viene negata la prestazione dei buoni spesa. Propone ricorso presso il Tribunale di Nola. Il Tribunale, con ordinanza RG n. 2340/2020 del 14 maggio 2020, riconosce la sussistenza di una discriminazione nella misura in cui la delibera del Comune esclude dal beneficio "dei cittadini italiani e stranieri domiciliati presso il Comune ma non sono iscritti all'anagrafe della popolazione residente come i senza fissa dimora, gli stranieri privi di permesso di soggiorno e i richiedenti asilo, quale è lo stesso ricorrente". Il Giudice accerta il carattere discriminatorio della condotta della Giunta Comunale, in quanto l'eventuale diniego costituisce discriminazione e implica un pregiudizio grave e irreparabile derivante dal mancato soddisfacimento dei bisogni alimentari primari, e ordina al Comune di riformulare i criteri e le modalità senza il requisito della residenza, consentendo la presentazione di una nuova domanda al ricorrente, previo riconoscimento di un termine idoneo e di un importo congruo.

Nell'ottobre 2020 l'associazione Lunaria è stata tra i soci fondatori della Rete nazionale per il contrasto ai discorsi e ai fenomeni d'odio, insieme ad altri soggetti come Amnesty International, Arci, Asgi, l'associazione Giulia (giornaliste), associazione "Carta di Roma" e diverse esperienze istituzionali e accademiche.¹⁶ Tra le finalità della Rete compaiono questi obiettivi:

- la promozione e il sostegno di azioni di advocacy e lobby, sa ritenersi complementari e/o aggiuntive a quelle svolte da ciascun componente;
- la promozione e il sostegno della ricerca;
- la condivisione di buone pratiche di narrazione corretta e accurata e narrazione alternativa, con la creazione di progetti ad hoc;
- la promozione e la condivisione di percorsi educativi e formativi e lo scambio di buone pratiche e materiali educativi;

¹⁶ Cfr. <https://www.retecontroloodio.org/>, consultato il 03.01.2023.

– la sensibilizzazione e la mobilitazione della società civile¹⁷.

Confine “percezione/consistenza” dei fenomeni razzisti e discriminatori

Come abbiamo cercato di documentare, non sono le iniziative antidiscriminatorie – associative e istituzionali – a mancare in Italia. Tuttavia queste iniziative non generano informazioni esaustive e dati controllati e organizzati, perché vi sono criteri diversi che ne ispirano la raccolta e non vi è un rapporto di ricerca annuale in grado di raccontarci la diffusione di pratiche discriminatorie e razziste nel nostro Paese e, insieme, di misurare e valutare le opinioni degli italiani rispetto a questi e altri fenomeni connessi.

C'è infatti un confine che rende difficile capire fino in fondo il rapporto tra opinione pubblica e atteggiamenti razzisti. Mi riferisco al confine tra “percezione dei fenomeni” e “consistenza dei fenomeni”. La disponibilità verso gli atteggiamenti di discriminazione cresce al crescere della convinzione di fatti negativi (con tutte le sfumature e le accentuazioni del caso) attribuiti al destinatario dell'avversione e dell'odio. La molla della convinzione è la percezione, ciò che il soggetto “sente”, “avverte”, “capta”. Naturalmente la visione diretta e la partecipazione personale agli eventi è una potentissima molla “percettiva”. Ma, nelle nostre esperienze quotidiane, diventano fondamentali le informazioni apprese dai media. Quando i media battono su un argomento o su un fatto, si crea notoriamente l'effetto di “agenda setting”. Isolando uno o una serie di eventi negativi e costruendovi intorno una narrazione insistita, ripetuta, spesso emotivizzata e quindi drammatizzata, si ottiene un risultato di occupazione mentale dell'audience.

Non mi sto riferendo ai fatti che gli enti istituzionali come Unar o Oscad raccolgono direttamente, oppure alle informazioni che entrano nel database di Lunaria: in questi casi si tratta di eventi che sottolineano la discriminazione subita da parte di cittadini che non hanno alcuna colpa. Essi sono stranieri e spesso di pelle nera, e ciò sembra bastare a chi cerca di discriminarli.

Mi riferisco piuttosto al modo in cui diverse testate trattano i temi più scottanti che riguardano cittadini stranieri, e in particolare le migrazioni. La lente attraverso cui guardare ai fenomeni razzisti risiede soprattutto nel racconto e nel giudizio sui migranti. Molto spesso, in particolare nell'ultimo decennio, la selezione dei fatti che sono stati associati alla condizione dei migranti ha riguardato l'area della criminalità, fino alla creazione di un'autentica claustrofobia delinquenziale.

Esiste un racconto delle migrazioni che non ammette smentite alla loro relazione con un numero crescente di crimini e di delitti. Eppure il numero dei delitti è in

¹⁷ Cfr. <https://www.arci.it/nasce-la-rete-nazionale-per-il-contrasto-ai-discorsi-e-ai-fenomeni-dodio/>, consultato il 03.01.2023.

diminuzione in Italia, praticamente costante nel corso degli ultimi 20 anni (con qualche paradossale eccezione, che riguarda proprio i crimini d'odio, oltre ai femminicidi)¹⁸.

Illuminare unicamente la scena della delinquenza collegata agli stranieri che risiedono in Italia comporta il rafforzamento della percezione dei migranti come delinquenti, che a sua volta comporta atteggiamenti di grande pregiudizio e di grande discriminazione, che il soggetto giustifica con l'abnormità del comportamento dei soggetti che vengono discriminati.

Lungo tutto l'arco dell'ultimo quindicennio questa situazione si è inasprita, ed è triste ammettere che, pur avendo l'Italia un sistema normativo in teoria bene attrezzato contro il fenomeno del razzismo e delle discriminazioni (leggi 654/1975, 205/1993, 40/1998, DL 9-7-2003 n.215), le istituzioni stesse sono state protagoniste di atti di discriminazione.

Come abbiamo ricordato, tra i 7.426 casi documentati di razzismo citati da Lunaria, 1008 sono i casi di discriminazione, di cui 663 sono state commesse da politici o amministratori.

Questione finale

Torniamo così alla domanda che ci siamo posti all'inizio: esiste un atteggiamento dominante di tipo razzista dell'opinione pubblica italiana? La verità è che siamo in grado di dirlo solo parzialmente, perché vi è un confine – nel senso di limite – tra la nostra capacità di documentazione e ciò che accade nella società. Inoltre, vi è un secondo confine o limite nello scollamento tra “percezione” e “consistenza” dei fenomeni, su cui il funzionamento talvolta improvvido dei media gioca un ruolo importante, forse decisivo.

Dunque è difficile negare che esista un conflitto di opinione nella popolazione italiana sull'atteggiamento da tenere nei confronti degli stranieri e in particolare dei migranti (e tra questi soprattutto quelli con la pelle scura), ma è anche vero che si tratta di un conflitto che necessita di maggior conoscenza e che non è scontato debba andare in una direzione regressiva. L'aggettivo dipende, ovviamente, dall'orientamento del mio universo valoriale.

¹⁸ A titolo di esempio si veda la sintesi di una ricerca condotta dai ricercatori Marzio Barbagli e Alessandra Minello per conto dell'Istat e presentata nel 2017, in <https://www.lavoce.info/archives/46798/linarrestabile-declino-degli-omicidi/>, consultato il 30.01.2023. Negli ultimi anni la tendenza alla diminuzione dei delitti gravi si è confermata anche negli anni della pandemia, cfr. <https://www.sicurezzamagazine.it/criminalita-diffusi-i-dati-relativi-ai-reati-in-italia-tra-2020-e-2021/>, consultato il 30.01.2023.

Per anni – bisognerebbe anzi dire “decenni” – una possibile egemonia regressiva è sembrata impossibile. Mi riferisco ad atteggiamenti, cioè, capaci di discriminare tra individui e gruppi appartenenti alla stessa specie e che sembravano superati dalla popolazione italiana. I dati che ho illustrato sembrerebbero andare in una direzione molto diversa, per non dire opposta. Non si può sottovalutare questa deriva idealmente molto violenta, anche se lo spazio per studiare, spiegare e lottare c’è ancora, come dimostra anche questa iniziativa di documentazione e riflessione che la nostra università ha fortemente voluto.

Immigrazioni e crescita economica: gli errori del nativismo

Guglielmo Forges Davanzati

1. Introduzione

L'Italia ha sperimentato le prime immigrazioni solo negli anni Novanta, con forte ritardo rispetto ad altri Paesi industrializzati¹. È noto, infatti, che gli sbarchi dall'Albania nel 1991 hanno rappresentato un fondamentale spartiacque nella Storia degli arrivi di forza-lavoro nel nostro Paese. L'Italia è rimasta per molto decenni un Paese esportatore netto di manodopera, sia nel continente europeo, sia nel continente americano². In più, nel nostro Paese sono stati tradizionalmente molto significativi i movimenti interni, soprattutto dal Mezzogiorno al Nord del Paese. Nel 2022, l'incidenza della popolazione immigrata in Italia sul totale dei residenti è di circa l'8% ed è concentrata prevalentemente nel Nord del Paese. Da qualche anno, i flussi migratori hanno cominciato a stabilizzarsi: sono aumentate le coppie miste, i figli dei migranti iscritti nelle scuole, le richieste di cittadinanza, gli acquisti di abitazioni. Alle presenze consolidate si aggiungono, di anno in anno, nuovi arrivi: prima dall'Europa dell'Est (romeni, polacchi, bulgari, ucraini, russi, moldavi, quasi sempre donne, impegnate in attività di cura e lavori domestici), poi dal Medio Oriente (Afghanistan, Iran, Siria, Turchia, Iraq), poi, con le Primavere arabe, dal Nord Africa per i richiedenti asilo (Tunisia, Libia, Eritrea, Sudan e Nigeria) e, infine, molti nuovi ingressi dall'Africa e dai 'teatri di guerra' per ragioni umanitarie (Ciniero, Gioia, Pisanelli 2019). Il recente Decreto flussi stabilisce a titolo di programmazione transitoria dei flussi di ingresso l'entrata in Italia di un numero massimo di 69.700 cittadini non comunitari per lavoro subordinato (stagionale e non stagionale) e per lavoro autonomo.

Il dibattito politico italiano si è animato, dunque, solo in tempi recenti. È stato con l'emergere, nell'arena politica, della Lega Nord, negli anni Novanta, che il contrasto agli spostamenti di forza-lavoro (sia internazionali, sia interni) ha preso piede e si è sedimentato. Su quel fronte politico, si è affermato il cosiddetto nativismo, ovvero un

¹ Più precisamente, dagli anni Novanta il numero degli arrivi tende a crescere sempre più almeno fino al 2009 e dopo quell'anno comincia a stabilizzarsi. Saldi migratori positivi si registrano già (per diversi anni) dagli anni Sessanta. In quel periodo si orientano verso l'Italia soprattutto alcuni flussi migratori femminili provenienti dalle Filippine, dal Capoverde, dall'America Latina, dall'Eritrea e dalla Somalia. Oltre a questi flussi, sempre a partire dagli anni Sessanta e per tutti gli anni Settanta e Ottanta, arrivano in Italia anche alcuni flussi di studenti stranieri (in particolare esuli palestinesi e, in minor misura, cileni). [Ringrazio Antonio Ciniero per questa utile informazione].

² Si stima che, fra il 1860 e il 1910, circa 11 milioni di individui lasciarono l'Italia. La destinazione più frequente furono le Americhe.

atteggiamento che, in politica economica, si traduce nella convinzione del dovere, da parte dello Stato, di assicurare la preminenza dei nativi italiani nel mercato del lavoro rispetto agli immigrati. Questa preminenza, a sua volta, si fonda sull'assunto per il quale i nativi (tipicamente, italiani e settentrionali) hanno una maggiore propensione al lavoro rispetto ad altri.

Questa nota si propone di dar conto delle cause e degli effetti delle migrazioni di forza-lavoro, soffermandosi, per il secondo aspetto, sull'impatto delle migrazioni sulla crescita economica del nostro Paese³. Verrà argomentato, a riguardo, che (i) disporre di un ampio bacino di immigrati costituisce un *beneficio* per la nostra economia e che (ii) la politica dei respingimenti, voluta dai nativisti italiani, è sia miope sia contraddittoria. Le migrazioni alle quali si fa qui riferimento sono quelle che coinvolgono i Paesi poveri, detti anche eufemisticamente Paesi in via di sviluppo (PVS).

L'esposizione è organizzata come segue. Il paragrafo 2 si occupa di analizzare le cause dei flussi migratori internazionali; nel paragrafo 3 ci si sofferma sugli effetti di questi flussi sull'economia italiana e il paragrafo 4 offre alcune considerazioni conclusive.

2. Gli spostamenti internazionali di forza-lavoro

Le migrazioni internazionali sono inevitabili ed è questa la fondamentale ragione per la quale le politiche basate sul nativismo sono *miopi*. Nella letteratura economica, soprattutto di orientamento eterodosso (di matrice *lato sensu marxista*)⁴, le cause dei flussi migratori, in particolare dal Sud al Nord del mondo, sono generalmente ricondotte alle seguenti (cfr. Testi 1989).

- 1) *Lo sbocco per le eccedenze*. Il principale riferimento teorico, per quanto attiene alla ricorrenza delle crisi e alla necessità del sistema capitalistico di individuare sbocchi per il sovrappiù, è Paul M. Sweezy. La tesi di Sweezy è così riassumibile. Nel capitalismo monopolistico vi è tendenza alla stagnazione: l'aumento della produzione nel tempo, derivante da incrementi della produttività, risulta essere costantemente superiore alle variazioni nel tempo della domanda di beni di consumo. In uno schema a due classi questa dinamica è il risultato della propensione dei capitalisti all'accumulazione per l'accumulazione e del fatto che i lavoratori ricevono un salario fissato al livello

³ Non è questa la sede per dar conto della ripartizione degli emigrati in Italia per nazionalità di provenienza. Il riferimento, nel testo, è all'immigrazione in Italia di individui in età lavorativa provenienti da Paesi poveri, prevalentemente dall'Europa dell'est e dall'Africa.

⁴ È da sottolineare che l'interesse degli economisti per le problematiche del sottosviluppo è oggi molto modesto, dopo una stagione (gli anni Settanta, soprattutto) caratterizzata dal proliferare di articoli scientifici e libri specialistici sul tema.

di sussistenza. I prezzi – viene aggiunto – non svolgono una funzione riequilibratrice, essendo rigidi verso il basso. Viene derivata una tendenza immanente del sistema a generare *stagflazione* (coesistenza di bassa crescita ed elevata inflazione). Se vi è stagnazione, vi è, per conseguenza, un *surplus* che necessita di essere assorbito. Il sistema si avvale di tre dispositivi attraverso i quali evitare o dilazionare la crisi: la promozione delle vendite, finalizzata a creare bisogni indotti e ad accrescere i consumi, la spesa pubblica, in particolare per scopi militari, i consumi opulenti dei capitalisti. Si tratta di spese improduttive e si può parlare, a riguardo, di *spreco*. L'indebitamento privato è un altro dispositivo attraverso il quale, in questa lettura, il sistema capitalistico riesce a monetizzare il plusvalore. Ma è molto rilevante anche lo sbocco delle eccedenze attraverso *la vendita del sovrappiù nei Paesi poveri*. Si tratta di una forma di colonizzazione che non avviene più attraverso il ricorso al conflitto armato, ma attraverso l'operare di *meccanismi di mercato* e, dunque, di *scambio basato sulla volontarietà*. È esperienza comune, per chi ha avuto modo di visitare Paesi africani, in particolare, che molti beni (per esempio, le automobili) sono utilizzati con modelli che, nei Paesi ricchi, erano in uso decenni prima. È quella che si potrebbe definire l'"economia dell'usato".

Da questa diagnosi dei rapporti Nord-Sud del mondo deriva un'implicazione importante, che attiene all'impossibilità dei Paesi poveri di generare uno sviluppo economico endogeno, data la loro strutturale dipendenza dal consumo di beni dei Paesi ricchi. In altri termini, i PVS non sono messi nella condizione di crescere tramite una dinamica degli investimenti *in loco* sufficientemente alta e stabile, ma sono essenzialmente consumatori e, soprattutto, consumatori di prodotti occidentali. È agevole intuire che queste dinamiche generano permanente sottosviluppo. La forte pressione demografica in quelle aree genera, inoltre, sistematici eccessi di offerta di lavoro, che si risolvono in salari molto bassi e in imponenti flussi migratori.

- 2) *Lo scambio ineguale*. Si parte dalla constatazione in base alla quale nei Paesi ricchi le forme di mercato prevalenti sono oligopolistiche, mentre nei Paesi poveri sono tendenzialmente concorrenziali. Lo scambio fra Paesi ricchi e Paesi poveri è, dunque, ineguale, nel senso che i primi vendono ai secondi a prezzi sistematicamente più alti di quelli pagati per le importazioni. Da ciò segue che *il commercio internazionale accentua le diseguaglianze fra Nord e Sud del mondo* e accresce la povertà, contribuendo, anche per questa via, a produrre flussi migratori in uscita dai PVS.

Vi è poi da considerare che il mantra "aiutiamoli a casa loro", ovvero trasferiamo risorse nei PVS per assecondarne uno sviluppo endogeno, si imbatte in un fondamentale ostacolo dato dal fatto che le élite di quei Paesi (alle quali *inevitabilmente* vengono destinate le risorse) tendono a non destinare ciò che ricevono

a usi produttivi, bensì a finalità di *ostentazione ed emulazione dei consumi occidentali*⁵. Si tratta, infatti, di élite integrate socialmente in network di individui con stili di vita opulenti⁶. In questo scenario, alcuni economisti invocano l'adozione di politiche di *import substitution*, che, nella tradizione della "difesa delle industrie nascenti" che si fa risalire a F. List, dovrebbero impedire la colonizzazione commerciale da parte dei Paesi industrializzati e la loro acquisizione di rilevanti quote di mercato nei PVS.

La letteratura più recente, soprattutto di orientamento liberista, mette in evidenza come la c.d. globalizzazione abbia riguardato anche i PVS e come essa si sia accompagnata a una rilevante crescita degli scambi internazionali. Ciò è accaduto, in particolare, dopo la fine dell'esperienza sovietica, nel 1989, e a seguito dell'ingresso della Cina nel WTO nel 2001. Si stima, a riguardo, che i tassi di crescita delle esportazioni in rapporto al Pil sono stati sempre positivi, con eccezione della crisi seguita alla chiusura del canale di Suez nella prima metà degli anni Settanta e della crisi finanziaria del 2007-2008. Le esportazioni in rapporto al Pil sono mediamente aumentate del 5% all'anno, anche se influenzate negativamente dalla crisi dei dot.com, e con una contrazione del 10% nel 2009. Ciò avrebbe comportato una crescita dell'integrazione commerciale e finanziaria dei Paesi poveri. E tuttavia, si fa notare che la crescita del commercio internazionale è stata fortemente squilibrata, con forte dispersione fra le aree geografiche (Ricchiuti 2009).

Nei tempi più recenti, la c.d. *friend globalization* – ovvero la tendenziale localizzazione degli investimenti solo in aree geografiche, su scala mondiale, dove le imprese investitrici hanno capacità di condizionamento della politica locale – che forse ha posto in crisi la terza globalizzazione come la si conosce, riscrive verosimilmente i rapporti fra Nord e Sud del mondo. Quest'ultimo non ha beneficiato se non in modo marginale di investimenti diretti esteri in entrata, durante l'accelerazione data alla globalizzazione a partire dagli anni Novanta del Novecento. Vi è ragionevolmente da aspettarsi un *deterioramento* del processo di sviluppo attivato nei PVS, a causa del rallentamento della dinamica globale degli investimenti in quei Paesi, non essendo per definizione *friend*. Una possibile controtendenza è rappresentata dall'aumento degli investimenti in Africa da parte della Cina⁷.

Il volume degli scambi internazionali è cresciuto molto nella fase della c.d. iperglobalizzazione, dal 1985 alla crisi finanziaria del 2008, passando da circa il 18% del Pil mondiale al 31%. A seguito della crisi del 2008, questo valore è sceso,

⁵ Si può aggiungere che l'aiuto allo sviluppo, specie nelle fasi iniziali, non riduce, ma piuttosto contribuisce a favorire la crescita dei flussi migratori. Nei paesi di immigrazione (Italia compresa), infatti, le comunità provenienti dalle zone più povere del mondo sono sottorappresentate. [Ringrazio Antonio Ciniero per questa osservazione].

⁶ Per una trattazione più ampia delle determinanti intersoggettive dei consumi, si rinvia soprattutto al fondamentale contributo di Thorstein Veblen. Si veda Forges Davanzati (2006).

⁷ Il dibattito sulla c.d. deglobalizzazione è molto ampio. Gli sviluppi teorici più recenti fanno riferimento a una "riglobalizzazione selettiva". Sul tema si rinvia a Ottaviano (2002). V. anche Missaglia e Vaggi (2022).

attestandosi fino a oggi al 28%. L'Italia ha partecipato in pieno al processo di integrazione economica sovranazionale: fra il 1973 e il 1988, il volume degli scambi con l'estero è più che quadruplicato, a fronte di un incremento di meno del doppio del Pil nazionale nel medesimo periodo (la gran parte degli scambi, a partire da quella fase, avviene via mare – cfr. De Ninno e Zampieri, 2022). È rilevante osservare che l'incremento dei traffici non ha coinvolto se non in misura marginale né l'Asia orientale né l'Africa (Naim, 2022).

3. Immigrazioni e crescita economica in Italia

L'economia italiana ha bisogno di un'ampia platea di immigrati, per numerose ragioni. Le principali sono queste:

- 1) L'Italia (e ancor più il Mezzogiorno) è in piena denatalità. I Paesi poveri, soprattutto in Africa, dalla quale importiamo forza-lavoro, hanno tassi di crescita della popolazione molto alti. L'integrazione di questi individui consente la sostenibilità del sistema pensionistico, che diversamente sarebbe messa a rischio dall'eccessiva incidenza sulla popolazione residente di individui in età non lavorativa nati in Italia e, dunque, dal peso delle pensioni. INPS (2022, p.132) calcola che gli over 54, in Italia, aumentano ogni anno di circa un punto e mezzo di incidenza e che, nel 2021, hanno superato la quota del 35% del totale dei residenti. L'Italia ha una delle popolazioni più anziane al mondo ed è seconda, su questo aspetto, solo al Giappone (INPS, 2022, p.208).
- 2) Gli immigrati sono in media giovani e di età inferiore alla media dei cittadini residenti di nazionalità italiana. Contribuiscono alla crescita economica, dunque, sia attraverso una alta produttività del lavoro (si pensi, a titolo esemplificativo, alla necessità della forza fisica per il lavoro manuale), sia attraverso l'elevata propensione al consumo.
- 3) È un dato poco noto il fatto che gli immigrati, in Italia come nel resto dei Paesi ricchi, sono anche imprenditori e, dunque, contribuiscono a far crescere il Pil italiano attraverso i loro investimenti. In Italia, il numero di imprese di proprietà di individui di nazionalità non italiana – e con esclusione delle attività Made in China – sono in costante crescita. L'ultimo Rapporto INPS (2022, p.132) censisce una crescita significativa del numero di artigiani stranieri in Italia, con un +8% dei non comunitari e una quota salita, nel 2021, al 12%.

È poi importante sottolineare questo. Mentre, come si è mostrato sopra, le immigrazioni fanno bene (ancora) all'economia italiana, vi è però da considerare che, *in prospettiva*, il percorso di deindustrializzazione del nostro Paese – e ancor più del

Mezzogiorno - può creare effettive tensioni nel mercato del lavoro. Minore qualificazione e titoli di studio non riconosciuti – concorrenza per la riduzione della qualità della domanda di lavoro.

Pur a fronte di queste evidenze, la tesi oggi dominante a Destra 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. Gli immigrati sono massimamente presenti, come occupati, nei settori dei servizi alla persona (soprattutto dall'Est Europa: Romania e Ucraina *in primis*) e nell'edilizia; in settori, cioè, nei quali non vi è sostanzialmente concorrenza con gli italiani. Si tratta, infatti, di mansioni che richiedono una dotazione di capitale umano estremamente ridotta e *mediamente gli immigrati hanno un basso titolo di studio o il titolo di studio acquisito in patria non viene riconosciuto.*

Quella nativista, in Italia, (gli immigrati "rubano" il posto di lavoro agli italiani) è una tesi radicalmente falsa, che non coglie la reale natura del fenomeno. È innanzitutto una tesi falsa sul piano fattuale, dal momento che, come documentato su fonti ufficiali, l'Italia accoglie meno immigrati della media europea e meno dei Paesi centrali del continente (Germania *in primis*). I residenti non nati in Italia costituiscono circa il 10% della popolazione, a fronte di più del 13% del Regno Unito e di oltre l'11% della Francia. È poi una tesi falsa sul piano della logica economica. La visione leghista – sostenuta anche da intellettuali provenienti dalla sinistra radicale – rinvia alla riproposizione della teoria marxiana dell'esercito industriale di riserva, secondo la quale all'aumentare dell'offerta di lavoro segue una riduzione dei salari. Con ogni evidenza, questo effetto presuppone che la forza-lavoro sia omogenea, ovvero che i lavoratori abbiano le medesime abilità e competenze. E ciò, nei fatti, non è.

Occorre ammettere, però, che, in prospettiva, le tensioni nel mercato del lavoro per la pressione migratoria possono crescere. Ciò a ragione del fatto che l'Italia – e ancora più il Mezzogiorno – ha intrapreso una traiettoria di forte de-industrializzazione, con perdita di domanda di lavoro qualificato. Per comprenderne le dimensioni, può essere sufficiente soffermarsi sul dato della provincia di Lecce, nella quale il contributo dell'industria al Pil è passato da oltre il 30% degli anni Settanta al 12% dei tempi più recenti (Ragosta 2013). I nostri giovani meritoriamente continuano a istruirsi, imbattendosi in occasioni di lavoro (quelle coerenti con il titolo di studio acquisito) via via meno numerose. Vi è già oggi - e da decenni - in Italia un enorme problema di eccesso di offerta di lavoro qualificato, con conseguenti imponenti flussi migratori di giovani laureati in altri Paesi o al Nord. In questo scenario, si può prevedere un decremento dell'occupazione poco qualificata e, dunque, un intensificarsi della concorrenza fra immigrati e nativi. Ma anche in questa condizione, da scongiurare, il rimedio non sta nei respingimenti, che peraltro sono costosissimi per il bilancio dello Stato⁸, bensì in politiche pubbliche che facciano

⁸ Oltre che costosi, i respingimenti sono del tutto inefficaci in quanto, di fatto, non vengono eseguiti se non in casi numericamente irrilevanti perché mancano gli accordi di riammissione con moltissimi

crescere l'intensità tecnologica delle produzioni italiane. Queste politiche sono necessarie per l'obiettivo di assorbire la forza-lavoro italiana con titolo di studio elevata, garantendo una buona occupazione e contrastando le emigrazioni dei nostri giovani, mettendo le basi per uno sviluppo economico stabile e trainato da incrementi di produttività, ma anche per l'obiettivo di integrare pienamente chi arriva sulle nostre coste. Va, infatti, considerato che non ci sono alternative: gli spostamenti internazionali di forza-lavoro sono infatti inarrestabili.

Stando agli argomenti qui presentati, in sostanza, l'opposizione ai flussi migratori è non solo miope – giacché si tratta di flussi inarrestabili – ma anche *controproducente*, dal momento che questa opposizione (che si concretizza in una politica dei respingimenti che, peraltro, costa molto al bilancio dello Stato italiano) non considera il fatto che l'economia italiana ha bisogno di forza-lavoro addizionale in un contesto di denatalità e che gli immigrati, almeno al momento, si collocano in segmenti del mercato del lavoro diversi da quelli nei quali sono collocati gli italiani e, dunque, fra i due gruppi non vi è, di norma, concorrenza.

Il recente Decreto flussi, del Governo Draghi, appare, in tal senso, scarsamente ragionevole, considerando che si basa su un fabbisogno di manodopera quantificato *prima* delle assunzioni da parte delle imprese, peraltro in stridente contrasto con la visione liberista che, almeno dichiaratamente, guida l'Esecutivo⁹. In ottica puramente liberista, infatti, è e deve essere il mercato, con le minime regole imposte dall'operatore pubblico, a selezionare, anche nel mercato del lavoro, gli operatori più efficienti e, dunque, i più produttivi.

paesi di provenienza. L'evidenza empirica mostra che sebbene ci siano, in Italia, tra 500 mila e 600 mila stranieri irregolari (stima condivisa sia da IDOS che Ismu, tra i più autorevoli centri di ricerca sulle migrazioni in Italia), le espulsioni effettivamente effettuate sono solo 6000/6500 all'anno (su fonte ministero degli interni). Il numero di espulsioni è più o meno costante negli anni proprio perché si possono espellere solo i cittadini di determinati paesi, quelli con i quali l'Italia ha siglato accordi. A tutti gli altri viene solo consegnato un foglio di via che intima di lasciare il paese a proprio spese entro cinque giorni. [Ringrazio Antonio Ciniero per questa aggiunta].

⁹ Per raggiungere l'obiettivo di integrare pienamente chi arriva, una delle iniziative da promuovere è agevolare l'iter per il riconoscimento dei titoli di studio e valorizzare il capitale di conoscenza di chi arriva, oltre che prevedere dei meccanismi di ingresso che facilitino la possibilità di entrare in condizione di regolarità. A proposito del decreto flussi, si può notare che con quote così irrisorie non potranno che aumentare gli ingressi di chi sarà costretto all'irregolarità "per legge", divenendo quindi più ricattabile sul piano dei diritti e della contrattazione salariale, risultando così funzionale alla domanda di lavoro nero/irregolare che larghi settori esprimono (in primis quello turistico alberghiero e quello agricolo, specie se di carattere stagionale). [Ringrazio Antonio Ciniero per questa precisazione].

4. Considerazioni conclusive

In questo saggio si è discusso delle cause dei flussi migratori dal Sud al Nord del mondo e degli effetti delle immigrazioni sulla crescita economica in Italia. Si è argomentato, a riguardo, che l'economia italiana necessita di un ampio bacino di forza-lavoro immigrata.

Ciò nonostante, va registrato che la dottrina del nativismo mostra una notevole capacità di resistenza, come peraltro testimonia, nel caso italiano, la vittoria alle elezioni del settembre 2022 della coalizione di Destra. È plausibile ipotizzare che ciò dipende dal fatto che essa si propone come baluardo in difesa dell'ordine sociale, messo sotto attacco (almeno nella *percezione* di una parte consistente della popolazione italiana) dallo straniero. Questa paura si salda con gli interessi della base elettorale della Destra (della Lega, in Italia, in particolare), ovvero con gli interessi delle piccole imprese che, non essendo in grado di competere mediante innovazioni, hanno perso significativi margini di profitto negli anni della crisi. Istat calcola, a riguardo, che solo il 10% delle imprese italiane non ha registrato cali di profitto nell'ultimo decennio. Queste imprese non sono interessate a un aumento dell'offerta di lavoro, dal momento che, con margini di profitto ridotti e con crescente difficoltà di accesso al credito, non assumono. In più, ed è un elemento rilevante, sono, di norma, imprese il cui proprietario ha un basso titolo di studio, e la bassa scolarizzazione tende ad associarsi a propensioni xenofobe.

L'assenza di interesse per la crescita dell'offerta di lavoro da parte di queste imprese si salda con la falsa convinzione, da parte dei lavoratori nativi (elettori della Destra), secondo la quale gli immigrati sono competitivi nel mercato del lavoro o delinquono in misura maggiore rispetto agli italiani. L'evidenza empirica smentisce questa percezione, che tuttavia, resta radicata soprattutto perché basata sull'"allarmismo" – secondo la felice espressione data a questa tipologia di fenomeni dall'economista Federico Caffè negli anni Settanta - cioè sulla esagerazione di fenomeni marginali e statisticamente non rilevanti.

Riferimenti bibliografici

- A. Cecchi, *Paul M. Sweezy. Monopolio e finanza nella crisi del capitalismo*, Firenze University Press, Firenze 2022.
- A. Ciniero, V. Gioia, S. Pisanelli, *Flussi migratori nel Salento. Riflessioni epistemologiche e dati*, in F. Pollice (a cura di), *Ricerche sul Salento. Il contributo del Dipartimento di Storia, Società e Studi sull'Uomo*, Università del Salento – Coordinamento SIBA 2019, pp. 67-74.
- F. De Ninno, F. Zampieri, *Oltre gli stretti. La proiezione oceanica e il potere navale italiano*, in «Limes. Rivista italiana di geopolitica», 2022, vol. 8, pp. 71-84.

- G. Forges Davanzati, *Ethical codes and income distribution: A study of John Bates Clark and Thorstein Veblen*, Routledge, London 2006.
- INPS (2022). *XXI Rapporto annuale*. Roma.
- M. Missaglia, G. Vaggi, *Introduzione all'economia dello sviluppo. Crescita, sostenibilità e cooperazione nel XXI secolo*, Carocci, Roma 2022.
- M. Naim, *La globalizzazione non è finita*, in «La Repubblica», 10 ottobre 2022.
- G. Ricchiuti, *Costi e benefici del commercio internazionale*, in T. Gregory (a cura di), *XXI secolo: il mondo e la Storia*, Treccani, Roma 2009.
- G. Ottaviano *Riglobalizzazione. Dall'interdipendenza tra Paesi a nuove coalizioni economiche*, Egea, Milano 2022.
- M. Ragosta, *Capire l'economia della provincia di Lecce*, Cartografica Rosato, Lecce 2013.
- A. Testi, *Sviluppo economico e bisogni essenziali*, Liguori, Napoli 1989.

“Jes like any white man?”. A proposito di “Nascita di una nazione” di D. W. Griffith

Isabella Hernandez

Abstract

Film di fondazione del cinema classico hollywoodiano, *Nascita di una nazione* (The Birth of a Nation, 1915) di D.W. Griffith è un’opera d’arte innovativa che però veicola un messaggio politico apertamente razzista. Sin dalle prime proiezioni, i critici cinematografici notarono come *Nascita di una nazione* fosse destinato a cambiare la storia del cinema americano; la grandiosità dello spettacolo cinematografico e la dichiarata ambizione storica di D. W. Griffith, così positivamente acclamate, hanno anche permesso di trasmettere efficacemente il messaggio politico della supremazia bianca. Attraverso gli studi di autori come Richard Dyer (2004) e Melvyn Stokes (2007), è proposta un’analisi storico-stilistica di *Nascita di una nazione* finalizzata a evidenziarne la struttura ideologica.

Nascita di una nazione (The Birth of a Nation, 1915) è un oggetto di studio interessante e problematico. È importante perché è ritenuto il film di fondazione del montaggio classico hollywoodiano (Gunning 1991; Thompson, Bordwell 2003) e uno dei capolavori del cinema come arte; è, invece, problematico perché veicola un’ideologia “orrendamente razzista” (Cousins 2017: 54). Entrambe le caratteristiche sono fuori discussione: il film è sia un capolavoro sia un’opera portatrice di un’ideologia razzista. Nel presente intervento saranno presentati alcuni degli strumenti di cui possiamo servirci per continuare a rapportarci in modo consapevole ad un’opera che resta interessante e problematica. In questo percorso si farà riferimento a metodologie proprie dei film studies, nello specifico alle ricerche svolte da Melvyn Stokes e Richard Dyer.

Finzione storica in *Birth of a Nation*

Il film racconta le vicende degli Stoneman del Nord e dei Cameron del Sud, due famiglie amiche che vengono separate dalla guerra di secessione. Nonostante le tensioni storiche tra le due fazioni, i figli si innamorano e il loro matrimonio sancisce la fine del conflitto nazionale: attraverso l’unione delle famiglie del Nord e del Sud può *nascere* la nuova nazione, purché entrambe siano bianche. Numerose

testimonianze attestano la portata pionieristica del film, tra queste è molto significativa quella offerta dallo storico del cinema Tom Gunning, che assegna a Griffith un ruolo centrale nel passaggio dal “cinema of attractions” al “cinema of narrative integration”:

Griffith's revolutionary role in film history consists precisely of committing filmic discourse to the expression of a story. The coherence between filmic discourse and the telling of a story is so historically entrenched that it now seems natural. Film before Griffith has primarily been investigated for its narrative developments; the lesser importance that storytelling actually played in pre-Griffith cinema has been lost sight of in the rush to find the roots of narrative cinema. Although there was a narrative cinema before Griffith, storytelling became fully defined as film's primary role during the period when he began making films (1991: 51).

La centralità del film di Griffith è confermata, nel corso del Novecento, da interventi che attribuiscono a *Nascita di una nazione* una rilevanza estetica, culturale, produttiva, fino a farne la pietra angolare del sistema hollywoodiano. Per Georges Sadoul (1952) il suo enorme successo commerciale aveva contribuito a riconfigurare l'industria cinematografica americana, mentre per Jean Mitry (1965) e Kevin Brownlow (1968) è stato un capolavoro che ha legittimato il cinema come arte, determinando rivoluzioni in ogni campo influenzato dalle immagini in movimento.

Mettendo insieme cinema e storia, Griffith aveva compiuto un passo decisivo verso la legittimazione artistica del nuovo medium, nel solco tracciato dal cinema italiano degli anni Dieci. Allo stesso tempo, è questa ambizione storica a rendere *Nascita di una nazione* un'opera così problematica. Nella sua lettura critica del film, Melvyn Stokes si impegna attivamente in decostruire la visione storica proposta, dimostrando come l'approccio del regista a concetti ed eventi di grande rilevanza storica sia completamente parziale e apertamente ideologico.

Secondo Stokes, Griffith fa ricorso a diversi espedienti per presentare la sua opera come un documento storico frutto di un'attenta ricerca. In un primo luogo, l'autore inserisce nell'intreccio numerosi personaggi storici (Abraham Lincoln, Charles Sumner, Ulysses S. Grant, Robert E. Lee, John Wilkes Booth e numerosi altri) e li fa interagire con quelli finzionali, aumentando la verosimiglianza di questi ultimi. A questo scopo contribuiscono tutte le scene che Griffith stesso definisce “historical facsimiles”, ricostruzioni molto dettagliate di eventi realmente accaduti, come la firma del decreto di emancipazione degli schiavi, la resa di Robert Lee al Generale Grant, e l'assassinio del presidente Lincoln nel teatro Ford – puntualmente contestualizzati attraverso le didascalie. Infine, come se Griffith stesso dovesse difendere la sua tesi davanti al pubblico, all'interno delle didascalie il regista inserisce i suoi riferimenti bibliografici. Tra questi, è spesso citato *A History of the*

American People (1902), un autorevole resoconto della storia degli Stati Uniti scritto dal presidente in carica Woodrow Wilson.

Piuttosto che aderire al reale, la storia raccontata in *Nascita di una nazione* contribuisce al clima di manipolazione della memoria storica che si era generato negli anni che seguirono la guerra civile. Influenzato dal mito della “causa persa”, Griffith abbozza un orizzonte valoriale in cui l’istituzione della schiavitù non è solo giustificabile ma risponde ad un ordine naturale. Quando la famiglia del Nord, gli Stoneman, va al Sud e incontra i Cameron, la visita include anche la piantagione proprietà degli amici. Si tratta, storicamente, di un evento impossibile perché, essendo una famiglia progressista del Nord, gli Stoneman dovevano essere degli abolizionisti, una posizione profondamente in contrasto con l’atteggiamento assunto nel film. Nella revisione effettuata da Griffith, all’origine del conflitto non c’è più la schiavitù ma la secessione; inoltre, è molto significativo che lo spettacolo campestre allestito nell’occasione della visita sia accompagnato da didascalie che fanno esplicito riferimento alle giornate lavorative degli schiavi (“the two-hour interval given for dinner, out of their working day from six till six”), così allegre e leggere da permettere a questi ultimi di improvvisare un ballo spontaneo per i visitatori.

Una delle scene più controverse del film è quella che pretende di rappresentare la Camera dei rappresentanti della Carolina del Sud nel 1871. La formazione di un governo “nero” diventa per Griffith l’occasione per un momento comico, in cui inserisce una parodia dei nuovi rappresentanti parlamentari, dimostrando come questi siano naturalmente inadatti a ricoprire le funzioni istituzionali. In una performance reminiscente dei *minstrel shows*¹, uomini neri, di cui alcuni in *blackface*, si mostrano scalzi, ubriachi, mangiando del pollo fritto (fig. 1), un vero e proprio cliché del cinema del periodo (Cripps, 1977: 13-14).



Figura 1. *Nascita di una nazione* (*The Birth of a Nation*, 1915) di D.W. Griffith.

¹ Per una prospettiva storica dell’uso del blackface dal minstrel al cinema delle origini, cfr. M. Rogin, *Blackface, White Noise: Jewish Immigrants in the Hollywood Melting Pot*, University of California Press, 1996, capitoli 1 e 2.

Stile di una nazione

Dalla constatazione dell'uso orientato delle fonti storiografiche passiamo all'analisi stilistica. Facendo riferimento al saggio "Nella luce: il bianco del Sud in *Nascita di una nazione*" (2004) di Richard Dyer, è possibile osservare come *Nascita di una nazione* utilizzi alcuni elementi del linguaggio cinematografico per mettere in scena ciò che Dyer definisce il "bianco dei bianchi".

Nella seconda didascalia dopo i titoli di apertura è chiaramente introdotto il nodo centrale del film: "The bringing of the African to America planted the first seed of disunion". L'inserito annuncia allo stesso tempo la tragedia della discordia nazionale e il pericolo della mescolanza razziale, collegando entrambi. Secondo Dyer, è proprio l'incapacità di tenere distinte le categorie razziali ad animare tutti gli eventi del film. Simbolicamente, gli antagonisti nel film sono due mulatti, Lydia Brown e Silas Lynch, rispettivamente la governante e amante di Stoneman e il suo protégé politico, personaggi che manipolano i bianchi progressisti e fomentano l'ignoranza tra le masse nere. In questo senso, Griffith propone una società in cui uomini bianchi e neri sono naturalmente portati al bene, purché restino categorie razziali separate. Ne consegue che laddove invece c'è la mescolanza razziale ci sono inevitabilmente delle conseguenze negative, così i momenti narrativamente più carichi di tensione nel film riguardano l'orrore della mescolanza razziale, presentato come una vera e propria violenza.

Quando si parla del cinema classico hollywoodiano si fa riferimento ad uno stile fortemente narrativo dove l'attenzione dello spettatore viene guidata attraverso strumenti come il montaggio, la fotografia e la messa in quadro, per cui ogni scelta stilistica risulta fortemente significativa. Nella struttura narrativa del film, l'incrocio razziale mette in crisi il bianco del Sud, rendendo necessario alla salvaguardia della razza bianca l'arrivo del bianco del Nord. La purezza della femminilità nordica è perfettamente incarnata nel personaggio di Elsie Stoneman, e questa valenza simbolica è ribadita da Griffith attraverso un particolare utilizzo della luce ma prima ancora mediante un'attenta operazione di casting che si inserisce nelle pratiche del nascente star system. Il personaggio di Elsie Stoneman è interpretato da Lillian Gish, una star già affermata in questo periodo, e alla costruzione di senso concorrono le biografie che venivano distribuite in quel periodo, che mettevano in evidenza la buona educazione "settentrionale" ricevuta dall'attrice. La popolarità di Gish condiziona la collocazione nello spazio nell'inquadratura, nella quale il personaggio di Elsie occupa sempre un ruolo centrale, sempre perfettamente illuminata. La luce usata su Elsie Stoneman, e altri personaggi in momenti chiave del film, è la *northern light*, un tipo di illuminazione dove c'è una luce molto bianca che proviene da una fonte evidente dall'alto, e che diventa uno dei codici più riconoscibili del cinema classico hollywoodiano. Questo tipo di illuminazione ha degli antecedenti di grande prestigio in altre arti, per esempio a teatro nell'ambito delle *pièces bien faites*,

caratterizzate da una luce direzionale e scultorea, più realistica delle luci di ribalta; nei ritratti fotografici della borghesia, con modalità di illuminazione già affermate a fine Ottocento ma adottate dal cinema solo dagli anni Dieci del Novecento in poi; e nella pittura europea, in particolare in Rembrandt e Vermeer. Con la *northern light*, Griffith si colloca dunque all'interno di una cultura, quella europea, e di una classe sociale, quella borghese.

Il personaggio di Elsie Stoneman è introdotto attraverso una *mise en abyme*, con un ritratto categorico della cultura borghese, perfettamente inserito nei codici della rispettabilità (fig. 2). In questa immagine, caratterizzata dall'illuminazione nordica, il viso è inquadrato più volte: in primo luogo dall'effetto-iride, che crea un cerchio nero intorno al soggetto, poi dalla cornice della fotografia e, infine, dal velo bianco, mettendo più volte in risalto la bianchezza del viso. Gli stessi stilemi ritornano nelle sequenze più intense del film: quando Flora Cameron è inseguita da Gus e nella scena della proposta di matrimonio di Silas Lynch a Elsie Stoneman.



Figura 2. *Nascita di una nazione* (The Birth of a Nation, 1915) di D.W. Griffith.

In accordo con l'ideologia razzista del film, le donne sono depositarie simboliche della razza bianca, sia in modo esplicito, come madri, che implicito, come portatrici della purezza che dovrebbe distinguere questa categoria razziale. Nel momento in cui la femminilità di Flora Cameron è a rischio, nonostante si tratti di una ragazza del Sud con i capelli piuttosto scuri, il suo essere bianca è enfatizzato a livello luministico, facendo sembrare i suoi capelli più chiari. Anche se i personaggi si trovano in esterni, Flora è sempre illuminata individualmente con una luce che ricorda la *northern light*. Mentre la insegue, Gus, "la quintessenza del nero cattivo nel film" (Dyer, 2004), è sempre nascosto o coperto da foglie, oppure ripreso con il cerchio nero dell'iride, in uno scontro simbolico tra bene, chiaro, e male, oscuro. Allo stesso modo, quando il mulatto Silas Lynch chiede a Elsie Stoneman di sposarlo, quest'ultima è illuminata con una luce frontale che mette in evidenza il suo essere

bianca, e a questo scopo contribuiscono anche il suo vestito bianco, e il velo e lo sfondo scuri che fanno da contrasto (fig. 3). Nella stessa scena, Silas Lynch è ripreso di profilo, parzialmente in ombra, con poco contrasto tra lo sfondo e il personaggio (fig. 4). Anche se entrambi i personaggi condividono lo stesso spazio scenografico, il modo in cui vengono illuminati è diverso. Nel momento in cui Silas vuole forzare il consenso della ragazza, il velo nero cade e, illuminati con la *northern light*, i capelli biondi di Elsie diventano abbaglianti (fig. 5). Come indicato da Dyer, in entrambe le sequenze, più è messa in rischio la femminilità delle donne, più fortemente è espressa la loro bianchezza.



Figura 3. *Nascita di una nazione* (The Birth of a Nation, 1915) di D.W. Griffith.



Figura 4. *Nascita di una nazione* (The Birth of a Nation, 1915) di D.W. Griffith.



Figura 5. *Nascita di una nazione* (The Birth of a Nation, 1915) di D.W. Griffith.

Nascita di una nazione rimane, in sintesi, un film fondamentale, di cui colpiscono la capacità narrativa, le grandi ricostruzioni storiche, ma anche l'abilità tecnica, in particolare la messa a punto dei codici sintattici e luministici, che sono ancora alla base della grammatica del cinema. Allo stesso tempo, per affrontare un film come la *Nascita* è più importante che in altri casi impiegare gli strumenti dell'analisi storico-stilistica per sapere come vedere il film, prendendone le distanze.

Riferimenti bibliografici

- D. Bordwell, K. Thompson, *Storia del cinema e dei film*, Il Castoro, 2003.
- K. Brownlow, *The Parade's Gone By*, Secker and Warburg, 1968.
- M. Cousins, *La storia del cinema*, UTET Università, 2017.
- T. Cripps, *Slow Fade to Black: The Negro in American Film, 1900–1942*, Oxford University Press, 1977.
- R. Dyer, *Dell'immagine. Saggi sulla rappresentazione*, Kaplan, 2004.
- T. Gunning, *D. W. Griffith and the Origins of American Narrative Film*, University of Illinois Press, 1991.
- J. Mitry, *Naissance d'une Nation*, in «Griffith», in «L'Avant Scène du Cinéma», 1965, vol. 45.
- M. Rogin, *Blackface, White Noise: Jewish Immigrants in the Hollywood Melting Pot*, University of California Press, 1996.
- G. Sadoul, *Histoire Générale du Cinéma: Tome III: Le Cinéma Devient un Art (1909–1920): Deuxième Volume: La Première Guerre Mondiale*, Editions Denoël, 1952.
- M. Stokes, *D.W. Griffith's The Birth of a Nation*, Oxford University Press, 2007.

Confini corporei, Spazio prossemico e Odore sociale: la rappresentazione dell'outsider attraverso una prospettiva evoluzionistica-neuroscientifica

Sara Invitto¹, Annarita Capone¹

L'outsider e il 'razzismo' olfattivo

Il concetto di 'Outsider' è un concetto fondamentale per quello che può essere un confine tra psicologia e sociologia, e fu indagato da Becker². Outsider è tutto quello che noi possiamo considerare fuori dalla nostra normalità, ma non necessariamente include connotazioni negative. Un Outsider può essere una persona geniale, un eccezionale jazzista o uno straordinario pittore. Ma, in che modo lo spazio prossemico e l'odore sociale possono condizionare la visione dell'altro come diverso da noi? Il tema, in realtà, è particolarmente aderente alla richiesta, perché l'olfatto condivide aspetti connessi alla percezione spaziale e alla relazione/attaccamento, e quindi, più di altri sensi, è un senso sociale. La letteratura recente suggerisce che i pregiudizi impliciti e l'odore sociale influenzano in modo sostanziale il nostro comportamento quotidiano, soprattutto se si considerano le interazioni interindividuali nel contesto sociale e il loro effetto sulle persone svantaggiate. Un bellissimo testo intitolato 'The Smell of Slavery Olfactory Racism and the Atlantic World'³ descrive proprio come forse i primi schiavi di colore nel colonialismo siano stati identificati proprio dalla differenza di odore. L'odore, infatti, rappresenta il nostro fingerprint⁴, la nostra impronta digitale, la nostra 'tessera sanitaria', perché è rappresentativo della nostra alimentazione, delle nostre malattie, delle nostre emozioni, del sesso e della tipologia genetica a cui apparteniamo (per esempio i giapponesi non hanno un odore corporeo marcato di sudore)⁵ e anche delle emozioni che proviamo (es. se abbiamo paura e siamo in pericolo il nostro odore si modifica)⁶.

¹ INSPIRE Lab, Laboratorio sui Processi Cognitivi e Psicofisiologici dell'Olfatto, DiSTeBA, Università del Salento, Lecce, Italy.

² H. S. Becker, *Outsiders: Studies in the sociology of deviance*, Free Press of Glencoe, London 1963.

³ A. Kettler, *The Smell of Slavery: Olfactory Racism and the Atlantic World*, 2020, <https://doi.org/10.1017/9781108854740>, consultato il 30.01.2023.

⁴ L. Secundo, *Individual olfactory perception reveals meaningful nonolfactory genetic information*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences», 14 luglio 2015, vol. 112, fasc. 28, pp. 8750–8755, <https://doi.org/10.1073/pnas.1424826112>, consultato il 30.01.2023.

⁵ T. Akutsu, *Individual Comparisons of the Levels of (E)-3-Methyl-2-Hexenoic Acid, an Axillary Odor-Related Compound*, in «Chemical Senses», luglio 2006, vol. 31, fasc. 6, pp. 557–563, <https://doi.org/10.1093/chemse/bjj060>, consultato il 30.01.2023.

⁶ J. B. Rosen, A. Asok, T. Chakraborty, *The Smell of Fear: Innate Threat of 2,5-Dihydro-2,4,5-Trimethylthiazoline, a Single Molecule Component of a Predator Odor*, in «Frontiers in Neuroscience», 2015, vol. 9, p. 292, <https://doi.org/10.3389/fnins.2015.00292>, consultato il 30.01.2023; L. K. Takahashi, *The*

La presenza di pregiudizi impliciti, nati da aspetti chemiocettivi, verso gli outgroup, le minoranze e persino le donne è stata ben documentata, così come le loro conseguenze. Questa identificazione dell'odore ha aspetti evolucionistici: noi preferiamo un odore 'sano' e un odore che corrisponde ad una condizione genetica più dissimile dalla nostra, perché in questo modo preserviamo, implicitamente, la prosecuzione della nostra specie. Questo insieme di rappresentazioni dell'odore, implicite e sottocorticali, diviene poi, spesso, connessa a pregiudizio. Un lavoro molto interessante⁷, che raccoglie alcuni tra gli stereotipi di genere e i pregiudizi impliciti più popolari odore-correlati, riporta che i pregiudizi impliciti olfattivi sono frequenti negli operatori sanitari⁸. Gli operatori sanitari possono adottare atteggiamenti negativi impliciti, che si riflettono in una minore qualità dell'assistenza, nei confronti di individui appartenenti a gruppi stigmatizzati, favorendo le disparità di salute (ad esempio, tra bianchi e individui appartenenti a diverse etnie). Una possibile spiegazione di questo fenomeno dal punto di vista evolutivo-olfattivo è stata proposta ipotizzando l'esistenza di un sistema immunitario comportamentale (BIS) che si sarebbe originariamente sviluppato per evitare l'esposizione a patogeni e parassiti⁹, e successivamente si sarebbe esteso ad aspetti comportamentali 'outsider'. Questo sistema è attivato da specifici stimoli morfologici che innescano automaticamente risposte emotive e cognitive come il disgusto e l'inferenza automatica sui segni di una potenziale malattia. Di conseguenza, i gruppi e le minoranze stigmatizzati (ad esempio, disabili, immigrati, minoranze sessuali, ecc.) subiscono l'evitamento e l'isolamento sociale. Le caratteristiche morfologiche non sembrano essere gli unici stimoli che attivano il BIS. Probabilmente gli individui evitano l'"outsider" attraverso altri meccanismi culturali e biologici. Tra questi ultimi, la prossemica e l'olfatto sono entrambi legati a pregiudizi impliciti.

Smell of Danger: A Behavioral and Neural Analysis of Predator Odor-Induced Fear, in «Neuroscience and Biobehavioral Reviews», 2005, vol. 29, fasc. 8, pp. 1157–1167,

<https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2005.04.008>, consultato il 30.01.2023.

⁷ M. Barreto, Naomi Ellemers, *Detecting and Experiencing Prejudice: New Answers to Old Questions*, in «Advances Experimental Social Psychology», 31 dicembre 2015, vol. 52,

<https://doi.org/10.1016/bs.aesp.2015.02.001>, consultato il 30.01.2023.

⁸ C. FitzGerald, S. Hurst, *Implicit bias in healthcare professionals: a systematic review*, in «BMC Medical Ethics», 1° marzo 2017, vol. 18, fasc. 1, p. 19, <https://doi.org/10.1186/s12910-017-0179-8>, consultato il 30.01.2023; B. Saluja, Z. Bryant, *How Implicit Bias Contributes to Racial Disparities in Maternal Morbidity and Mortality in the United States*, in «Journal of Women's Health», 2002, vol. 30, fasc. 2, febbraio 2021, pp. 270–273, <https://doi.org/10.1089/jwh.2020.8874>, consultato il 30.01.2023.

⁹ M. Schaller, *The behavioural immune system and the psychology of human sociality*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences», 2011, vol. 366, fasc. 1583, pp. 3418–3426, <https://doi.org/10.1098/rstb.2011.0029>, consultato il 30.01.2023.

Xenofobia, prossemica e odore corporeo

Il disgusto per l'odore corporeo è associato alla xenofobia e predice atteggiamenti autoritari¹⁰. La percezione olfattiva, che svolge un ruolo cruciale nell'evocare sentimenti legati al disgusto¹¹ e nel rilevare minacce di agenti patogeni¹², può contribuire alla costituzione e al mantenimento di pregiudizi impliciti e stereotipi. Infatti, l'olfatto rappresenta un importante mezzo di trasferimento di informazioni, cruciale per promuovere le relazioni tra le specie¹³ e all'interno delle specie¹⁴. La percezione olfattiva può essere modulata e plasmata dal senso di identità sociale e dal gruppo sociale di appartenenza¹⁵. Inoltre, l'elaborazione delle informazioni decodificate dai segnali olfattivi umani, ad esempio dei feromoni, non richiede consapevolezza cosciente e viene applicata nonostante sia 'attivata' in varietà di contesti relazionali¹⁶. Ad esempio, l'esposizione al feromone estratetraenolo produce un aumento delle dimostrazioni di comportamento prosociale¹⁷. Come il BIS e l'olfatto, anche la prossemica dovrebbe agire in modo da consentire di percepire stimoli minacciosi e di conseguenza adottare strategie di difesa fisiologiche e

¹⁰ M. T. Liuzza, *The smell of prejudice. Disgust, sense of smell and social attitudes. An evolutionary perspective*, in «Lebenswelt. Aesthetics and philosophy of experience», 26 gennaio 2022,

<https://doi.org/10.54103/2240-9599/17058>, consultato il 30.01.2023; M. Zakrzewska, M. T. Liuzza, J. Olofsson, *Olfaction and prejudice: a disease avoidance perspective*, in «Brain, Behavior, and Immunity», 1° novembre 2022, vol. 106, fasc. 4, <https://doi.org/10.1016/j.bbi.2022.07.024>, consultato il 30.01.2023.

¹¹ M. Zakrzewska, M. Liuzza, J. Olofsson, *Olfaction and prejudice: a disease avoidance perspective*.

¹² M. J. Olsson, *The Scent of Disease: Human Body Odor Contains an Early Chemosensory Cue of Sickness*, in «Psychological Science», marzo 2014, vol. 25, fasc. 3, pp. 817–823,

<https://doi.org/10.1177/0956797613515681>, consultato il 30.01.2023; Richard J. Stevenson, *An Initial Evaluation of the Functions of Human Olfaction*, in «Chemical Senses», 1° gennaio 2010, vol. 35, fasc. 1, pp. 3–20, <https://doi.org/10.1093/chemse/bjp083>, consultato il 30.01.2023.

¹³ K. T. Lübke, B. M. Pause, *Always Follow Your Nose: The Functional Significance of Social Chemosignals in Human Reproduction and Survival*, in «Hormones and Behavior», febbraio 2015, vol. 68, pp. 134–144,

<https://doi.org/10.1016/j.yhbeh.2014.10.001>, consultato il 30.01.2023; K. T. Lübke, T. C. Blum, B. M. Pause, *Reading the Mind through the Nose: Mentalizing Skills Predict Olfactory Performance*, in «Brain Sciences», 13 maggio 2022, vol. 12, fasc. 5, <https://doi.org/10.3390/brainsci12050644>, consultato il 30.01.2023.

¹⁴ G. R. Semin, *Inter- and Intra-Species Communication of Emotion: Chemosignals as the Neglected Medium*, in «Animals: An Open Access Journal from MDPI», 31 ottobre 2019, vol. 9, fasc. 11, p. 887,

<https://doi.org/10.3390/ani9110887>, consultato il 30.01.2023.

¹⁵ G. Coppin, V. Parma, B. M. Pause, *Editorial: Affective Sciences through the Chemical Senses*, in «Frontiers in Psychology», 19 ottobre 2016, vol. 7, p. 1590, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.01590>, consultato il 30.01.2023.

¹⁶ J. Lundström, M. J. Olsson, *Functional Neuronal Processing of Human Body Odors*, in «Vitamins and hormones», 31 dicembre 2010, vol. 83, pp. 1–23, [https://doi.org/10.1016/S0083-6729\(10\)83001-8](https://doi.org/10.1016/S0083-6729(10)83001-8), consultato il 30.01.2023.

¹⁷ C. Oren, S. G. Shamay-Tsoory, *Women's Body Odor during Ovulation Improves Social Perception in Single Men*, in «Chemical Senses», 26 ottobre 2019, vol. 44, fasc. 9, pp. 653–662,

<https://doi.org/10.1093/chemse/bjz053>, consultato il 30.01.2023.

comportamentali. Assicura il mantenimento di un margine di sicurezza tra l'individuo e il mondo circostante. L'invasione dello spazio personale non è causata solo da fattori fisici (ad esempio, contatto fisico con persone o oggetti), ma anche da altri fattori sensoriali come rumore, odori o contatto visivo indesiderato¹⁸. Inoltre, l'olfatto, più di tutti gli altri sensi, 'impone' una 'invasione' organica dell'alto da noi all'interno del nostro corpo. Infatti i Volatile Organic Compounds (VOC), emessi dal corpo e dall'esalato, sono espressione dello stato fisico, emozionale, ormonale e neuroendocrino dell'individuo (umano o animale)¹⁹, e respirare i VOC di altri individui significa in parte entrare nel sistema psicofisiologico dell'altro. Chiaramente tanto più siamo nello spazio prossimico in relazione con l'altro individuo, tanto più il nostro sistema omeostatico viene modulato dalla presenza dell'altro da sé.

EEG, olfatto e MHC

Studi elettrofisiologici hanno rivelato che vari odori influenzano le attività cerebrali e le funzioni cognitive, le quali vengono misurate dall'elettroencefalografo (EEG). L'EEG è una buona misura temporale delle risposte nel sistema nervoso centrale e fornisce informazioni sullo stato fisiologico del cervello sia in salute che in malattia. Lo spettro di potenza EEG è classificato in diverse bande di frequenza come delta (0,5–4 Hz), e theta (4-8 Hz), alpha (8-13 Hz), beta (13-30 Hz) e gamma (30-50 Hz)²⁰, e ogni banda è correlata con diverse caratteristiche degli stati cerebrali. Negli ultimi decenni sono state condotte diverse ricerche scientifiche per studiare l'effetto dell'inalazione di odori sulle funzioni cerebrali, basandosi principalmente sull'osservazione dei cambiamenti dell'EEG. La concentrazione degli odori svolge un ruolo importante nell'attività EEG, poiché una concentrazione più alta procura una maggiore densità di profumo²¹. Pertanto i risultati possono differire quando si utilizzano concentrazioni differenti della stessa fragranza. Gli odori e l'uso delle

¹⁸ L. Lewis, *What Makes a Space Invader? Passenger Perceptions of Personal Space Invasion in Aircraft Travel*, in «Ergonomics», novembre 2017, vol. 60, fasc. 11, pp. 1461–1470, <https://doi.org/10.1080/00140139.2017.1313456>, consultato il 30.01.2023.

¹⁹ A. Mazzatenta, *Volatile Organic Compounds (VOCs) Fingerprint of Alzheimer's Disease*, in «Respiratory Physiology & Neurobiology», aprile 2015, vol. 209, pp. 81–84, <https://doi.org/10.1016/j.resp.2014.10.001>, consultato il 30.01.2023; M. Gallagher, *Analyses of Volatile Organic Compounds from Human Skin*, in «The British Journal of Dermatology», settembre 2008, vol. 159, fasc. 4, pp. 780–791, <https://doi.org/10.1111/j.1365-2133.2008.08748.x>, consultato il 30.01.2023.

²⁰ S. J. Luck, *An Introduction to the Event-Related Potential Technique*, in «Monographs of the Society for Research in Child Development», 2005, vol. 78, fasc. 3, p. 388.

²¹ S. Invitto, *Smell and 3D Haptic Representation: A Common Pathway to Understand Brain Dynamics in a Cross-Modal Task. A Pilot OERP and fNIRS Study*, in «Frontiers in Behavioral Neuroscience», 2019, vol. 13, <https://doi.org/10.3389/fnbeh.2019.00226>, consultato il 30.01.2023.

fragranze influenzano la percezione, i comportamenti e gli stati d'animo, anche quando i profumi restano ad un livello sottosoglia della coscienza, e questo è ben visibile dai risultati EEG, soprattutto quando si usano i 'feromoni'²². I feromoni sono dei composti chimici che mediano la comunicazione animale, a diversi livelli e tra diverse specie. Seppur molto spesso sono inodore, queste sostanze vengono rilasciate con la funzione di indurre negli altri individui, di stessa specie, risposte comportamentali come risposta attacco fuga, di accoppiamento e di cure alimentari. Esistono alcune indicazioni che dimostrerebbero la presenza di feromoni maschili, a basse concentrazioni, nelle ascelle, nella saliva e nell'urina. Inoltre, si sostiene che la produzione di tali sostanze aumenti con l'eccitazione sessuale. Sembrerebbe che anche nelle donne adulte si possano rilevare feromoni maschili ma in una quantità decisamente inferiore rispetto agli uomini. Le prime ricerche ipotizzarono che, come feromoni umani, si potevano indicare quattro tipi di androstene, come l'androstene e l'androsteno. Si ipotizza che l'elemento base dell'androsteno sia il testosterone²³. Inoltre osserviamo, anche nella patologia, diverse risposte EEG agli stimoli olfattivi, tanto che la risposta agli odori può essere interpretata come un biomarcatore in alcune patologie²⁴.

Seppur oggi largamente utilizzato grazie alle nuove tecnologie, l'uso di 'profumi' è presente in documenti storici delle civiltà dell'antico Egitto e poi dell'antica Grecia e Roma. Le persone modificavano il proprio odore corporeo utilizzando sostanze odorose²⁵ e diversi studi antropologici suggeriscono che l'uso delle fragranze sia diffuso nelle diverse culture, con un valore quasi universale. Se gli odori corporei sono fondamentali nella comunicazione sociale, per quale motivo essi vengono coperti o alterati dall'uso dei profumi artificiali? Da un punto di vista biologico si è ipotizzato che le donne facciano un uso maggiore di profumi rispetto agli uomini, per nascondere il proprio odore corporeo e scoraggiare l'approccio sessuale dei maschi²⁶. Questo però è in contrasto con ciò che socialmente è creduto. Difatti, le

²² S. Invitto, *Perception of Social Odor and Gender-Related Differences Investigated Through the Use of Transfer Entropy and Embodied Medium*, in «Frontiers in Systems Neuroscience», 2021, vol. 15, <https://doi.org/10.3389/fnsys.2021.650528>, consultato il 30.01.2023.

²³ P. A. Vroon, A. Van Amerongen, H. de Vries, *Il seduttore segreto. Psicologia dell'olfatto*, Editori Riuniti, 2003, p. 157.

²⁴ S. Invitto, *Obstructive sleep apnea syndrome and olfactory perception: An OERP study*, in «Respiratory Physiology & Neurobiology», 1 gennaio 2019, vol. 259, pp. 37–44, <https://doi.org/10.1016/j.resp.2018.07.002>, consultato il 30.01.2023; S. Invitto, *Potential Role of OERP as Early Marker of Mild Cognitive Impairment*, in «Frontiers in Aging Neuroscience», 2018, vol. 10, <https://doi.org/10.3389/fnagi.2018.00272>, consultato il 30.01.2023; S. Invitto, *Chemosensory Event-Related Potentials and Power Spectrum Could Be a Possible Biomarker in 3M Syndrome Infants*, in «Brain Sciences», 30 marzo 2020, vol. 10, fasc. 4, p. 201, <https://doi.org/10.3390/brainsci10040201>, consultato il 30.01.2023.

²⁵ D. M. Stoddart, *La scimmia profumata. La biologia e la cultura dell'odore umano*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

²⁶ P. A. Vroon, A. Van Amerongen, H. de Vries, *Il seduttore segreto. Psicologia dell'olfatto*, Editori Riuniti, 2003, p. 180.

persone utilizzano profumi per mostrarsi puliti, curati, appartenenti ad uno status sociale elevato e per far rispecchiare la propria personalità, migliorando la percezione di sé e l'autocoscienza²⁷. Lo studio di Milinski e Wedekind ha suggerito un'ipotesi differente, ovvero che le persone non usino i profumi come effetto mascherante, bensì scelgano determinate fragranze che possano migliorare il proprio odore corporeo. Si sono riscontrate delle correlazioni tra il complesso maggiore di istocompatibilità o, in inglese, major histocompatibility complex (MHC) e gli ingredienti dei profumi preferiti degli individui²⁸. Il complesso maggiore di istocompatibilità è un gruppo di geni che svolgono un ruolo importante nel funzionamento del sistema immunitario. Quando il soggetto entra in contatto con un altro sistema immunitario, le cellule dell'MHC generano una risposta immunitaria, riconoscendo l'altro come estraneo. Questo funzionamento sostiene anche la teoria che la scelta del partner possa essere condizionata dall'odore corporeo. Gli individui sceglierebbero i geni quanto più dissimili dai propri, per favorire maggiore assortimento e garantire un sistema immunitario più forte. Il meccanismo con cui l'MHC influirebbe direttamente sull'odore non è stato ancora scoperto. Tornando alla scelta dei profumi, l'ipotesi è che attraverso questo sistema scegliamo i profumi maggiormente compatibili con il nostro odore corporeo creando un mix perfetto²⁹. Un altro studio, coerente all'idea che le fragranze si scelgano per amplificare i segnali genetici del proprio odore, è stato condotto da Roberts e colleghi. Si è dimostrato che si riesce a discriminare meglio una persona senza profumo rispetto a persone che indossano profumi scelti da sé stessi o dallo sperimentatore. In quest'ultimo caso la discriminazione diviene ancora più difficile. Inoltre, la percezione olfattiva risulta particolarmente suscettibile alle differenze individuali e di genere (es. le donne percepiscono meglio gli odori)³⁰.

L'influenza esercitata dall'uso dei profumi è evidenziata da molti esperimenti, i quali hanno analizzato le valutazioni dei candidati ai colloqui³¹. I risultati di questi esperimenti hanno mostrato come gli uomini considerino negativamente sia le donne, sia gli altri uomini, quando indossano un profumo. Le donne, invece, hanno un giudizio più positivo sui candidati che applicano profumi. Forse questo fenomeno può essere spiegato dalla difficoltà degli uomini ad elaborare i diversi stimoli sensoriali in maniera olistica³². Un ulteriore studio si è proposto di indagare gli effetti

²⁷ G. P. Largey, D. R. Watson, *The sociology of odors*, in «American Journal of Sociology», vol. 77, 1972.

²⁸ M. Milinski, C. Wedekind, *Evidence for MHC-correlated perfume preferences in humans*, 2001.

²⁹ K. Grammer, J. Havlíček, P. Lenochova, E. Oberzaucher, S. C. Roberts, P. Vohnoutova, *Psychology of Fragrance Use: Perception of Individual Odor and Perfume Blends Reveals a Mechanism for Idiosyncratic Effects on Fragrance Choice*, 2012.

³⁰ C. Allen, J. Havlíček, S. C. Roberts, *Effect of fragrance use on discrimination of individual body odor*, 2015.

³¹ R. A. Baron, *Olfaction and human social behavior: Effects of a pleasant scent on attraction and social perception*, in «Personality and Social Psychology Bulletin», 1981.

³² P. A. Vroom, A. van Amerongen, H. de Vries, *Il seduttore segreto. Psicologia dell'olfatto*, Editori Riuniti, 2003, p. 181.

dei profumi artificiali nel valutare la femminilità e la mascolinità di alcuni volti di uomini e donne in delle fotografie. Le donne reclutate non assumevano contraccettivi ormonali, essendo nota l'influenza di quest'ultimi sull'odore corporeo delle donne³³. I campioni prelevati erano di due tipologie, quando non indossavano deodorante e quando lo indossavano, rispettivamente "campione non profumato" e "campione profumato". Successivamente, i soggetti sono stati fotografati e un gruppo di partecipanti, indipendenti dai donatori di 'volti', ha valutato ogni volto basandosi sul criterio di femminilità e mascolinità. Dopodiché, i valutatori sono stati invitati a giudicare la mascolinità e la femminilità sia del campione profumato che del campione non profumato. I risultati hanno evidenziato delle correlazioni tra mascolinità e odore non profumato, nel caso di valutatrici donne; per le donne la mascolinità dell'odore diminuiva quando era profumato³⁴.

L'utilizzo di profumi non altera solo la percezione e il giudizio altrui, ma anche l'auto percezione e il grado di fiducia in sé stessi. Ciò è stato dimostrato in uno studio nel quale si è chiesto ai partecipanti di indossare uno spray contenente profumo e agenti antimicrobici. Inoltre, cambiamenti nell'attrattività e di fiducia in sé stessi erano evidenti anche in comportamenti non verbali. Questo fenomeno sottolinea la natura flessibile dell'autostima, la quale è influenzata dall'uso di prodotti cosmetici artificiali³⁵. Le ricerche condotte, con l'uso di fragranze artificiali, si sono indirizzate anche verso i pazienti che presentano sintomi da Disturbo di Panico o, in inglese, Panic Disorder (PD). In particolar modo, uno studio valutato le risposte di pazienti con Disturbo di Panico, attraverso la Risonanza Magnetica Funzionale (fMRI), durante diverse stimolazioni olfattive. In questo studio si sono somministrati due diversi odori corporei: "sudore ansioso", campionato attraverso un test di stress psicosociale di auto-presentazione e un compito di aritmetica e "sudore di controllo", campionato attraverso un esercizio fisico moderatamente intenso associato ad un aumento dell'eccitazione fisica ma non ansiosa. E due diversi odori artificiali, sudore artificiale e pesca. Nelle valutazioni preliminari, i due gruppi non hanno mostrato nessun tipo di difficoltà nella capacità di identificazione olfattiva. I pazienti con PD hanno presentato attivazioni fronto-corticali, mentre i soggetti di controllo mostravano attivazioni delle aree sottocorticali correlate all'olfatto come amigdala e ippocampo. Nella presentazione di odori artificiali i pazienti con PD manifestavano una ridotta attivazione del talamo, della corteccia cingolata posteriore e della corteccia cingolata anteriore. Nella presentazione di sudore relativo all'esercizio

³³ K. A. Gildersleeve, M. G. Haselton, C. M. Larson, E. G. Pillsworth, *Body odor attractiveness, as a cue of impending ovulation in women: Evidence from a study using hormone-confirmed ovulation*, in «Hormones and Behavior», 2012.

³⁴ C. Allen, K. D. Cobey, J. Havlíček, S. C. Roberts, *The impact of artificial fragrances on the assessment of mate quality cues in body odor*, in «Evolution and Human Behavior», 2016.

³⁵ S. C. Roberts, *Manipulation of body odour alters men's self-confidence and judgements of their visual attractiveness by women*, 2009.

ergometrico i pazienti affetti da PD apportavano un'attività maggiore del giro temporale superiore e del giro sopramarginale. Nella presentazione di "sudore ansioso" i pazienti affetti da PD presentavano un'aumentata attivazione del giro frontale inferiore, positivamente correlata con la gravità della psicopatologia. In conclusione, i risultati di questa ricerca suggeriscono un'alterazione dell'elaborazione neuronale degli stimoli olfattivi nei soggetti affetti da PD, in base alla gravità della psicopatologia³⁶. Diversi studi in letteratura hanno esaminato l'effetto di alcuni odori di bruciato su alcuni veterani di guerra. È stato dimostrato che l'HR scaturito dagli odori aumentava in funzione della valenza negativa ovvero la sgradevolezza, provocando un aumento dell'angoscia e di risposta da stress in soldati che presentavano Disturbo da Stress Post Traumatico (PTSD)³⁷. Inoltre, la sensibilità agli odori di bruciato è correlata con il tempo trascorso dal trauma. Contrariamente ai sintomi generali del PTSD, che col passare del tempo diventano meno gravi, i sintomi innescati da questi tipi di odori può intensificarsi a lungo andare³⁸.

Uno studio condotto dall'Università di Vienna ha indagato su come le fragranze naturali, sprigionate da alcune piante aromatiche, possano influenzare stati affettivi come umore, prontezza e calma. La sperimentazione è avvenuta in due condizioni, entrambe all'aperto, all'interno dell'Università. La prima si è svolta nel Fragrant Garden, o giardino profumato, nel quale erano presenti diverse piante aromatiche. La condizione di controllo, invece, è stata effettuata in un luogo all'aperto non sperimentale, in cui non erano presenti piante con specifico odore. Le reazioni affettive sono state misurate con il questionario Mehr dimensionale Befindlichkeits fragebogen (MDBF)³⁹. Le situazioni sperimentali sono state condotte in diverse stagioni e in momenti diversi del giorno. I risultati hanno mostrato come gli odori complessi e naturali scaturiti dalla fioritura delle piante aumentano lo stato di calma degli individui. L'effetto benefico risultava abbastanza duraturo, ma non influiva la situazione di controllo successiva. In generale, questo studio ha permesso di affermare che, gli odori naturali, se gradevoli, aumentano il buon umore nell'uomo e che sia di giorno che di notte, gli stessi odori evocano la stessa qualità di emozioni⁴⁰. Un numero crescente di studi ha confermato l'impatto emotivo degli odori, con

³⁶ M. Donix, J. Gerber, P. Joraschky, K. Petrowski, G. B. Wintermann, *Altered Olfactory Processing of Stress Related Body Odors and Artificial Odors in Patients with Panic Disorder*, 2013.

³⁷ B. M. Cortese, *Burning odor-elicited anxiety in OEF/ OIF combat Veterans: Inverse relationship to gray matter volume in olfactory cortex*, in «Journal of Psychiatric Research», 2015, vol. 70.

³⁸ A. Perkonigg, H. Pfister, M. B. Stein, M. Höfler, R. Lieb, A. Maercker, H.-U. Wittchen, *Longitudinal course of posttraumatic stress disorder and posttraumatic stress disorder symptoms in a community sample of adolescents and young adults*, in «The American Journal of Psychiatry», 2005.

³⁹ R. Steyer, *Der Mehrdimensionale Befindlichkeitsfragebogen*, in Multidimensional Mood State Questionnaire, Germany, 1997.

⁴⁰ E. Heurberger, S. T. Weber, *The Impact of Natural Odors on Affective States in Humans*, Department of Clinical Pharmacy and Diagnostics, University of Vienna, Austria, Vienna 2008.

effetti stimolanti o rilassanti sulla fisiologia⁴¹. Ciononostante, si sa ancora poco dei meccanismi sottostanti a questi effetti e di come vengano percepiti a livello edonico. Tra le caratteristiche più salienti degli stimoli esterni c'è la percezione della durata del tempo. Ricerche simili sono state effettuate solo di recente, tra queste uno studio condotto nel 2020, che si è posto l'obiettivo di indagare se le fragranze considerate stimolanti o rilassanti influenzassero la velocità di impulsi del pacemaker dell'orologio interno, ed inoltre, verificare se suggerimenti precedenti fossero in grado di modulare questi effetti. Nel primo esperimento, ai partecipanti è stato presentato un odore di fragola, considerato un odore rilassante, oppure uno spazio vuoto inodore. Secondo l'ipotesi iniziale, esso avrebbe rallentato la velocità dell'emissione di impulsi del pacemaker dell'orologio interno. Nel secondo esperimento è stato somministrato ai partecipanti un odore di limone, considerato un odore stimolante, o uno spazio vuoto inodore, verificando se aumentasse la velocità di emissione di impulsi del pacemaker. In entrambi gli esperimenti, gli odori sono stati manipolati da istruzioni verbali, le quale descrivevano le fragranze come stimolanti, rilassanti o neutre. Dai risultati è emerso che i partecipanti del primo esperimento hanno sottostimato la durata del tempo, rispetto al gruppo esposto al controllo inodore. Coloro esposti all'odore di limone hanno invece sovrastimato la durata. In entrambi gli esperimenti, suggerimenti incongruenti annullavano gli effetti di entrambi gli odori, senza invertirli completamente. Ovvero, la fragola non diventava stimolante anche se ai partecipanti veniva descritta in questo modo e viceversa⁴². Se l'impatto che gli odori hanno sulle nostre emozioni è descritto significativamente da questi esperimenti, meno noti sono gli studi che hanno esaminato gli effetti di come gli odori gradevoli o sgradevoli condizionino le valutazioni delle espressioni facciali. Il primo studio che ha voluto indagare gli effetti delle interazioni tra stimoli olfattivi e stimoli visivi è stato condotto su 25 partecipanti, i quali sono stati sottoposti ad analisi ERP. Gli stimoli visivi erano composti da 60 foto che riprendevano attori con espressione di felicità o di disgusto. Per gli stimoli olfattivi sono stati presentati due odori: l'odore di gelsomino come odore piacevole e, come odore sgradevole, l'odore di Metilmercaptano, un composto chimico caratterizzato da un odore fetido. Inoltre, era presente un controllo neutro. Dai risultati è emerso che tutti i volti presentati nella condizione di odore del Metilmercaptano sono stati valutati come meno piacevoli rispetto ai volti presentati nelle condizioni di aria pulita. Al contrario, le facce nella condizione di odore del gelsomino sono state valutate come significativamente più piacevoli rispetto a quelle nella condizione di aria pulita. Gli effetti del priming dell'odore sono risultati

⁴¹ M. A. Diego, N. A. Jones, T. Field, M. Hernandez-reif, S. Schanberg, C. Kuhn, M. Galamaga, V. McAdam, R. Galamaga, *Aromatherapy positively affects mood, EEG patterns of alertness and math computations*, in «International Journal of Neuroscience», 1998.

⁴² A. Baccarani, R. Brochard, S. Grondin, V. Laflamme, *Relaxing and stimulating effects of odors on time perception and their modulation by expectancy*, 2020.

bidirezionali. Ovvero, gli odori piacevoli e sgradevoli hanno condizionato le valutazioni delle espressioni facciali felici e disgustate e quest'ultime hanno influenzato le percezioni di gradevolezza e dell'intensità degli odori. Questo studio ha dimostrato la congruenza olfattiva-visiva⁴³.

Profumi e malattia

Negli ultimi anni la parola aromaterapia si è diffusa largamente, la sua popolarità è dovuta al suo uso come cura di disturbi fisici e psichici. In realtà questa praticata era già descritta da Omero, il quale suggeriva di bruciare dello zolfo nelle case dei malati. Anche Montaigne descrisse l'uso stimolante degli odori, i quali donavano effetti benefici e specifici in base alle fragranze utilizzate⁴⁴. Nonostante gli studi effettuati hanno riscontrato numerose limitazioni, alcuni studiosi affermano che gli odori hanno effetto, anche, sulla frequenza del ritmo respiratorio e sulla pressione sanguigna⁴⁵. L'aromaterapia viene utilizzata da molti per contrastare stati depressivi, ansiosi e di dipendenza, ad esempio l'odore del mare sembrerebbe indurre uno stato di rilassamento⁴⁶. Un tipo di applicazione consiste nell'abbinare gli odori alla terapia, in modo tale che, al di fuori della seduta terapeutica, quello stesso odore possa generare uno stato di benessere generale, evitando che il soggetto ricorra all'uso di sostanze stupefacenti o all'alcool⁴⁷. Alla luce degli studi effettuati su pazienti con Disturbo da Stress Post Traumatico, si potrebbero condurre ulteriori ricerche per comprendere se e come alcune sostanze odorose piacevoli, come ad esempio l'odore di fiori e piante, potrebbero indurre effetti benefici nel trattamento del DPTS⁴⁸. Sulla base degli studi che hanno confermato l'importanza della funzione dell'olfatto di consentire una rapida discriminazione tra avvicinamento ed evitamento di diverse fonti di odori, cibo, predatori, compagni e simili, possiamo affermare che l'olfatto è forse il senso che meglio risponde alla funzione fondamentale dei sensi, ovvero distinguere l'io dal non io, ciò che è importante da ciò che non lo è. Da questa

⁴³ S. Cook, N. Fallon, M. Field, T. Giesbrecht, K. Kokmotou, V. Soto, A. Stancak, A. Thomas, J. Tyson-Carr, *Pleasant and unpleasant odour-face combinations influence face and odour perception: An event-related potential study*, 2017.

⁴⁴ D. M. Stoddart, *The scented ape: The biology and culture of human odour*, Cambridge 1990.

⁴⁵ H. Lawless, *Effects of odors on mood and behavior: Aromatherapy and related effects*, in «The human sense of smell», Springer, Berlin 1991; Robert Tisserand, *Aromatherapy*, Penguin, London 1988.

⁴⁶ J. R. King, *Anxiety reduction using fragrances*, in S. Van Toller, G. H. Dodd, *Perfumery, the psychology and biology of fragrance*, New York Chapman and Hall, 1988.

⁴⁷ P. A. Vroon, A. Van Amerongen, H. de Vries, *Il seduttore segreto. Psicologia dell'olfatto*, Editori Riuniti, 2003, pp. 215-216.

⁴⁸ A. K. Wilkerson, T. W. Uhde, K. Leslie, W. C. Freeman, S. D. LaRowe, A. Schumann, and B. M. Cortese, *Paradoxical olfactory function in combat veterans: The role of PTSD and odor factors*, in «Military Psychology», 2018.

consapevolezza è stata proposta una distinzione teorica tra fonti di odore e situazioni prevalentemente negative e fonti positive. Questa ipotesi suggerisce l'idea che la consapevolezza degli odori nell'ambiente non è sempre equamente distribuita su odori "buoni" e "cattivi". Alcune persone sono più consapevoli degli odori che segnalano potenzialmente pericoli e/o situazioni non piacevoli, mentre altri sono più consapevoli degli odori che segnalano situazioni e fonti salutari o piacevoli. L'Odor Awareness Scale (OAS) è un questionario progettato per valutare la consapevolezza auto-riferita degli odori nell'ambiente. La tendenza a percepire odori potenzialmente pericolosi o sgradevoli è correlata all'inclinazione naturale a sentirsi male per gli odori in generale. Una tra le numerose teorie che potrebbe rivelarsi valida dimostrerebbe che una maggiore consapevolezza dell'odore possa portare a prestazioni olfattive migliorate, nonché a una maggiore reattività fisiologica agli odori ambientali. La seconda ipotesi è quella della personalità come potenziale variabile responsabile dell'orientamento verso stimoli olfattivi negativi nell'ambiente⁴⁹. La caratteristica più probabile della personalità è l'affettività negativa, una dimensione generale del disagio soggettivo, nota anche come nevroticismo o ansia di tratto⁵⁰. Gli individui con alti livelli di affettività negativa hanno maggiori probabilità di provare disagio in assenza di fattori di stress manifesti, di interpretare gli stimoli ambigui in modo negativo e di riferire disturbi di salute più soggettivi⁵¹.

L'influenza degli odori sociali su comportamento, emozioni e stress

Gli odori sono parte integrante di tutte le nostre forme di interazione sociale. Possono rafforzare o no i legami tra individui, intensificare il rapporto madre figlio e contribuiscono alla determinazione dello sviluppo dei rapporti sociali e sessuali⁵². Quando entriamo in relazione con l'altro, per la prima volta, usiamo dare una stretta di mano e poi inconsapevolmente lo annusiamo. Questo atteggiamento, presente e in numerose culture, come quella occidentale⁵³, è stato studiato nel 2015 dai ricercatori

⁴⁹ S. R. Boelema, G. Lensvelt-Mulders, H. N. J. Schifferstein, M. A. M. Smeets, *The Odor Awareness Scale: a new scale for measuring positive and negative odor awareness*, in *National Library of Medicine*, in «Chemical Senses», 2008.

⁵⁰ D. Watson, L. A. Clark, *Negative affectivity: The disposition to experience aversive emotional states*, in «Psychological Bulletin», 1984, vol. 96, pp. 465-490.

⁵¹ D. Watson, J. W. Pennebaker, *Health Complaints, Stress, and Distress: Exploring the Central Role of Negative Affectivity*, in «Psychological Review», 1989, vol. 96, pp. 234-254.

⁵² P. A. Vroon, A. Van Amerongen, H. de Vries, *Il seduttore segreto. Psicologia dell'olfatto*, Editori Riuniti, 2003, pp. 145.

⁵³ S. Dolcos, K. Sung, J. J. Argo, S. Flor-Henry, F. Dolcos, *The Power of Handshake: Neural Correlates of Evaluative Judgment in Observed Social Interactions*, in «Journal of Cognitive Neuroscience», 2012, pp. 2292-2305.

del Weizmann Institute, in Israele. Il primo esperimento dei ricercatori fu teso ad indagare se davvero con la stretta di mano fosse possibile trasferire molecole odorose. Un test svolto in laboratorio, analizzato attraverso gascromatografo e spettrometro di massa, ha confermato tale ipotesi. Successivamente, attraverso delle telecamere nascoste, gli studiosi hanno osservato il comportamento dei soggetti, dopo aver stretto la mano a degli sconosciuti. Le analisi dei video hanno mostrato come la frequenza con cui le persone si toccavano il volto e il naso aumentava in modo significativo dopo aver stretto la mano degli sconosciuti e soprattutto quando si trattava di persone dello stesso sesso⁵⁴. Questi risultati suggeriscono un forte potere semiotico degli odori all'interno della comunicazione umana. Potrebbe trattarsi di un residuo evolutivo o essere influenzato da altri fattori contestuali⁵⁵. Come citato in precedenza, ognuno di noi possiede un repertorio unico di geni, soprattutto nel sistema olfattivo e nel sistema immunitario, il quale permette di distinguere sé stesso dagli altri. I geni MHC permettono ad ognuno di avere una propria impronta personale⁵⁶. L'odore corporeo di ciascun individuo è l'insieme di odori emanati (odore corporeo e altre sostanze artificiali) e può essere definito un vero e proprio "passaporto olfattivo". Esso varia in base a molti fattori come abitudini alimentari, igiene, condizioni abitative, fattori psichici, come ad esempio lo stress, dall'attività delle ghiandole sudoripare e da altre condizioni fisiche, tutto ciò si definisce *chemosfera*⁵⁷. Gibbons afferma che, durante le guerre, i soldati delle diverse fazioni cercavano di riconoscersi attraverso gli odori corporei trasportati dal vento⁵⁸. Inoltre, molti studi dichiarano che sia possibile riconoscere il proprio odore. Tra questi, uno studio ha sottoposto un centinaio di persone ad un esperimento, nel quale è stato chiesto ai partecipanti di indossare una T-shirt per ventiquattr'ore, senza usare sapone, profumi e deodoranti e di non variare le proprie abitudini alimentari. Dopodiché, la T-shirt veniva rinchiusa in un sacchetto di plastica sigillato. Dopo diversi giorni, ai soggetti veniva chiesto di trovare la propria maglia tra tante altre indossate dagli altri partecipanti. Tre quarti del campione riconosceva il proprio odore. Inoltre, le donne mostravano una capacità più accentuata degli uomini, tranne quando attraversavano la fase mestruale⁵⁹. Studi precedenti avevano analizzato come nel periodo delle mestruazioni, le capacità olfattive subivano una significativa diminuzione, probabilmente causata da variazioni di ormoni come IH, FSH e

⁵⁴ I. Frumin, O. Perl, Y. Endevelt-Shapira, A. Eisen, N. Eshel, I. Heller, M. Shemesh, A. Ravia, L. Sela, A. Arzi, N. Sobel, *A Social Chemosignals Function for Human Handshaking*, in «eLife», 2015; G. R. Semin, A. R. Farias, *The Scent of Handshake*, in «eLife», 2015.

⁵⁵ A. D'Errico, *Il senso perfetto. Mai sottovalutare il naso*, Codice edizioni, Torino 2019, p. 155.

⁵⁶ Id, p.139.

⁵⁷ P. A. Vroon, A. Van Amerongen, H. de Vries, *Il seduttore segreto. Psicologia dell'olfatto*, Editori Riuniti, 2003, pp. 184-185.

⁵⁸ B. Gibbons, *The intimate sense of smell*, in «National Geographic», settembre 1986, pp. 324-360.

⁵⁹ T. Lord, M. Kasprzak, *Identification of self through olfaction*, in «Perceptual and Motor Skills», 1989, pp. 219-224.

progesterone⁶⁰. Altri studi hanno indagato sulla capacità di riconoscere il proprio odore corporeo dall'MHC. Ad esempio, un gruppo di ricercatori, nel 2013, pubblicò uno studio nel quale veniva dimostrata la capacità di distinguere gli odori corporei, basandosi su quanto questi fossero simili o no al proprio MHC. Gli studiosi effettuarono due test differenti, un test olfattivo semplice ed uno che includeva un'analisi attraverso fMRI. A questo esperimento furono sottoposte 22 donne, alle quali è stato chiesto di indossare due diverse fragranze sotto l'ascella destra e sinistra. Esse autovalutarono l'odore delle due ascelle e si evidenziò come esse riconoscevano come "self", ovvero proprio, l'odore composto da MHC simile al proprio ma nel momento in cui veniva richiesto di scegliere l'odore più attraente, la scelta ricadeva sull'odore "non-self". Dalle analisi fMRI risultò che quando i soggetti inalavano sostanze odorose di tipo "self" si attivava una specifica area del cervello, la corteccia medio-frontale destra, indicando che essa veniva riconosciuta diversamente dall'odore "non-self"⁶¹. Le ricerche successive, seppur con diverse limitazioni metodologiche, hanno evidenziato che solitamente si è in grado di distinguere il proprio odore corporeo da quello di altre persone e spesso anche capirne il sesso. Uno studio classico pubblicato nel 1976 affermò che la maggior parte delle persone, sottoposte ad un esperimento, erano in grado di definire se l'odore appartenesse ad una donna o ad un uomo. In realtà, solitamente veniva attribuito al sesso maschile ogni odore più intenso⁶². Altri studi successivi hanno confermato che effettivamente magliette con odori neutri venivano attribuite a persone di sesso femminile e gli odori più forti a persone di sesso maschile⁶³. La maggior parte degli scienziati che hanno condotto ricerche sul sudore e sui campioni ascellari erano interessati a scoprire se nell'essere umano è possibile rintracciare feromoni umani nell'area sotto ascellare. In un esperimento i ricercatori avevano collocato su alcune sedie di una sala d'aspetto di uno studio medico l'androsteneone a diversi livelli di concentrazione. Le sedie trattate erano scelte maggiormente dalle donne, rispetto agli uomini che preferivano non sedersi lì. Quando però le sedie erano state cosparse da grosse quantità di androsteneone, anche le donne evitavano di accomodarsi. Ciò suggerisce che l'effetto feromonale si presenta in maniera significativa quando la concentrazione delle sostanze è davvero minima⁶⁴. Tuttavia, gli studi portati avanti non sempre si sono dimostrati rigorosi e sistematici, limitandone la riproducibilità; dunque, il dibattito rimane tutt'oggi aperto. Nonostante ciò, le molecole estrattate da

⁶⁰ R. L. Doty, P. J. Snyder, G. R. Huggins, L. D. Lowry, *Endocrine, cardiovascular and psychological correlates of olfactory sensitivity changes during the human menstrual cycle*, 1981.

⁶¹ M. Milinski, I. Croy, T. Hummel, T. Boehm, *Major histocompatibility complex peptide ligands as olfactory cues in human body odour assessment*, in «The Royal Society», 2013.

⁶² M. J. Russel, *Human Olfactory Communication*, in «Nature», 1976.

⁶³ R. L. Doty, D. G. Laing, *Psychophysical Measurement of Olfactory Function*, New York 2003, pp. 203-228.

⁶⁴ M. D. Kirk-Smith, D. A. Booth, *Effects of androsteneone on choice of location in other's presence*, in *Olfaction and taste*, London 1980.

androstadienone furono brevettate dalla Erox Corporation con il nome di “feromoni umani”⁶⁵. Un altro studio si è occupato di ricercare delle correlazioni tra androstenolo e l’umore nelle donne nel periodo mestruale. Lo studio ha preso in esame un campione di 18 studentesse che non assumevano contraccettivi, ad una parte di esse è stato chiesto di applicare ogni mattina una goccia di androstenolo misto ad alcol sotto il naso. Ad un altro gruppo fu consegnato un placebo contenente solo alcol. Inoltre, veniva chiesto di autovalutare il proprio umore, ogni giorno, rispetto a criteri come “aggressivo-docile”, “felice-depresso”, “vivace-svogliato”, “seducente-repellente” e “allegro-irritabile”. Dalle analisi, l’androstenolo è risultato influente principalmente sul criterio “aggressivo-docile”, andando a diminuire la sensazione di aggressività, soprattutto nelle donne che si trovavano nella fase dell’ovulazione. Per di più, le ragazze accusavano umore depresso durante la fase mestruale e mostravano un umore più alto nel periodo dell’ovulazione⁶⁶. Altre ricerche hanno studiato l’eventuale influenza dei feromoni sul ciclo mestruale, notando come nelle donne che trascorrevano più tempo con gli uomini il ciclo si regolarizzava andando ad avvicinarsi alla media, ciò soprattutto se combinato ad una stabile attività sessuale⁶⁷. Tuttavia, il funzionamento preciso di questo fenomeno resta ancora da indagare. Lo stretto legame che intercorre tra olfatto e attività sessuale è ormai appurato da diversi studi e constatazioni. Avere un buon apparato olfattivo permette di avere una buona attività sessuale. Risulta esistere una specie di “alleanza naso-genitale” in cui gli odori influenzano la vita sessuale e quest’ultima viene condizionata da cambiamenti del sistema olfattivo, il quale influisce sull’equilibrio ormonale. Difatti, il rinencefalo, o cervello olfattivo, è ben collegato a strutture del sistema endocrino, zone importanti per l’erotismo e l’attività sessuale. Non solo, l’olfatto è ben legato all’ipotalamo, sede essenziale per le emozioni, l’aumento del volume degli organi genitali e l’orgasmo ma anche ad ipofisi e ghiandole, predisposte alla produzione di ormoni sessuali⁶⁸. Di fatto, molti studi in letteratura hanno confermato che la via feromonale segue una via differente dalla via olfattiva, senza raggiungere la percezione olfattiva cosciente ma raggiungendo direttamente il sistema limbico⁶⁹. Oltre ad aver studiato il legame tra stimoli olfattivi e stimoli visivi, si è voluto indagare sul legame tra stimoli uditivi e stimoli olfattivi. In letteratura è noto che le persone solitamente prediligono voci femminili, esempio

⁶⁵ A. D’Errico, *Il senso perfetto. Mai sottovalutare il naso*, Codice edizioni, Torino 2019, p. 152.

⁶⁶ D. Benton, *The influence of androstanol – a putative human pheromone – on mood throughout the menstrual cycle*, in «Biological Psychology», 1982, pp. 249-256.

⁶⁷ J. L. Veith, M. Buck, S. Getzlaf, P. Van Dalfsen, S. Slade, *Exposure to men influences the occurrence of ovulation in women*, in «Physiology and Behavior», 1983, pp. 313-315; W. B. Cutler, G. Preti, G. R. Huggins, B. Erickson, C. R. Garcia, *Sexual behavior frequency and ovulatory biphasic menstrual cycle patterns*, in «Physiology and Behavior», 1985, pp. 805-810.

⁶⁸ D. M. Stoddart, *The scented ape: The biology and culture of human odour*, Cambridge 1990.

⁶⁹ C. Dulac, A. T. Torello, *Molecular detection of pheromone signals in mammals: from genes to behaviour*, in «Nat. Rev. Neurosci», 2003, vol. 4, pp. 551-562.

sono i diversi videogiochi e questo fenomeno è stato confermato anche da studi effettuati con utilizzo dell'elettroencefalografia (EEG)⁷⁰. Un recente studio⁷¹ si è preposto di esaminare se l'elaborazione dei feromoni e il genere delle voci possa influenzare gli stati psicofisici e comportamentali di un soggetto. La procedura consisteva nel valutare i soggetti durante un compito di ascolto mediato da un contatto fisico con un Hugvie. Ad esso, erano associate tre condizioni olfattive: estratetraenolo (Estr), 5 α -androst-16-en-3 α -ol (Andr) e olio di vaselina (Neuter) e due modalità di ascolto della narrazione di una storia, ovvero, voce femminile o voce maschile. La sessione sperimentale è stata registrata tramite EEG. Dai risultati è emerso che i feromoni volatilizzati sul medium non sollecitavano il sistema olfattivo bensì il sistema limbico, senza influenzare direttamente la cognizione. Difatti, si è constatato che i feromoni sono in grado di condizionare il comportamento in modo implicito ed elettrofisiologico, influenzando i giudizi. Il valore di co-presenza sociale, provocato dal medium, era dipendente dal genere e modulato dagli odori sociali, in particolar modo l'Androstenone ha suscitato risposte più significative relative alla compresenza. Inoltre, si è notato come nei soggetti si creava una condizione di dissonanza quando si percepiva Andr associato ad una voce femminile.

Scelta del partner come diverso o simile da sé

Numerosi studi affermano che la scelta del partner segue la regola dell'accoppiamento assortativo, ovvero un modello che prevede la scelta di individui simili a sé⁷². Secondo tale teoria scegliamo la persona che condivide con noi un certo background sociale, stesso livello d'istruzione, una certa cultura e religione⁷³. Si sono evidenziate anche scelte basate sulla somiglianza dell'aspetto fisico, come fisionomia del viso, altezza e indice di massa corporea⁷⁴. Differentemente, le molte evidenze in letteratura citate in precedenza hanno suggerito che la scelta del partner avvenga in

⁷⁰ K. R. Scherer, *Expression of emotion in voice and music*, in «Journal of Voice», 1995, vol. 9, pp. 235–248.

⁷¹ S. Invitto, S. Keshmiri, A. Mazzatenta, A. Grasso, D. Romano, F. Bona, M. Shiomi, H. Sumioka, H. Ishiguro, *Perception of Social Odor and Gender-Related Differences Investigated Through the Use of Transfer Entropy and Embodied Medium*.

⁷² R. J. H. Russell, P. A. Wells, J. P. Rushton, *Evidence for genetic similarity detection in human marriage*, in «Ethology and Sociobiology», 1985, pp. 183–187; M. R. Robinson, A. Kleinman, M. Graff, A. A. E. Vinkhuyzen, D. Couper, M. B. Miller, W. J. Peyrot, A. Abdellaoui, B. P. Zietsch, I. M. Nolte, J. V. van Vliet-Ostapchouk, H. Snieder, *The LifeLines Cohort Study, Genetic Investigation of Anthropometric Traits (GIANT) consortium*, S. E. Medland, N. G. Martin, P. K. E. Magnusson, W. G. Iacono, M. McGue, K. E. North, J. Yang, P. M. Visscher, *Genetic evidence of assortative mating in humans*, in «Nature Human Behaviour», 2017, vol. 1.

⁷³ L. Eaves, A. Heath, N. Martin, H. Maes, M. Neale, K. Kendler, K. Kirk, L. Corey, *Comparing the biological and cultural inheritance of personality and social attitudes*, 1999.

⁷⁴ J. N. Spuhler, *Assortative mating with respect to physical characteristics*, in «Eugenics Quarterly», 1968, vol. 15.

modo disassortativo. Ovvero, che la scelta ricada su individui con un MHC dissimile dal proprio. Una ricerca ha mostrato dei risultati inaspettati. In essa, si è valutata la somiglianza percepita dell'odore corporeo di coppie reali e di coppie "false", composte da persone accoppiate casualmente. Contrariamente alle previsioni, è emerso che gli odori dei partner reali sono percepiti più simili tra loro rispetto agli odori delle coppie false. Ciò si applicava solo ai campioni di odore naturale. Non c'erano differenze significative di somiglianza tra campioni di coppie reali e coppie false, quando erano stati prelevati mentre indossavano fragranze artificiali. Inoltre, alla luce dei suggerimenti secondo cui la contraccezione ormonale (HC) interrompe le preferenze di odore disassortativo nelle donne, si è confrontata la somiglianza degli odori tra coppie reali in cui la partner femminile stava usando o no HC, nel momento in cui è iniziata la relazione. Le analisi suggeriscono che l'uso di HC durante la scelta del partner potrebbe condizionare l'assortimento influenzato dagli odori. Esaminando l'associazione tra soddisfazione della relazione e somiglianza percepita di odori non profumati di coppie reali, si è scoperto che questi sono correlati positivamente nei partner maschili, ma correlati negativamente nelle partner femminili. Questo indicherebbe una differenza di sesso nella relativa preferenza per la somiglianza degli odori nella scelta del partner⁷⁵. In generale, questo studio sembra smentire i risultati presenti in letteratura, tuttavia, le indagini in questo campo sono relativamente recenti e necessitano di ulteriori ricerche che possano confermare o smentire tali ipotesi. Uno studio si è occupato di indagare l'elaborazione neuronale dei segnali degli odori corporei su diversi livelli, presentando diversi esperimenti svolti. Dalle analisi generali è risultata un'attivazione delle strutture cerebrali primarie (corteccia piriforme, amigdala, corteccia entorinale) e secondarie olfattive (ippocampo, ipotalamo, talamo, corteccia orbito-frontale, insula) attraverso gli odori. Mentre la corteccia olfattiva primaria è composta da aree che ricevono input diretto dal bulbo olfattivo, le aree della corteccia olfattiva secondaria sono direttamente collegate alle aree cerebrali della corteccia olfattiva primaria. Le analisi CSERP hanno rivelato che gli odori corporei dei donatori con un tipo di MHC simile a chi percepisce vengono elaborati più velocemente e attivano più risorse neuronali rispetto agli odori corporei dei donatori con un tipo di MHC diverso da chi percepisce⁷⁶. L'evidenza di questo studio ha diversamente suggerito che l'impatto comportamentale dei segnali chemiosensoriali relativi alla somiglianza di MHC potrebbe essere più forte di quello dei segnali correlati alla dissomiglianza. Difatti, la probabilità di incontrare individui, non

⁷⁵ C. Allen, J. Havlicek, S. C. Roberts, K. Williams, *Evidence for odour-mediated assortative mating in humans: The impact of hormonal contraception and artificial fragrances*, in «Physiology e Behavior», 2019, vol. 210.

⁷⁶ B. M. Pause, K. Krauel, C. Schrader, B. Sojka, E. Westphal, W. Müller-Ruchholtz, R. Ferstl, *The human brain is a detector of chemosensorily transmitted HLA-class I similarity in same- and opposite-sex relations*, 2006.

imparentati, con un tipo di MHC dissimile è estremamente alta. Pertanto, lo sviluppo di una preferenza per potenziali partner con un tipo di MHC dissimile potrebbe essere correlato ad altri fattori, oltre ai segnali chemio sensoriali. Dunque, è possibile ipotizzare che, negli esseri umani, i segnali correlati al MHC siano associati a un bias di selezione negativo nel comportamento di accoppiamento. Per ciò che concerne l'elaborazione degli odori corporei legati allo stato riproduttivo, si sono potute notare attivazioni differenti. Di fatto, i ricercatori hanno raccolto sudore ascellare dagli uomini durante la visione di segmenti di video che mostravano rapporti sessuali tra coppie eterosessuali e sudore provocato da una situazione emotivamente neutra. Si è notato come rispetto a quest'ultimo, il sudore correlato al sesso è stato elaborato principalmente all'interno della corteccia orbitofrontale e fusiforme e all'interno dell'ipotalamo. I ricercatori hanno suggerito che l'attivazione dell'ipotalamo e della corteccia orbitofrontale potrebbe essere correlata all'elaborazione del significato emotivo degli stimoli. Un altro esperimento è stato portato avanti, dagli stessi studiosi, per studiare l'elaborazione degli odori corporei in relazione a diversi stati emotivi, come ad esempio l'ansia e lo stress. Hanno raccolto campioni di sudore ascellare durante una prova fisica neutra, campioni di sudore in una condizione di ansia e campioni in situazioni di stress generico. I campioni raccolti nella situazione di ansia attivavano aree cerebrali coinvolte nell'elaborazione degli stimoli emotivi sociali, come il giro fusiforme, e nella regolazione dei sentimenti empatici, ovvero, insula, precuneus e corteccia cingolata. Il sudore correlato allo stress, invece, risulta essere elaborato principalmente all'interno dell'amigdala. Infatti, lo stress fisiologico e psicologico estremo non è correlato ad un'emozione specifica bensì attiva un insieme di diverse emozioni positive e negative. Pertanto, è possibile che la percezione dei segnali chemio correlati allo stress non attivi reti neuronali specifiche per le emozioni e l'empatia, ma solo strutture meno specifiche che stimolano aggiustamenti autonomici non specifici.

Conclusioni

L'odore è un veicolo fondamentale rispetto alla relazione sociale, ed è fortemente connesso allo spazio prossemico ed alla navigazione spaziale⁷⁷, inoltre, come già espresso in precedenza, è fondamentale rispetto alla scelta del possibile partner e di sistemi relazionali di attaccamento⁷⁸. L'idea di 'outsider' qui prende una

⁷⁷ S. Invitto, G. Accogli, M. Leucci, M. Salonna, *Spatial Olfactory Memory and Spatial Olfactory Navigation, Assessed with a Variant of Corsi Test, Is Modulated by Gender and Sporty Activity*, in «Brain Sciences», 2022, vol. 12, fasc. 8, <https://doi.org/10.3390/brainsci12081108>, consultato il 30.01.2023.

⁷⁸ S. Invitto, A. Grasso, *Chemosensory Perception: A Review on Electrophysiological Methods in "Cognitive Neuro-Olfactometry"*, in «Chemosensors», 2019, vol. 7, fasc. 3, <https://doi.org/10.3390/chemosensors7030045>, consultato il 30.10.2023.

connotazione fortemente evolutzionistica. Difatti, l'outsider, quando è portatore di aspetti evolutzionistici che possono portare ad una 'diminuzione' della capacità riproduttiva, diventa possibile oggetto di pregiudizio implicito, in questo caso inteso come risposta endogena di evitamento e risposta subcosciente (dove si attivano aree cerebrali limbiche e sottocorticali) connessa all'innescò di processi legato al desiderio di allontanamento. Quando l'outsider, invece è portatore di elementi evolutzionistici che possono portare ad una 'dominanza sociale', aumenta il desiderio di 'co-presenza' ed una risposta endogena connessa alla vicinanza. Quello che può essere promosso, dal punto di vista culturale, è proprio una informazione divulgativa rispetto a questa multiproblematicità psicofisiologica, evidenziando quanto, all'interno del nostro sistema 'organismo' siano presenti effettivamente delle risposte avversive verso ciò che può essere diverso, ma che, attraverso un'attenta elaborazione della diversità, questo aspetto può effettivamente rappresentare una ricchezza nell'interazione genetica e sociale, creando un sistema di 'mente relazionale'⁷⁹ dove la coesione e l'esperienza soggettiva diventano parte integrante di sistemi complessi, e dove le pulsioni neurobiologiche possono essere lette e rimodulate attraverso processi culturali specifici.

⁷⁹ D. J. Siegel, *The developing mind: How relationships and the brain interact to shape who we*, 3rd ed., The Guilford Press, New York 2020.

Confini dell'Identità. Il ruolo dei fattori psicologici e socio-culturali nella costruzione identitaria

Gloria Lagetto

La vita umana è necessariamente contraddistinta dalla molteplicità, dalla pluralità e dalla diversità.

Ciascun individuo e/o gruppo socio-culturale è infatti *con-tra-ddistinto* da una propria e peculiare identità, che lo differenzia da un altro. Ciò porta all'inevitabile conseguenza, nell'esistenza di ciascun individuo, che esso sia costantemente confrontato con l'Alterità, cioè una molteplicità, pluralità e diversità di punti di vista e credenze, valori, modi di sentire, pratiche di azione e così via, a loro volta espressione di modi di esperire che sono specifici dei gruppi socio-culturali di appartenenza. La vita è dunque necessariamente contraddistinta dalla co-esistenza o, per meglio dire, dalle co-esistenze, di molteplici identità a molteplici livelli (Gelo, Salvatore 2022)¹; identità che devono tollerare l'incertezza e le destabilizzazioni dovute al confronto costante con l'Alterità. Il presente contributo evolve a partire dall'individuazione e dalla descrizione di uno dei principali meccanismi attraverso cui è divenuto possibile costruire e mantenere un'identità in funzione della (e nonostante la) Alterità. Tale meccanismo è quello del sense-making (Salvatore 2018)², che ad un livello di teorizzazione generale, può essere definito come il processo con cui gli esseri umani producono senso – cioè, danno senso al mondo, alla propria esistenza e, di conseguenza, strutturano la propria identità (Gelo, Salvatore 2022).

Il concetto di identità basata sulla co-esistenza può essere definito come un processo che si presta ad essere esplorato a più livelli. Ad un livello base, possiamo pensare ad una identità fondata sulla co-esistenza, intesa in senso stretto come *esistere con*. *Esistere con* si traduce in tollerare l'Altro, saper stare con l'Altro ed – in una accezione ancor più basilare – sapere che esiste un Altro da sé (indipendente da sé). Una configurazione identitaria di questa natura, per quanto riconosca l'essenza plurale del contesto sociale, stabilizza la propria visione di sé attorno ad una definizione rigida dei propri e degli altrui confini. Immaginando di collocare questa concezione al livello più basso di una piramide della costruzione identitaria, possiamo collocare

¹ O. C. G. Gelo, S. Salvatore, *Co-esistenze. sense-making in condizioni emergenziali*. In «Politica dell'emergenza». A cura di M. Longo, G. Preite, E. Bevilacqua, V. Lorubbio, 2022, Cap IX, pp 169-188.

² S. Salvatore, V. Fini, T. Mannarini, G. A. Veltri, E. Avdi, F. Battaglia, J. Castro-Tejerina, E. Ciavolino, M. Cremaschi, I. Kadianaki, N. A. Kharlamov, A. Krasteva, K. Kullasepp, A. Matsopoulos, C. Meschiari, P. Mossi, P. Psinas, R. Redd, R. Rochira, A. Santaripa, G. Sammut, J. Valsiner, A. Valmorbidia, *Symbolic universes between present and future of Europe. First results of the map of European societies' cultural milieu*, in «PLoS One», 13, 2018, vol 1, e0189885.

ad un livello intermedio, e dunque più evoluto di co-esistenza, la definizione della stessa in termini di integrazione; si tratta in questo caso di una forma di co-esistenza funzionale nella quale l'individuo non solo è consapevole che esista un Altro da sé ma si percepisce in un rapporto di interazione e mutuo scambio. Chi definisce la propria identità in questi termini è in grado di riconoscere la flessibilità dei propri confini e condivide l'assunto che tale flessibilità sia una condizione naturale e necessaria della propria esistenza. Ad un livello apicale della piramide evolutiva troviamo infine gli individui che definiscono la propria identità in funzione e in ragione di obiettivi di sviluppo e coesione; a questo livello, la co-esistenza stessa è definita come prodromica rispetto a possibilità di sviluppo individuale e sociale, assume in altri termini un ruolo cruciale nella generazione e nella regolazione di una identità basata su confini non solo flessibili, ma anche aperti e modificabili.

Affinché possa realizzarsi una società basata su identità intese proprio in termini di integrazione e coesione ed orientata ad uno sviluppo di matrice intersoggettiva è necessario che i suoi membri – o almeno parte di essi – condividano tali visioni del mondo.

Per meglio comprendere quali processi intrapsichici facilitino lo sviluppo di visioni del mondo coerenti con obiettivi di integrazione, possiamo riportare i risultati di un progetto multi-studio nato all'interno di un framework teorico fortemente influenzato dalla psicologia socio-culturale (Valsiner 2007³; Valsiner Rosa 2007⁴), dalla teoria semiotico-culturale integrante i principi della psicoanalisi relazionale (Mitchell 1988⁵; Salvatore Zittoun 2012⁶), dalla teoria dei sistemi dinamici (Lauro-Grotto, Salvatore, Gennaro, Gelo 2009⁷) e della semiotica pragmatica (Valsiner, Rosa 2007; Salvatore 2016⁸), ed interessato a studiare il tipo di cambiamento dell'identità sociale verificatosi in Europa in tempo di crisi. Nello specifico, il progetto – denominato Re.Cri.Re. (Between the Representation of the Crisis and The Crisis of Representation; <http://www.recrire.eu>, consultato il 30.01.2023), che si pone la finalità di esplorare in che modo i sistemi di significato generalizzati su cui si fonda l'identità sociale incidano su forme di comportamento e di comunicazione nelle circostanze quotidiane – è iniziato nel maggio 2015 e si basa sulla costruzione e sulla

³ J. Valsiner, *Culture in minds and societies: Foundations of cultural psychology*, SAGE Publications India, 2007.

⁴ J. Valsiner, A. Rosa (Eds.), *The Cambridge handbook of sociocultural psychology*, Cambridge University Press, 2007.

⁵ S. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis. An Integration*, Harvard University Press, Cambridge 1988.

⁶ S. Salvatore, T. Zittoun, *Outlines of a psychoanalytically informed cultural psychology*, in «Cultural Psychology and Psychoanalysis: Pathways to Synthesis», 2011, pp. 3–46.

⁷ R. Lauro-Grotto, S. Salvatore, A. Gennaro, O. C. G. Gelo, *The unbearable dynamicity of psychological processes: Highlights of the psychodynamic theories*, in «Dynamic process methodology in the social and developmental sciences», Springer, New York (NY) 2009, pp. 1-30.

⁸ S. Salvatore, *The project of a theory-driven science. Psychology in black and white*, 2016.

somministrazione di un questionario ad un campione della popolazione di 11 paesi europei (Cipro, Danimarca, Estonia, Francia, Germania, Grecia, Italia, Malta, Olanda, Regno Unito, Spagna). Si è trattato di un questionario volto a rilevare le visioni del mondo (basate su processi di sense-making) di cui i cittadini europei sono portatori. Ciascuna di queste visioni del mondo rappresenta una concezione globale della vita, un modo di interpretare e dare valore a quanto accade (eventi, circostanze, risorse) a livello personale, sociale e politico. L'idea di base, che trova il suo fondamento in una matrice semiotico-culturalista, è quella secondo cui la costruzione affettiva dei significati avvenga sia in relazione al modo peculiare di funzionamento di ciascuna persona che in base alle specifiche condizioni ambientali in cui essa è inserita; ciascuna persona è pertanto "immersa" in un flusso che determina l'esperienza, come un pesce nel proprio acquario.

In linea con gli assunti della teoria psicologica semiotico-culturalista (Valsiner 2007) che, come detto, costituisce il fondamento teorico di base del progetto qui citato, gli individui interpretano i segni sociali secondo specifiche modalità o sistemi di significazione che sono generali, astratti e stabili, e riguardano il modo in cui essi rappresentano sé stessi e danno forma all'esperienza quotidiana. Tali sistemi di significazione sono stati definiti Universi Simbolici (Ciavolino et al., 2017⁹) e, risultando associati a differenti funzioni mentali superiori (ossia, modi di percepire, pensare, pianificare; forme e processi di memoria; strutture logiche di ragionamento, locus of control), sono responsabili di differenti forme di comportamento, di comunicazione e, in senso più astratto, di modi di interpretare fatti politici, funzionamenti delle istituzioni, caratteristiche della comunità e fenomeni socio-economici. Sulla base di tali premesse si può comprendere come non sia corretto sostenere che gli individui generino il mondo, quanto più che altro ne rendano pertinenti alcuni aspetti a seconda di come la realtà si rende soggetta ad essere interpretata e, ancor più, esperita. Il meccanismo mediante il quale le persone rendono maggiormente pertinenti alcune dimensioni e meno altre può essere immaginato come una dinamica nella quale – entro un campo semiotico – gli Universi Simbolici, fungendo da attrattori attivi (costituiti da co-occorrenze di idee, abitudini e sentimenti), fanno sì che una certa traiettoria di pensiero o comportamento sia più probabile di altre.

La popolazione italiana dell'ultimo decennio, come mostrato dai risultati del progetto Re.Cri.Re. rispetto ad un campione rappresentativo molto vasto, è risultata caratterizzata prevalentemente da cittadini aventi due peculiari modalità di vedere il mondo e dare significato alla propria esperienza: da un lato soggetti che ritengono la società sia composta da individui affidabili, che hanno potere nel determinare la

⁹ E. Ciavolino, R. Redd, A. Evrinomy, M. Falcone, V. Fini, I. Kadianaki, K. Kullasepp, T. Mannarini, A. Matsopoulos, P. Mossi, A. Rochira, A. Santarpia, G. Sammut, J. Valsiner, G. A. Veltri, S. Salvatore, *Views of Context. An instrument for the analysis of the cultural milieu. A first validation study*, in «Electronic Journal of Applied Statistical Analysis», 2017, vol. 10, fasc. 2, pp. 599–628.

propria esistenza e che per questo, rispettando le regole e condividendo valori, guardano al futuro con un sufficiente grado di fiducia; dall'altro soggetti con visioni tendenzialmente pessimistiche rispetto al futuro dal momento che non sentono di avere molto controllo sulla propria esistenza e non ripongono fiducia negli altri, sentendosi spesso distanti da essi, soprattutto dal punto di vista di una condivisione di valori. Questo secondo raggruppamento, caratterizzato dalla presenza di legami affettivi primari che fungono da organizzatori dell'esperienza, è risultato essere il più rappresentato nel campione analizzato. Non stupisce dunque che, in una società tendenzialmente così anomica e percepita come minacciosa, l'integrazione e l'inclusione dell'Altro appaia come problematica rispetto alla stabilizzazione di un assetto identitario. Ne vediamo traccia nell'insorgenza o nel consolidamento di numerosi fenomeni di matrice discriminatoria laddove, nell'entrare in contatto con l'Altro, in particolare con lo straniero, gli individui tendano ad avvertirlo come una minaccia alla quale reagire: l'UNAR (Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali) ad esempio, nel 2016 ha rilevato 2.652 episodi di discriminazione dei quali il 69% (più di 1800) può essere ricondotto ad una matrice razziale, con una media di 5 episodi al giorno. Sempre l'UNAR, all'interno di un progetto per il contrasto dell'odio online mediante Osservatorio Nazionale, ha rintracciato 2.100.000 contenuti discriminatori su social network e social media; l'ODHIR (Office for Democratic Institutions and Human Rights), nel 2015, ha altresì rilevato alte quote di crimini d'odio a sfondo razzista e xenofobo.

Leggendo questi dati, che rappresentano solo un piccolo spaccato chiarificatore di una condizione tutt'altro che circoscritta, appare visibile che il contesto attuale – inteso come contesto sociopolitico – sia percepito come allarmante; ciò, a conferma di quanto detto, spinge a ricercarne le ragioni profonde nel «come» gli individui si rappresentano l'Altro e l'entrare in rapporto con esso. La difficoltà principale sembra risiedere nella possibilità di vedere l'Altro come «altro da sé accettabile», tollerare quindi la sua rappresentazione nei termini di soggetto non conosciuto; per tornare alla piramide della costruzione identitaria sopra descritta, tale difficoltà in questo caso incide già al livello basilico della co-esistenza intesa in termini di tolleranza della differenza.

Quando si verifica una simile condizione di blocco, la prima – inevitabile – conseguenza sul piano sociale è costituita dall'impossibilità di costruire un "senso del noi", in mancanza del quale le persone riescono a scoprirsi/percepirsi simili solo nel condividere il sentirsi diversi dall'Altro (Salvatore et al., 2018¹⁰; 2019¹¹). Da questo

¹⁰ S. Salvatore, V. Fini, T. Mannarini, G. A. Veltri, E. Avdi, F. Battaglia, J. Castro-Tejerina, E. Ciavolino, M. Cremaschi, I. Kadianaki, N. A. Kharlamov, A. Krasteva, K. Kullasepp, A. Matsopoulos, C. Meschiari, P. Mossi, P. Psinas, R. Redd, R. Rochira, A. Santarpià, G. Sammut, J. Valsiner, A. Valmorbidà, *Symbolic universes between present and future of Europe. First results of the map of European societies' cultural milieu*, in «PLoS One», 2018, vol. 13, fasc. 1, e0189885.

processo si origina la condizione che regola la maggior parte dei rapporti – mediati da processi primari – con l’Alterità sconosciuta, sia a livello micro-sociale che macro-sociale, e che è stata definita «nemicalizzazione dell’Altro» (Salvatore et al., 2018; 2019).

Tracce di argomentazioni analoghe sono rintracciabili in discussioni decisamente più antiche: il riferimento è in questo caso a *Perché la guerra?* (*Warum Krieg?*, 1933¹²), nello specifico un carteggio tra Albert Einstein e Sigmund Freud incentrato sulla natura della guerra e dell’aggressività degli esseri umani. In questo carteggio Einstein, interessato probabilmente a cogliere su un piano psicologico la componente motrice dell’aggressività, ha esplicitamente e più e più volte domandato se vi fosse un modo per liberare gli uomini dalla fatalità della guerra. In una delle sue risposte, Freud, neurologo e precursore della psicoanalisi, argomentò come segue:

[...] Sappiamo che questo regime è stato mutato nel corso dell’evoluzione, che una strada condusse dalla violenza al diritto, ma quale? Una sola a mio parere: quella che passava per l’accertamento che lo strapotere di uno solo poteva essere bilanciato dall’unione di più deboli. [...]

Ma perché si compia questo passaggio dalla violenza al nuovo diritto deve adempersi una condizione psicologica. L’unione dei più deve essere stabile, durevole. Se essa si costituisse solo allo scopo di combattere il prepotente e si dissolvesse dopo averlo sopraffatto, non si otterrebbe niente. La comunità deve essere mantenuta permanentemente, organizzarsi, istituire organi che vegliano sull’osservanza delle prescrizioni.

Nel riconoscimento di una tale *comunione di interessi* s’instaurano tra i membri di un gruppo umano coeso quei *legami emotivi*, *quei sentimenti comunitari sui quali si fonda la vera forza del gruppo*.

[...] i bolscevichi sperano di riuscire a far scomparire l’aggressività umana, garantendo il soddisfacimento dei bisogni materiali e stabilendo l’uguaglianza sotto tutti gli altri aspetti tra i membri della comunità. Io la ritengo un’illusione. Intanto, essi sono diligentemente armati, e fra i modi con cui tengono uniti i loro seguaci non ultimo è il ricorso all’odio contro tutti gli stranieri.

L’altro tipo di legame emotivo è quello per *identificazione*. Tutto ciò che provoca solidarietà significative tra gli uomini risveglia sentimenti comuni di questo genere, le identificazioni. Su di esse riposa in buona parte *l’assetto della società umana*.

¹¹ S. Salvatore, T. Mannarini, E. Avdi, F. Battaglia, M. Cremaschi, V. Fini, G. Forges Davanzati, I. Kadianaki, A. Krasteva, K. Kullasepp, A. Matsopoulos, M. Mølholm, R. Redd, A. Rochira, F. Russo, A. Santarpia, G. Sammut, A. Valmorbidia, G. A. Veltri, *Globalization, demand of sense and enemization of the other: A psychocultural analysis of European societies’ sociopolitical crisis*, in «Culture & Psychology», 2019, vol. 25, fasc. 3, pp. 345–374.

¹² B. Warburg, *Warum Krieg? Ein Briefwechsel (Is War Necessary? An Exchange of Letters)*. By Albert Einstein and Sigmund Freud. Paris: Internationales Institut für geistige Zusammenarbeit, 1933. 62 p., in «The Psychoanalytic Quarterly», vol. 2, fasc 3-4, pp. 607-614.

Come è possibile leggere in queste righe sfacciatamente attuali, l'identificazione tra membri di una comunità, così come il consolidamento di un legame, passano dal riconoscimento di un interesse comune il quale, se ritenuto sotto minaccia, attiva sentimenti d'odio e costituisce un collante potente che rinsalda il legame comunitario e, appunto, stabilizza l'identità individuale e sociale sui temi della difesa e del contrattacco.

Accanto a questo movimento di carattere collettivo, è utile esplorare anche le determinanti individuali alla base della percezione dell'Altro come minaccia per i propri confini identitari. Si possono a questo proposito citare le affascinanti scoperte di Beebe e Lachmann (2013)¹³ che hanno mostrato, richiamando i primi studi sulle interazioni madre-bambino, che è possibile comprendere come lo sviluppo dell'individuo non possa prescindere dal suo essere in rapporto con un Altro significativo. Nello specifico, più la relazione con l'Altro è luogo di confronto con modi differenti di stare al mondo, più le rappresentazioni mentali dei bambini si struttureranno in modo da comprendere e gestire la complessità del mondo stesso.

Partendo dal caos che caratterizza il sistema di categorizzazione del neonato, gli studiosi hanno ribadito come egli debba estrarre man mano informazioni utili alla regolazione del proprio sé e che questo non sia possibile se non attraverso – e per mezzo – del rapporto con l'Alterità. Al momento della nascita l'individuo non è infatti sviluppato come essere indipendente, ma si trova in totale identificazione con la madre all'interno di una diade (percepita da questo come una monade). Se rimanesse identificato con la madre non potrebbe avere uno sviluppo identitario funzionale poiché, di fatto, non verrebbe favorita alcuna sua evoluzione sul piano psicosociale per la quale è, difatti, necessario un processo di differenziazione, prima, ed integrazione, dopo. Se, al contrario, se ne differenziasse troppo presto, egli non riuscirebbe a sviluppare forme di contatto con l'Altro, in altri termini non acquisirebbe competenze sulla flessibilizzazione dei propri confini e sulle funzioni di integrazione dell'Alterità, sviluppando un'identità paragonabile ad un sistema chiuso e resistente al cambiamento. Da queste prospettive polarizzate emerge la necessità di incentivarne, sin dalle forme di relazione più precoci, un equilibrio dialettico che costituisca la base di un attaccamento sicuro nel quale l'individuo, sin dalle prime interazioni, possa esplorare introducendo l'Alterità nella propria esperienza, senza dover ricorrere alla negazione di «ciò che non è sé». In una logica frattale, tali processi determinano le caratteristiche identitarie di individui che, crescendo, costruiranno relazioni agendo la propria visione del mondo; individui che contribuiranno, attraverso questa, a determinare l'identità sociale e collettiva in cui saranno immersi. Soggetti con confini poco o per nulla flessibili saranno poco disposti ad integrare nel proprio contesto delle nuove Alterità, poiché queste

¹³ B. Beebe, F. M. Lachmann, *Infant research and adult treatment: Co-constructing interactions*, Routledge, 2013.

metterebbero in discussione – per la loro intrinseca natura differenziata e differenziante – gli assunti fondanti la propria identità. È in una condizione incistata su questa difficoltà che si verificano atti discriminatori, pratiche di esclusione o, più semplicemente, hanno luogo vissuti di intolleranza. I contesti metropolitani rappresentano una sfida in questo senso, proponendo forme di co-esistenza in continuo mutamento e fortemente esposte alle stimolazioni del multiculturalismo. I contesti di accoglienza (di primo e secondo livello), micro-oasi fondate sui principi dell'inclusione orientata allo sviluppo, si propongono come corpi intermedi che facilitano il passaggio da una condizione di rigidità identitaria ad una condizione di flessibilizzazione e apertura dei confini nei quali le differenze vengono non solo reciprocamente riconosciute dalle parti comunicanti ma anche, e soprattutto, valorizzate come attrattori di un cambiamento dei sistemi di significato. Assumere che queste buone prassi, basate su assunti pluralisti, siano applicabili a contesti più estesi potrebbe rappresentare una spinta propulsiva ad una riorganizzazione dei sistemi sociali in ottica inclusiva e di sviluppo identitario.

Bibliografia

1. O. C. G. Gelo, S. Salvatore, *Co-esistenze. sense-making in condizioni emergenziali*, in «Politica dell'emergenza», a cura di M. Longo, G. Preite, E. Bevilaqua, V. Lorubbio, 2022, Cap IX, pp 169-188.
2. S. Salvatore, V. Fini, T. Mannarini, G. A. Veltri, E. Avdi, F. Battaglia, J. Castro-Tejerina, E. Ciavolino, M. Cremaschi, I. Kadianaki, N. A. Kharlamov, A. Krasteva, K. Kullasepp, A. Matsopoulos, C. Meschiari, P. Mossi, P. Psinas, R. Redd, R. Rochira, A. Santarpia, G. Sammut, J. Valsiner, A. Valmorbidia, *Symbolic universes between present and future of Europe. First results of the map of European societies' cultural milieu*, in «PLoS One», 2018, vol. 13, fasc. 1, e0189885.
3. J. Valsiner, *Culture in minds and societies: Foundations of cultural psychology*, SAGE Publications India, 2007.
4. J. Valsiner, A. Rosa (Eds.), *The Cambridge handbook of sociocultural psychology*, Cambridge University Press, 2007.
5. S. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis. An Integration*, Harvard University Press, Cambridge 1988.
6. S. Salvatore, T. Zittoun, *Outlines of a psychoanalytically informed cultural psychology*, in «Cultural Psychology and Psychoanalysis: Pathways to Synthesis», 2011, pp. 3-46.
7. R. Lauro-Grotto, S. Salvatore, A. Gennaro, O. C. G. Gelo, *The unbearable dynamicity of psychological processes: Highlights of the psychodynamic theories*, in «Dynamic process methodology in the social and developmental sciences», Springer, New York (NY) 2009, pp. 1-30.

8. S. Salvatore, *The project of a theory-driven science. Psychology in black and white*, 2016.
9. E. Ciavolino, R. Redd, A. Evrinomy, M. Falcone, V. Fini, I. Kadianaki, K. Kullasepp, T. Mannarini, A. Matsopoulos, P. Mossi, A. Rochira, A. Santarpia, G. Sammut, J. Valsiner, G. A. Veltri, S. Salvatore, *Views of Context. An instrument for the analysis of the cultural milieu. A first validation study*, in «Electronic Journal of Applied Statistical Analysis», 2017, vol. 10, fasc. 2, pp. 599–628.
10. S. Salvatore, V. Fini, T. Mannarini, G. A. Veltri, E. Avdi, F. Battaglia, J. Castro-Tejerina, E. Ciavolino, M. Cremaschi, I. Kadianaki, N. A. Kharlamov, A. Krasteva, K. Kullasepp, A. Matsopoulos, C. Meschiari, P. Mossi, P. Psinas, R. Redd, R. Rochira, A. Santarpia, G. Sammut, J. Valsiner, A. Valmorbida, *Symbolic universes between present and future of Europe. First results of the map of European societies' cultural milieu*, in «PLoS One», 2018, vol. 13, fasc. 1, e0189885.
11. S. Salvatore, T. Mannarini, E. Avdi, F. Battaglia, M. Cremaschi, V. Fini, G. Forges Davanzati, I. Kadianaki, A. Krasteva, K. Kullasepp, A. Matsopoulos, M. Mølholm, R. Redd, A. Rochira, F. Russo, A. Santarpia, G. Sammut, A. Valmorbida, G. A. Veltri, *Globalization, demand of sense and enemization of the other: A psychocultural analysis of European societies' sociopolitical crisis*, in «Culture & Psychology», 2019, vol. 25, fasc. 3, pp. 345–374.
12. B. Warburg, *Warum Krieg? Ein Briefwechsel (Is War Necessary? An Exchange of Letters)*. By Albert Einstein and Sigmund Freud. Paris: Internationales Institut für geistige Zusammenarbeit, 1933. 62 p., «The Psychoanalytic Quarterly», vol. 2, fasc. 3-4), pp. 607-614.
13. B. Beebe, F. M. Lachmann, *Infant research and adult treatment: Co-constructing interactions*, Routledge, 2013.

I confini sé/altro e gli atteggiamenti nei confronti dei migranti¹

Terri Mannarini, Alessia Rochira

1. Introduzione

Negli ultimi anni la nozione di confine ha attirato sempre più l'attenzione degli scienziati sociali, acquisendo un ruolo centrale nella comprensione di numerosi fenomeni. Tra i vari ambiti di studio, quelli che direttamente o indirettamente hanno trattato il tema, e ai quali faremo qui riferimento, riguardano l'identità sociale, il posizionamento dei gruppi e le relazioni inter-gruppi, soprattutto nell'ambito della diversità culturale, ai rapporti interculturali e agli atteggiamenti di accettazione/rifiuto dei migranti.

Nelle questioni migratorie i confini si presentano in molte forme. I migranti attraversano i confini degli Stati, subiscono la rottura e la ricomposizione dei confini sociali e spazio-temporali che definiscono la loro identità, e nelle società in cui si stabiliscono incontrano e spesso lottano contro nuovi confini di ordine simbolico e sociale, che prendono la forma dell'etichettamento, della demarcazione e dell'impedimento. I confini di tipo simbolico sono interni alla mente degli individui; derivano da processi cognitivo-affettivo-culturali condivisi e si traducono in distinzioni concettuali che permettono alle persone di riconoscere, avvicinarsi, dare un senso al mondo interno ed esterno e concordare sullo stato della realtà. Nella loro forma di base, i confini simbolici sono stabiliti attraverso lo sviluppo di sistemi intrecciati di categorie (e delle relative etichette linguistiche) in cui le persone – individui e gruppi, sé compreso – e gli oggetti, le pratiche e gli eventi significativi sono collocati, organizzati e messi in relazione gli uni con gli altri. Come illustrato di seguito, i confini simbolici differenziano e uniscono gli individui e i gruppi, lungo la stessa linea che distanzia – ma in alcuni casi sovrappone – il sé e l'altro.

Quando i confini simbolici – che appartengono al regno dell'intersoggettività – raggiungono il consenso in una società, sono ampiamente condivisi e accettati, tendono a trasformarsi in confini sociali, cioè in barriere e vincoli basati sulle differenze². Si tratta di confini esterni, linee di divisione che definiscono schemi non neutri basati sul colore della pelle, il genere, lo status, l'istruzione, il luogo, la

¹ Questo saggio è la rielaborazione in lingua italiana di un lavoro in pubblicazione sulla rivista «International Journal of Psychoanalysis and Education: Subject, Action, & Society» con il titolo *Setting up and crossing borders: Migration issues and the self-other relationship*.

² M. Lamont, V. Molnàr, *The study of boundaries in the social sciences*, in «Annual Review of Sociology», 2002, vol. 28, pp. 167–195.

nazionalità, la cultura, ecc. Qui entrano in gioco le politiche dell'appartenenza e del confine³.

2. Dissoluzione e ricostruzione dei confini nell'esperienza migratoria

La salienza dei confini emerge chiaramente nell'esperienza migratoria, nella misura in cui sconvolge l'identità di coloro che lasciano i loro luoghi di vita, volontariamente o perché costretti da eventi e contingenze. Il sé ha una stretta connessione con l'ambiente fisico, sociale e temporale che lo sostiene⁴. Infatti, secondo Leon e Rebecca Grinberg⁵ (a) i legami spaziali conferiscono un senso di coesione al sé, permettono il sentimento di individuazione, la differenziazione sé-altro, quindi la percezione della propria distintività; (b) i legami temporali garantiscono il principio di continuità tra le diverse rappresentazioni del sé nel tempo, fornendo la base per il sentimento di essere (sempre) se stessi; infine (c), i legami sociali catturano l'interazione tra gli aspetti del sé e il sentimento di essere parte di un gruppo, permettendo agli individui di stabilire un'appartenenza. Quindi, se consideriamo l'identità come il risultato dell'interrelazione di questi tre legami, che producono una visione unitaria del sé, possiamo comprendere come l'emigrazione, il trasferimento forzato e l'esilio non solo strappino gli individui a specifici contesti ambientali e relazionali, ma possano anche spezzare la coerenza e la continuità dell'esperienza di sé.

La ricerca psicosociale sui migranti ha evidenziato che l'esperienza dell'emigrazione/immigrazione cambia lo status, lo stile di vita e le condizioni materiali e simboliche delle persone, oltre a porre importanti sfide all'identità. Infatti, l'inserimento in un nuovo contesto sociale e culturale comporta una serie di cambiamenti e adattamenti dell'identità, minacciata nei suoi principi costitutivi di continuità, distintività, autoefficacia e autostima⁶. Nella ricerca psicosociale sui processi di acculturazione si presume implicitamente che, poiché l'identità si sviluppa a partire dai cambiamenti dell'ambiente, gli individui che si trasferiscono in una nuova cultura e in un nuovo ambiente sociale subiscono o negoziano attivamente alcune modifiche nella loro identità personale, sociale, etnica o culturale.

Questo processo complesso, in cui i confini precedentemente stabiliti non funzionano più, è reso ancora più complesso dal fatto che l'ambiente verso cui si emigra impone nuovi confini. Anche i paradigmi scientifici contribuiscono a questo

³ N. Yuval-Davis, G. Wemyss, K. Cassidy, *Everyday bordering, belonging and the reorientation of British immigration legislation*, in «Sociology», 2018, vol. 52, pp. 228-244.

⁴ M. Luci, *The salience of borders in the experience of refugees*, in *Political passions and Jungian psychology*, a cura di S. Carta, E. Kjejl, Routledge, Abingdon 2021, pp. 71-83.

⁵ L. Grinberg, R. Grinberg, *Psychoanalytic perspectives on migration and exile*, Yale University Press, London 1989.

⁶ L. Timotijevic, G.M. Breakwell, *Migration and threat to identity*, in «Journal of Community and Applied Social Psychology», 2000, vol. 10, pp. 355-372.

processo. Infatti, tutti i principali modelli psicosociali dell'acculturazione⁷ sono costruiti sulla base del principio che esistano confini simbolici e sociali con cui i migranti devono confrontarsi: questi confini seguono la linea della cultura (cultura d'origine vs. cultura d'accoglienza) o la linea del contatto (tra gli immigrati e la popolazione che li riceve). Così facendo, tuttavia, tali modelli creano essi stessi nuovi confini – i confini dell'acculturazione –, poiché concepiscono le diverse strategie/preferenze come possibili solo all'interno di “celle” predefinite: assimilazione (assorbimento nella cultura ricevente e abbandono della cultura d'origine), integrazione (mantenimento del patrimonio culturale d'origine e contemporanea adozione della cultura ricevente), separazione (rifiuto della cultura ricevente e conservazione della cultura d'origine), o marginalizzazione (mancanza di identificazione sia con la cultura d'origine che con quella ricevente, che può sfociare nell'anomia, nell'individualismo, o nella cosiddetta terza cultura). Uno dei difetti di questi modelli è il non prevedere la possibilità di attraversare i confini, di passare da una cella di acculturazione all'altra o di uscire da una qualunque di queste celle.

3. La reazione alle migrazioni: la costruzione dei confini simbolici

Nella prospettiva delle società di accoglienza, la definizione stessa di migranti rimanda al tema dei confini. Prima di addentrarci nel processo psicosociale della relazione sé-altro, non possiamo non rimarcare che l'attuale scenario politico-sociale ha reso l'immigrazione una questione saliente. Non solo i migranti sono diventati una componente intrinseca e permanente di molte società, ma le questioni migratorie dominano l'agenda internazionale e sono un motivo di divisione politica, sia tra i partiti politici sia tra i Paesi. Negli ultimi decenni, anche gli atteggiamenti e le rappresentazioni pubbliche dei migranti sono diventati un caso di rilievo. I media, i social media, il discorso politico e le rappresentazioni dei migranti da parte dell'opinione pubblica sono stati studiati a fondo per quanto riguarda la loro capacità di plasmare ambienti più o meno favorevoli alle persone immigrate⁸, e anche per la

⁷ J. W. Berry, *Acculturation: Living successfully in two cultures*, in «International journal of intercultural relations», 2005, vol. 29, pp. 697-712.

J. W. Berry, *Acculturation: A conceptual overview*, in *Acculturation and parent-child relationships: Measurement and development*, a cura di B. M. H. Bornstein, L. R. Cote, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Mahwah 2006, pp. 13-30.

R. Y. Bourhis, L. C. Moise, S. Perreault, S. Senecal, *Towards an interactive acculturation model: A social psychological approach*, in «International Journal of Psychology», 1997, vol. 32, pp. 369-386.

M. Navas, M. C. García, J. Sánchez, A. J. Rojas, P. Pumares, J. S. Fernández, *Relative Acculturation Extended Model (RAEM): New contributions with regard to the study of acculturation*, in «International Journal of Intercultural Relations», 2005, vol. 29, pp. 21-37.

⁸ si vedano, tra gli altri:

loro capacità di influenzare l'agenda politica e le politiche nazionali⁹. Sondaggi recenti affermano che i cittadini Europei sono diventati, rispetto al 2002, leggermente più aperti nei confronti dei migranti¹⁰, ma all'interno degli Stati membri gli atteggiamenti sono anche diventati molto più polarizzati. Per quanto riguarda l'Italia, ricerche condotte tra il 2016 e il 2020 mostrano che gli italiani sono in maggioranza piuttosto ostili agli immigrati¹¹.

Gli atteggiamenti dell'opinione pubblica possono essere differenziati in base a tre fattori principali¹². Il primo è il contesto: esistono differenze tra Paesi e continenti (i Nordamericani sono in media più accoglienti degli Europei e gli Europei occidentali più accoglienti rispetto agli Europei dell'Est). All'interno dei singoli stati, l'opinione pubblica è in alcuni casi piuttosto omogenea (favorevole, come in Canada, o contraria, come in Ungheria), in altri è divisa e polarizzata. Il secondo fattore riguarda le differenze individuali: le persone istruite e con un orientamento politico progressista accettano maggiormente i migranti, mentre chi professa orientamenti nazionalistici e autoritari, o sente di essere deprivato di un bene o di un diritto, tende a provare sentimenti ostili. Infine, gli atteggiamenti variano a seconda dei diversi tipi di migranti (ad esempio: interni o esterni all'Unione Europea, regolari e irregolari, migranti economici e migranti forzati come i rifugiati), a cui corrispondono reazioni diverse: tipicamente, i rifugiati attivano risposte empatiche, mentre i migranti volontari sono percepiti come una minaccia e più soggetti a provocare atteggiamenti di rifiuto.

Quest'ultimo punto ci introduce alla questione dei confini simbolici. Vengono utilizzate molte etichette per riferirsi ai vari tipi di migranti: rifugiati, richiedenti asilo, migranti economici, immigrati, migranti, stranieri, illegali, irregolari, clandestini, non autorizzati, solo per citare le più diffuse. Ognuna di queste etichette

A. S. de Rosa, E. Bocci, A. Nubola, M. Salvati, M., *The polarized social representations of immigration through the photographic lens of INSTAGRAM*, in «Psychology Hub», 2020, vol. 37, pp. 5-22; A.S. de Rosa, E. Bocci, M. Salvati, M. Bonito, *Twitter as social media channel of polarized social representations about the (in)migration issue: The controversial discourse in the Italian and international political frame*, in «Migration Studies», 2021, vol. 9, pp. 1167-1194; B. M. Mazzara, E. Avdi, I. Kadianaki, F. Lancia, T. Mannarini, A. Mylona, A Pop, A. Rochira, R.E. Redd, S. Sammut, A. Suerdem, G. A. Veltri, S. Verbena, S. Salvatore, *The representation of immigration. A retrospective newspaper analysis*, in «Journal of Immigrant & Refugee Studies», 2021, vol. 19, pp. 436-455.

⁹ M. Verkuyten, *Public attitudes towards migrants: Understanding cross-national and individual differences*, in «World Psychiatry», 2021, vol. 20, pp. 132-133.

¹⁰ E. Ademmer, T. Stör, *Europeans are more accepting of immigrants today than 15 years ago*, in «Policy Brief», 2018, vol. 1, https://www.stiftung-mercator.de/content/uploads/2020/12/MEDAM_Policy_Brief_2018_01-1.pdf, consultato il 30.01.2023.

¹¹ K. Holloway, D. Faures, C. Kumar, *Public narratives and attitudes towards refugees and other migrants Italy country profile*, ODI, 2021, <https://odi.org/en/publications/public-narratives-and-attitudes-towards-refugees-and-other-migrants-italy-country-profile/>, consultato il 30.01.2023.

¹² M. Verkuyten, *Public attitudes towards migrants: Understanding cross-national and individual differences*, cit.

crea categorie che stabiliscono molteplici confini simbolici. Soprattutto, esse introducono un sistema di distinzione – una gerarchia – che oppone tutti i tipi di migranti a quelli che Valsiner¹³ definisce contro-migranti:

Qualcuno si mette in movimento verso un altro luogo senza prevedere il percorso inverso. Emerge il migrante. Insieme ad esso emergono i ruoli dei contro-migranti – gli 'altri vigili' che – mantenendo la stabilità di una data comunità – osservano attentamente il processo migratorio [...] I contro-migranti sono coloro che creano la 'situazione migratoria' con la loro apprensione per i migranti che si muovono o passano.

In definitiva, la migrazione è essenzialmente una faccenda di confini che differenziano i migranti dai contro-migranti. Su cosa si basano queste categorie e quale scopo hanno? In psicologia sociale c'è ampio consenso sul fatto che abbiamo bisogno di differenziarci positivamente dagli altri per ragioni identitarie, e che i confini cognitivi e simbolici sono lo strumento che consente di soddisfare questo bisogno fondamentale. Un cospicuo numero di ricerche ha avallato l'ipotesi che una parte del nostro concetto di sé e della nostra identità derivi dalle nostre appartenenze sociali e che abbiamo una motivazione di base a proteggere il nostro sé (Teoria dell'Identità Sociale¹⁴). Inoltre, in base al contesto, categorizziamo alternativamente noi stessi e gli altri a tre diversi possibili livelli di inclusività (Teoria della Categorizzazione Sociale¹⁵): *personale, sociale o umano*. Quando categorizziamo al livello sociale, l'appartenenza di gruppo diventa saliente. Inoltre, si consolida la nostra identificazione con le norme e i valori del nostro gruppo, facendo emergere il fenomeno noto come favoritismo verso l'ingroup, ossia la tendenza a favorire i membri del proprio gruppo rispetto ai membri di altri gruppi. Questo atteggiamento è spiegato come il risultato del desiderio di mantenere un'immagine positiva di sé attraverso il gruppo, quindi di vedere l'ingroup in una luce positiva e, per contrasto, i gruppi esterni in una luce meno favorevole o direttamente negativa. In questa prospettiva, la differenziazione svolge una funzione identitaria. Infatti, è proprio perché lottiamo per un'identità positiva che differenziamo positivamente il nostro ingroup dagli outgroup (ad esempio, i migranti). Sebbene ci possa essere anche una funzione strumentale – legata al raggiungimento di un obiettivo specifico – la funzione identitaria è primaria¹⁶: un gruppo deve prima essere significativo per i suoi

¹³ J. Valsiner, *We are all migrants*, in «Comparative Migration Studies», 2022, vol. 10, pp. 1-8, p. 4.

¹⁴ 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. 33-37.

¹⁵ J. C. Turner, M. A. Hogg, P. J. Oakes, S. D. Reicher, M. S. Wetherell, *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*, Basil Blackwell, Oxford 1987.

¹⁶ D. Scheepers, R. Spears B., Doosje, A.S. R. Manstead, *Integrating identity and instrumental approaches to intergroup differentiation: Different contexts, different motives*, in «Personality & Social Psychology Bulletin», 2002, vol. 28, pp. 1455-1467.

membri, e solo dopo aver garantito un'identità distintiva la funzione strumentale può entrare in gioco come motivo di differenziazione.

Il quadro SIT-SCT, che collega così intimamente il sé al gruppo, agli altri con cui ci sentiamo simili e agli altri da cui ci sentiamo diversi, apre la strada a un esame più attento del confine nella relazione sé-altro.

4. Identità, appartenenze e confini

Se le identità sociali sono ancorate alle appartenenze di gruppo, è perché gli individui sviluppano un senso di appartenenza significativo. L'appartenenza può essere considerata come «la quintessenza dell'essere umano»¹⁷, basata su un bisogno primario incondizionato. Come affermano Baumeister e Leary¹⁸: «Gli esseri umani hanno una spinta pervasiva a formare e mantenere almeno una quantità minima di relazioni interpersonali durature, positive e significative», e i gruppi sono uno dei canali principali per soddisfare questo bisogno.

Nell'esperienza dei migranti, l'appartenenza – così cruciale per definire la loro posizione nelle società di accoglienza – è grandemente influenzata dai processi di alterizzazione, cioè dall'essere percepiti, categorizzati e trattati come "loro". L'interruzione dei legami spaziali, temporali e sociali provocata dalla migrazione¹⁹ costringe i migranti a rinegoziare il loro senso di appartenenza, intimamente connesso al modo in cui vedono sé stessi e gli altri, e alla misura in cui si sentono "a casa" nella nuova società²⁰. Di fatto, il loro senso di appartenenza è minato dall'esperienza della discriminazione e dell'esclusione sociale. È significativo che, in conseguenza dei processi di alterizzazione, i migranti possano sviluppare sentimenti di non appartenenza²¹.

In effetti, se guardiamo al modo in cui l'appartenenza viene costruita e mantenuta, possiamo vedere come essa possa trasformarsi in una "politica dell'appartenenza" che erige confini. Secondo Yuval-Davis²² l'appartenenza si costruisce sulla base dei luoghi sociali, dell'identificazione di gruppo/attaccamento emotivo e dei valori etici e politici. I luoghi sociali si riferiscono alla posizione degli individui nella società, in

¹⁷ L. Miller, *Belonging to country: A philosophical anthropology*, in «Journal of Australian Studies», 2003, vol. 27, pp. 215- 223, p. 218.

¹⁸ R. Baumeister, M. Leary, *The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation*, in «Psychological Bulletin», 1995, vol. 117, pp. 497-529, p. 497.

¹⁹ L. Grinberg, R. Grinberg, *Psychoanalytic perspectives on migration and exile*, cit.

²⁰ K. Amit, S. Bar-Lev, *Immigrants' sense of belonging to the host country: The role of life satisfaction, language proficiency, and religious motives*, in «Social Indicators Research», 2015, vol. 124, pp. 947-961.

²¹ R. M. Giralt, *Socio-cultural invisibility and belonging: Latin-American migrants in the North of England*, in «Emotion, Space and Society», 2015, vol. 15, pp. 3-10.

²² N. Yuval-Davis, *Belonging and the politics of belonging*, in «Patterns of Prejudice», 2006, vol. 40, pp. 197-214.

base al genere, all'età, alla razza, alla classe, alla nazione, ecc. È l'intersezione di queste molteplici appartenenze a definire la concreta collocazione sociale dei migranti. Tutte le varie collocazioni sono incorporate nel sistema di relazioni di potere e funzionano come assi di differenziazione e inclusione/esclusione. Le identificazioni e gli attaccamenti emotivi si riferiscono alla duplice natura delle identità, cioè al loro essere narrazioni sull'appartenenza e su chi le persone sono (e non sono), ma anche «desiderio di attaccamento [...] desiderio di appartenere, desiderio di diventare, un processo che è alimentato dal desiderio piuttosto che dal porsi dell'identità come uno stato stabile» (ibidem, p. 202). Infine, l'appartenenza riguarda i modi in cui le identità vengono giudicate, riguarda l'etica, i valori e le ideologie che stabiliscono dove e come tracciare i confini categoriali e simbolici, e come trasformarli in pratiche sociali di inclusione/esclusione.

Quest'ultimo punto è l'essenza della "politica dell'appartenenza": «il lavoro sporco della manutenzione dei confini»²³ che indica chi è dentro e chi è fuori. In effetti, il risultato finale di questa politica è proprio il processo di costruzione dei confini²⁴ «attraverso l'ideologia, la mediazione culturale, i discorsi, le istituzioni politiche, gli atteggiamenti e le forme quotidiane di transnazionalismo». Questo meccanismo, insieme a quello di alterizzazione, pone il distinguo tra noi e loro, dentro e fuori, cittadini e non cittadini, migranti e contro-migranti. Pur trattandosi di progetti politici, cioè di modi specifici di costruire appartenenze e identità, essi sfruttano la tendenza umana a porre i confini simbolici al centro della definizione di sé e dell'altro.

5. La relazione sé-altro: sovrapposizione di confini

Dalle teorie discusse finora si evince che l'atto di autodefinizione (e, per contrasto, l'atto di definizione degli altri) è – o almeno può essere, al livello della categorizzazione sociale – un motore del pregiudizio. Tuttavia, queste teorie non tengono conto della complessità delle identità sociali, che getta luce sul possibile ruolo del sé nella *riduzione* del pregiudizio. La nozione di complessità dell'identità sociale²⁵ si riferisce alla rappresentazione soggettiva di un individuo delle interrelazioni tra le sue molteplici identità di gruppo, e riflette quindi il grado di sovrapposizione percepito tra le diverse appartenenze. Un'alta sovrapposizione è associata a una bassa complessità identitaria, poiché le diverse appartenenze

²³ J. Crowley, *The politics of belonging: some theoretical considerations*, in *The politics of belonging: Migrants and minorities in contemporary Europe*, a cura di A. Geddes, A. Favell, Ashgate, Farnham 1999, pp. 15-41.

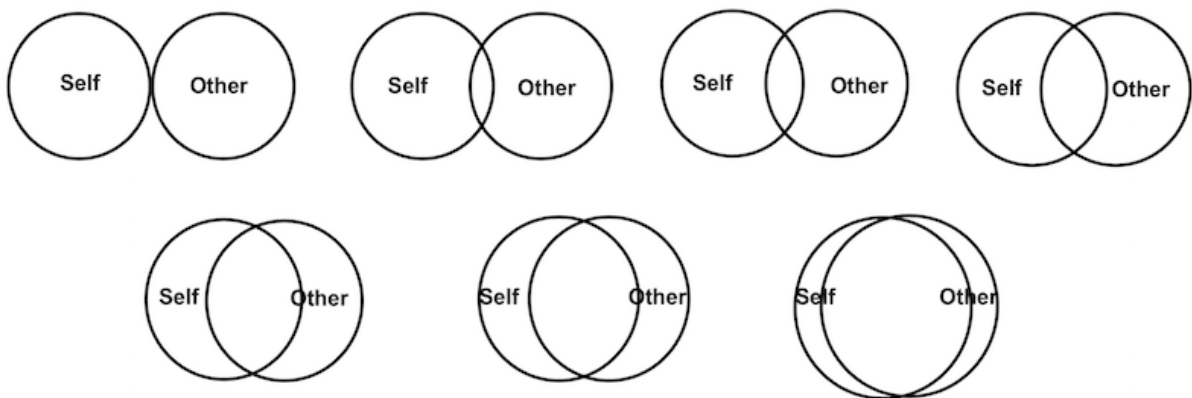
²⁴ N. Yuval-Davis, G. Wemyss, K. Cassidy, *Everyday bordering, belonging and the reorientation of British immigration legislation*, in «Sociology», 2018, vol. 52, pp. 228-244, p. 230.

²⁵ S. Roccas, M. B. Brewer, *Social identity complexity*, in «Personality and Social Psychology Review», 2002, vol. 6, pp. 88-106.

convergono in una singola identificazione di gruppo prevalente. Al contrario, una bassa sovrapposizione è associata a un'alta complessità identitaria, il che significa che gli individui che riconoscono appartenenze parzialmente o totalmente divergenti sviluppano una struttura identitaria più intricata e inclusiva. Il concetto di complessità suggerisce che ci sono modi in cui possiamo spostare, attraversare, sfumare o sovrapporre i confini simbolici che separano il sé dagli altri, e quando lo facciamo diventiamo più accoglienti nei loro confronti e capaci di neutralizzare la funzione escludente dei confini. In particolare, due teorie del sé aprono la strada a questa opportunità.

La *teoria dell'espansione del sé*²⁶ è stata sviluppata originariamente nell'ambito dei legami forti. Si basa sul presupposto che gli esseri umani hanno una motivazione fondamentale a espandere il proprio sé attraverso le relazioni interpersonali, incorporando le risorse altrui in se stessi in modo da migliorare il proprio senso di efficacia personale, il senso di competenza e l'agency. Lo fanno introiettando dagli altri prospettive, informazioni, sostegno sociale, soddisfazione emotiva e altre risorse. Questo processo di espansione del sé si traduce in una (parziale) inclusione dell'altro nel sé, che fa sì che le persone sentano di condividere con gli altri le stesse risorse, opinioni e identità. Sono concepibili e sperimentabili diversi gradi di inclusione, dal grado zero in cui non c'è alcuna sovrapposizione a un grado massimo corrispondente a una quasi completa sovrapposizione tra sé e l'altro (figura 1).

Figura 1. Scala di inclusione dell'altro nel sé (Fonte: <https://sparqtools.org/mobility-measure/inclusion-of-other-in-the-self-ios-scale/>, consultato il 30.01.2023)



²⁶ A. Aron, E. Aron, *Self-expansion motivation and including other in the self*, in *Handbook of personal relationships*, a cura di S. Duck, Wiley, Hoboken 1997, pp. 251-270.

A. Aron, T. McLaughlin-Volpe, D. Mashek, G. Lewandowski, S. Wright, E. Aron, *Including others in the self*, in «*European Review of Social Psychology*», 2004, vol. 15, pp. 101-132.

A. Aron, G. Lewandowski, B. Branand, D. Mashek, E. Aron, *Self-expansion motivation and inclusion of others in self: An updated review*, in «*Journal of Social and Personal Relationships*», 2022, vol. 39 (online).

Gli altri non sono solo singoli individui, ma anche gruppi, e in particolare ingroup (cioè gruppi a cui un individuo appartiene e con cui si identifica): quindi, il livello di identificazione con un ingroup può essere concepito come il grado di inclusione dell'ingroup nel sé²⁷. In questo caso, sono le risorse dell'ingroup a essere utilizzate per aumentare la fiducia in sé stessi e l'autoefficacia. Più interessante ancora per quanto riguarda la riduzione del pregiudizio (in particolare, il pregiudizio nei confronti dei migranti), gli individui possono includere nel sé anche un outgroup. L'ipotesi del contatto di Allport²⁸, supportata da decenni di ricerca²⁹, suggerisce che le relazioni interpersonali tra membri di gruppi diversi possono ridurre gli atteggiamenti intergruppi negativi, perché gli individui non sono più categorizzati come membri di un gruppo ma come individui (cioè, a livello di persone). Tuttavia, il problema è come generalizzare tale effetto dai singoli membri all'intero outgroup: l'inclusione dell'outgroup nel sé è stata invocata come il dispositivo che consente questa generalizzazione³⁰. Infatti, quando una persona conosce un membro dell'outgroup (ad esempio, un migrante), le risorse dell'intero outgroup (i migranti) vengono incluse nel concetto di sé, sicché l'outgroup non è più percepito come 'out'. Questo processo, che avvicina l'altro al sé e sfuma i confini tra sé e l'altro, i contro-migranti e i migranti, contribuisce alla riduzione degli atteggiamenti negativi verso gli outgroup.

Un'altra teoria che, sebbene in modo diverso, permette di dissolvere il confine tra sé e l'altro è la *teoria del sé dialogico*³¹, che si è dimostrata particolarmente fruttuosa per l'analisi delle relazioni interculturali e dei processi di acculturazione. Infatti, come ha sostenuto lo stesso Hermans³², «la mescolanza e il movimento delle culture richiedono un sé dialogico». Richiamando il concetto di sé come società della mente³³,

²⁷ L. R. Tropp, S. C. Wright, *Ingroup identification as the inclusion of ingroup in the self*, in «Personality and Social Psychology Bulletin», 2001, vol. 27, pp. 585–600.

²⁸ G. W. Allport, *The nature of prejudice*, Addison-Wesley, Boston 1954.

²⁹ L. Vezzali, S. Stathi, *Intergroup Contact Theory: Recent developments and future directions*, Routledge, Abingdon 2017.

³⁰ S. C. Wright, A. Aron, L. R. Tropp, *Including others (and groups) in the self: Self expansion and intergroup relations*, in *The social self: Cognitive, interpersonal and intergroup perspectives*, a cura di J. Forgas, K. Williams, Psychology Press, London 2002, pp. 342–363.

S. C. Wright, S. M. Brody, A. Aron, *Intergroup contact: Still our best hope for improving intergroup relations*, in *Social psychology of prejudice: Historical and contemporary issues*, a cura di C. S. Crandall, M. Schaller, Lewinian Press, Lawrence 2004, pp. 119-146.

³¹ H. J. M. Hermans, *The dialogical self: Toward a theory of personal and cultural positioning*, in «Culture & Psychology», 2001, vol. 7, pp. 243-281.

H. J. M. Hermans, A. Hermans-Konopka, *Dialogical self theory. Positioning and counter-positioning in a globalizing society*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

³² H. J. M. Hermans, *Mixing and moving cultures require a dialogical self*, in «Human Development», 2001, vol. 44, pp. 24-28.

³³ H. J. M. Hermans, *Dialogical Self theory and the increasing multiplicity of I-positions in a globalizing society: An introduction*, in «Applications of dialogical self theory. New directions for child and adolescent development», a cura di H. J. M. Hermans, 2012, vol. 137, pp. 1-21.

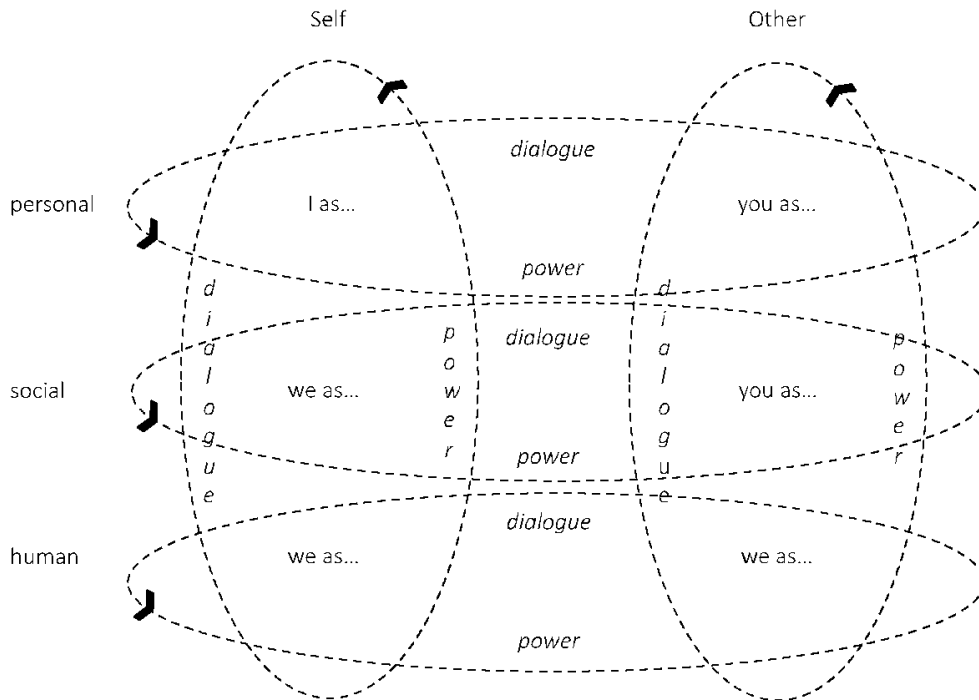
la teoria del sé dialogico riunisce le nozioni di sé, tradizionalmente concepito come spazio interiore, e di dialogo, tipicamente legato al mondo esterno, all'atto di comunicare con qualcun altro. Il sé è quindi un sé esteso, che include e incorpora gli individui, i gruppi e la società, che popolano il sé con una molteplicità di posizioni interne ed esterne. Queste ultime concepiscono l'altro come "un altro io", sicché l'altro diventa una parte intrinseca del sé, l'altro-nel-sé, trascendendo i confini tra io e tu. Il dialogo non avviene solo all'esterno, ma anche all'interno del sé, tra le diverse posizioni: perché ci sia dialogo, deve esserci simmetria tra le diverse posizioni, il che significa che esse sono accettate nelle loro differenze. Quando invece una posizione prevale, domina o mette a tacere l'altra, il monologo prende il sopravvento. In effetti, il sé è costituito da campi di tensione in cui si dipanano processi di posizionamento e contro-posizionamento e relazioni di potere.

Il modello dell'organizzazione democratica del sé (figura 2), recentemente sviluppato dallo stesso Hermans³⁴, tiene conto dei tre livelli di inclusività della Teoria della Categorizzazione Sociale sopra descritti (personale, sociale e umano). Il dialogo può avvenire a ciascuno di questi livelli, e durante il dialogo gli individui possono spostarsi da un livello all'altro, riposizionando così la propria identità. Ogni livello corrisponde a uno specifico tipo di responsabilità (risposta + abilità): la responsabilità personale è la capacità di dare risposte dialogiche agli altri e a sé stessi dalla posizione personale di Io; la responsabilità sociale è la capacità di dare risposte dialogiche agli altri e a sé stessi dalla posizione di Noi, del gruppo a cui si appartiene; infine, la responsabilità globale è la capacità di dare risposte dialogiche agli altri e a sé stessi dalla posizione generale di esseri umani. La capacità di muoversi tra i diversi livelli, e soprattutto di salire verso il livello più alto, quello dell'umano, può favorire relazioni positive tra sé e l'altro, sia a livello interpersonale che intergruppi, soprattutto in situazioni di conflitto³⁵.

³⁴ H. J. M. Hermans, A. Konopka, A. Oosterwegel, P. Zomer, *Fields of tension in a boundary-crossing world: Towards a democratic organization of the self*, in «Integrative Psychological & Behavioral Science», 2017, vol. 51, pp. 505–553.

³⁵ C. Imperato, T. Mancini, *A constructivist point of view on intergroup relations. Online intergroup contact, dialogical self and prejudice reduction*, in «Psicologia Sociale», 2022, vol. 17, pp. 359-380.

Figura 2. L'organizzazione democratica del sé (adattato da Hermans, Konopka, Oosterwegel, Zomer, 2017)



6. Conclusioni

Le questioni migratorie sono profondamente modellate dai confini simbolici e sociali, nonché dalle politiche dell'appartenenza. Gli atteggiamenti negativi nei confronti di migranti e rifugiati emergono quasi ovunque come derivato della definizione di sé, un atto che innesca processi di alterizzazione, quindi di discriminazione ed esclusione, e traccia confini cognitivi e simbolici che oppongono i migranti ai contro-migranti. Sebbene i processi di base della categorizzazione sociale pongano le premesse per il pregiudizio e il rifiuto di gruppi culturali diversi, l'opportunità di incontri sociali più positivi risiede in una versione estesa del sé e nella possibilità di attraversare i confini che separano il sé dall'altro incorporando l'altro-nel-sé e spingendo il livello di inclusività al suo massimo grado, quello dell'umano. In un'epoca di migrazioni, diaspore e contatti interculturali come quella in cui viviamo, dove le culture si mescolano ma le tensioni intergruppi aumentano e si moltiplicano, non possiamo ignorare le sfide poste dalle dinamiche identitarie. Forse non possiamo fare a meno dei confini, ma possiamo renderli attraversabili e mobili dentro e fuori di noi.

Horror alieni e politiche dei confini. Gli ordinamenti e l'ambiguo rispondere all'estraneo

Ferdinando G. Menga¹

*La pluralità delle culture è un qualcosa di autoevidente;
eppure, l'interculturalità quasi mai viene problematizzata*
B. Waldenfels²

1. Quanta estraneità riesce a sopportare una società multiculturale?

Probabilmente il principale *leitmotif* che ha attraversato l'intero arco del pensiero politico di Cornelius Castoriadis è stato quello di evidenziare il tratto assieme storico e contingente di ogni istituzione sociale. In un suo importante saggio dedicato alla questione del razzismo, l'autore lo esplicita in questo modo:

Non può esserci alcuna vera e propria fondazione dell'istituzione (fondazione "razionale" o "reale"). Giacché il suo unico fondamento è la credenza in essa e, più specificamente, il fatto che essa ha la pretesa di rendere coerenti e dotati di senso il mondo e la vita, l'istituzione si trova in pericolo di vita non appena viene fornita la prova che esistono altri modi di rendere coerenti e dotati di senso il mondo e la vita³.

In questo brano, due sono, a ben vedere, gli aspetti che vengono sottolineati. In primo luogo, si evidenzia il fatto che tutte le compagini politiche, sociali e culturali, in quanto strutture dotate di un ordine regolato in modo più o meno stringente, risultano essere configurazioni che offrono significato unitario e orientamento alle componenti che abbracciano. Ma, al contempo, alla luce di questa delineazione, si rileva anche un'altra condizione strutturale: ogni ordine, ogniqualvolta si trova a confrontarsi con ordini contrastanti, non può che fare esperienza della propria limitatezza, ovvero insuperabile contingenza.

Questa che pare essere un'acquisizione assodata per ogni pensiero politico basato sulla consapevolezza della finitezza e storicità al fondo di ogni organizzazione collettiva necessita nondimeno di indugi e approfondimenti. E questo dal momento che una tale finitezza pare non costituire un ostacolo insormontabile, se la cornice

¹ Professore Ordinario di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università della Campania «Luigi Vanvitelli».

² B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2015, p. 406.

³ C. Castoriadis, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Ed. du Seuil, Paris 1990, p. 31.

strutturale entro cui è concepita viene a essere rappresentata dal paradigma della totalità, altra grande impalcatura che ha dominato buona parte dell'arco della tradizione culturale dell'Occidente. In linea con tale paradigma, in effetti, la mancanza di completezza di un determinato ordine non impone in alcun modo il riconoscimento di una finitudine costitutiva e irremissibile, ma chiama all'appello soltanto l'intervento di una dinamica dialettica mediante cui ogni elemento di limitatezza dell'ordine medesimo, per quanto assunto, si rivela comunque destinato a essere superato e inglobato in un ordine onnicomprensivo finale, un ordine cioè capace di mediare e contenere in sé l'insieme delle differenze particolari e i possibili elementi di contrasto.

Cominciare da tale sottolineatura non è affatto banale, poiché, a ben vedere, oggi, a non aver perso forza ed efficacia è esattamente un paradigma dialettico del genere, nonostante la pletora di discorsi e impostazioni guidate sempre più dalla convinzione che le forme di vita siano attraversate dall'irriducibilità dell'elemento storico, plurale e multiculturale. In effetti, se si guarda con attenzione a tale cornice, l'articolazione dialettica affiora non appena si osserva che il multiculturalismo è strutturalmente definito in termini di un insieme multiplo di contesti di vita, che sono tuttavia potenzialmente contenuti all'interno di un ordine globale, in grado di riunirli sotto una comunanza unitaria⁴. Pertanto, indipendentemente dall'atteggiamento con cui la globalizzazione può essere concepita – vuoi positivamente, quale compagine di conciliazione tra le differenze culturali, vuoi negativamente, come responsabile della distruzione delle forme comunitarie particolari –, ciò che comunque non muta è la coerenza strutturale sotto la quale questo fenomeno viene interpretato: salutata con favore o respinta, la globalizzazione continua a caratterizzarsi, comunque, nella sua capacità di comprendere – o anche produrre – il mondo come spazio unitario di vita. Di conseguenza, ciò che una impostazione del genere sostiene, in ultima analisi, è la possibilità stessa dell'universalità come forma capace di superare ogni confine e barriera, abbracciando così ogni pluralità e particolarità culturale nei termini di una relazione fra un tutto e le sue parti⁵.

Tuttavia, operando in questo modo, ciò che la maggior parte dei discorsi sul multiculturalismo e sulla globalizzazione ignora, o manca di realizzare, è che ogni processo di ordinamento – come si ricordava poc'anzi con Castoriadis – implica una genealogia contingente⁶. Implica, cioè, il fatto stesso della sua istituzione: ovvero, la

⁴ Cfr. H. Lindahl, *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 246 e ssg.

⁵ Un paradigma del genere è, per esempio, quello esemplarmente sostenuto da visioni filosofico-politiche come quella cosmopolitica di O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, C. H. Beck, München 1999.

⁶ Su questo punto, mi permetto di rinviare al mio studio: F. G. Menga, *Ausdruck, Mitwelt, Ordnung. Zur Ursprünglichkeit einer Dimension des Politischen im Anschluss an die Philosophie des frühen Heidegger*, Fink Verlag, Paderborn 2018, in part. p. 139 e ssg.

condizione per cui, sin dalla sua fondazione, l'ordine parte «da qualche parte»⁷ e non da una posizione fluida e ubiqua a una totalità universale⁸, da cui esso deriverebbe e a cui, quindi, potrebbe anche tornare.

Ogni istituzione d'ordine deve essere intesa dunque come storica e strutturalmente limitata, nonostante le pretese "totalizzanti" che accampa. E questo, per quanto paradossale possa sembrare, vale anche per la globalizzazione. La globalizzazione, difatti, non può essere intesa come l'auto-manifestazione del tutto; l'esplicitazione di una totalità capace di racchiudere in sé (anche se solo potenzialmente o prospetticamente) tutti gli ordini particolari. Essa deve essere interpretata, piuttosto, come la pretesa derivante da un ordine determinato, la cui configurazione resta tutta ancora contingente, epperò nella guisa peculiare del suo tentativo più esorbitante e titanico di auto-superamento e auto-proiezione universali.

Da una lettura di questo tipo si deve desumere un'ulteriore conseguenza: contingenza e inevitabile situatività di ogni istituzione d'ordine impongono altresì che quest'ultimo operi in modo costitutivamente selettivo. E questo significa: nel racchiudere e includere qualcosa, ogni processo di ordinamento deve contemporaneamente escludere qualcos'altro, che, quindi, può sempre sfidare e minacciare la stabilità dell'ordine o la sua volontà d'espansione assolutizzante (o la volontà di superare ogni tipo di "delimitazione")⁹.

Alla luce di questo, ciò che, di volta in volta, è inevitabilmente escluso nel processo di ordinamento può essere visto come un elemento estraneo, che impedisce strutturalmente all'ordine di chiudersi definitivamente, mantenendolo, così, in un movimento permanente (di carattere storico e non conciliabile attraverso un intervento dialettico)¹⁰.

In ultima analisi, dunque, lo smascheramento della sua provenienza contestuale (e non universale), esibisce il limite strutturale in seno a ogni progetto teso a realizzare una pretesa di totalità. Ed è bene ribadirlo: essendo ogni processo di ordinamento costitutivamente selettivo e legato a un'alterità limitante, neppure il progetto di globalizzazione rappresenta un'eccezione al riguardo: anch'esso, infatti, è

⁷ H. Lindahl, *Fault Lines of Globalization. Legal Order and the Politics of A-Legality*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 266.

⁸ Cfr. B. Waldenfels, *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, p. 336 e ssg.

⁹ Il tratto di limitatezza e assieme ubicatetza degli ordinamenti politico-giuridici costituisce uno dei punti chiave attorno a cui Lindahl fa ruotare la sua critica a tutte le visioni globalizzanti. Su questo, si veda, in particolar modo, H. Lindahl, *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion*, cit. Sul punto mi permetto di rinviare ai miei contributi di approfondimento: F. G. Menga, *Contextualizing Hans Lindahl's Legal-Philosophical Oeuvre*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», 2019, vol. 21, fasc. 3, pp. 363-369; F. G. Menga, *Sulla teoria dell'ordinamento giuridico di Hans Lindahl*, Introduzione all'edizione italiana di H. Lindahl, *A-legalità, Autorità, Riconoscimento. Riconfigurazioni giuridiche nell'epoca della globalizzazione*, Giappichelli, Torino 2020, pp. 5-26.

¹⁰ Cfr. F. G. Menga, *Political Conflicts and the Transformation of Legal Orders. Phenomenological Insights on Democratic Contingency and Transgression*, in «The Italian Law Journal», 2019, vol. 5, fasc. 2, pp. 549-564.

necessariamente riferito a un'alterità insuperabile, che rompe la sua volontà di assolutezza e unitarietà.

2. Il paradigma dell'interculturalità

Queste riflessioni introduttive ci impongono, dunque, un indugio teorico peculiare, se le caliamo lungo la traiettoria della ricerca di un'adeguata comprensione della contingenza radicale che ogni ordine esperisce nell'incontro con l'alterità. In effetti, visto che il modello della multiculturalità cade vittima di una forma di seduzione totalizzante, la domanda che si pone è quella di trovare un paradigma alternativo e davvero in grado di essere all'altezza di un genuino afferramento del fenomeno dell'incontro con l'altro.

L'*inter-culturalità* è, a mio avviso, il modello alternativo da dover approfondire se si vuole cogliere il confronto effettivo e concreto con ordini estranei o con compagini altre di vita. Un confronto interculturale implica, in effetti, un incontro che si svolge sempre qui e ora a partire dalla prospettiva determinata dell'ordine di volta in volta investito; giammai la posizione sicura e neutrale offerta da una presunta terza parte mediatrice¹¹.

Nello specifico, ciò che accade nella situazione dell'interculturalità è che l'ordine coinvolto nell'incontro, lungi dall'essere investito da ciò che può essere semplicemente definito come un *altro* estrinseco o un *estraneo* da superare, scoprire, invece, attraverso questo confronto, un'estraneità che si ubica al cuore stesso della propria ipseità. Il confronto con l'estraneo ricorda, così, a ogni ordine la sua stessa provenienza costitutiva di carattere contingente. Gli rammenta, cioè, il fatto concreto che esso si rivela incapace di operare traduzioni conclusive da un *fuori* a un *dentro*; e ciò non tanto a causa della mancanza di un modello di comparazione di carattere terzo e neutrale, quanto piuttosto perché è esso stesso il risultato inevitabile e incompiuto della propria traduzione *interna*. Si tratta, in effetti, di una traduzione che esso è andata producendo, sin dall'inizio, a partire dall'assenza di un modello originale di fondazione. In questo senso, la fondazione, secondo quanto ci ha ricordato sopra Castoriadis, quale elemento inappropriabile e improprio all'interno della costituzione stessa dell'ordine, ne esibisce la caratterizzazione primordiale d'estraneità all'interno, imponendone altresì un processo di auto-traduzione senza fine.

La connessione di traduzione ed estraneità, che il paradigma dell'interculturalità rivela, può quindi essere considerata come un paradigma fecondo attraverso il quale la costituzione di ogni ordine può essere compresa nei suoi caratteri fondamentali di storicità, contingenza e relazione originaria con l'alterità. Nelle pagine che seguono,

¹¹ Cfr. C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, cit., pp. 25-38.

cercherò di enucleare meglio questa connessione, sviluppandone i lineamenti strutturali.

3. Traduzione come risposta all'estraneo

La dinamica della traduzione, che ho scelto qui come nozione d'orientamento per questa indagine, può essere generalmente delineata in questo modo: da un lato, c'è la mia lingua, ovvero la cultura che reputo a me familiare e *propria*; dall'altro, c'è, contrapposta alla mia, la lingua o cultura *estranea*¹². L'opera di traduzione significa rendere comprensibile nei miei propri codici ciò che altrimenti non mi sarebbe accessibile e mi permarrebbe, dunque, non-familiare. Tradurre la cultura estranea implica, in tale prospettiva, ri(con)durla a ciò che sono in grado di comprendere a partire da quella a me propria. Non a caso, in casi del genere, parliamo del fenomeno dell'"ap-propria-azione".

Senonché, questa operazione di traduzione, che riduce l'estraneo a ciò che mi è familiare, dà luogo a un problema cruciale: nel tradurre non mi è sfuggito (di *tradurre*) l'elemento più peculiare di ciò che traduco? Ovvero: non mi è sfuggito l'essere estraneo di ciò che è estraneo, la non-familiarità di ciò che mi risulta non familiare? Questo elemento non è secondario se teniamo conto del fatto che, forse, le ragioni dell'estraneo traggono la loro forza, il loro significato e la loro giustificazione proprio da quello stesso luogo che ci appare non-familiare/estraneo, e che noi riduciamo o perdiamo nel processo di traduzione. Un esempio della peculiarità relativa all'estraneità dell'estraneo può essere dato nel momento in cui analizziamo il processo di traduzione delle espressioni idiomatiche dello straniero, le quali detengono il loro senso pieno solo nella lingua stessa dello straniero. Detto in modo ancora più specifico, queste espressioni acquisiscono il loro significato vero e proprio esattamente da quello stesso luogo che ci appare estraneo¹³. Non appena, operando una traduzione, rimuoviamo la loro stranezza (estraneità), rischiamo di rimuoverle come tali.

Lasciando da parte questo esempio specifico, sorge qui la domanda cruciale: come tradurre le culture evitando la loro riduzione? In questo, in fondo, si articola la posta in gioco fondamentale del riuscire a relazionarsi all'estraneità dell'estraneo senza «dissolverlo»¹⁴, ovvero «senza derubarlo della sua estraneità»¹⁵.

¹² Si noti che il carattere costitutivo dell'opposizione tra il proprio-familiare, da un lato, ed estraneo-straniero, dall'altro, si applica non solo al dominio dell'incontro tra ordini linguistici e culturali, ma anche all'ambito degli ordinamenti politico-giuridici in senso stretto. Su questo si veda ancora H. Lindahl, *Fault Lines of Globalization*, cit.

¹³ Si veda, a questo proposito, F. Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, Paris 2008, cap. 9, § 2.

¹⁴ J.-L. Nancy, *L'intrus*, Galilée, Paris 2000, p. 12.

Certo è che, per capire (l'estraneo), (lo) dobbiamo tradurre! Tuttavia, questo non ci impedisce di guardare alla traduzione in modo diverso, cioè come una *risposta* all'estraneo e non come un suo superamento¹⁶. Detto altrimenti, la traduzione non rappresenta una dissoluzione finale di ciò che è estraneo, dove l'elemento d'estraneità è da considerarsi come qualcosa di transitorio e che può o deve essere eliminato. Al contrario, la traduzione può essere affrontata come un processo che non può mai raggiungere – non può mai appropriarsi completamente de – l'estraneo. Jean-Luc Nancy trasmette perfettamente l'elemento di disturbo rappresentato dall'estraneo, allorché scrive: «la sua venuta non cessa mai: continua a venire, e non smette mai di essere in qualche modo un'intrusione»¹⁷.

Alla luce di ciò, l'elemento estraneo richiede un «lavoro permanente di traduzione»¹⁸, uno sforzo che prende coscienza della sua incompiutezza ontologica. Invece di rivendicare la sua fedeltà all'originale, e di considerare il confronto con l'estraneo come uno stato temporaneo – al termine del quale si intende ottenere l'accesso all'origine –, l'operare della traduzione accetta l'origin(al)e come estraneo, rendendosi così conto dell'impossibilità di acquisirne un accesso immediato¹⁹. L'estraneità, con ciò, non connota più lo stato intermedio che, una volta superato attraverso la traduzione, permette di chiudere il cerchio, di stabilire una piena appropriazione del senso. È, piuttosto, ciò che mantiene aperto il cerchio e, quindi, richiede un costante processo di traduzione come dinamica di risposta.

In questo senso, il fenomenologo tedesco Bernhard Waldenfels scrive: «La richiesta dell'estraneo non ha un senso e non segue alcuna regola, ma provoca il senso, sconvolgendo i riferimenti di senso e violando i sistemi di regole vigenti»²⁰.

L'unico modo di relazionarsi con l'estraneo, tale da evitarne la riduzione, è pertanto la risposta stessa imposta dall'appello da esso scaturente. Questo è il vero evento della *responsività*, di cui ci parla Waldenfels:

L'estraneo diventa ciò che è in nessun altro luogo se non l'evento di risposta; ciò significa che esso non permette mai di essere completamente e univocamente definito. *Ciò a cui* rispondiamo supera sempre *ciò che* diamo nella risposta. L'estraneo non permette che a esso si risponda come si fa con una domanda

¹⁵ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, p. 50.

¹⁶ Cfr. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, Den Haag 1961; B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994.

¹⁷ J.-L. Nancy, *L'intrus*, cit., pp. 11-12.

¹⁸R. Iveković, *De la traduction permanente (Nous sommes en traduction) / On permanent Translation (We are in translation)*, in «Transeuropéennes», 2002, vol. 22, pp. 121-143.

¹⁹ Cfr. J.-L. Nancy, *Le partage des voix*, Galilée, Paris 1982.

²⁰ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, cit., p. 52.

determinata e non consente di essere risolto come nel caso di un problema definito²¹.

Ne consegue, dunque, che avere a che fare con l'estraneo implica non intenderlo come un qualcosa che ci sta semplicemente là di fronte, bensì prendere le mosse proprio da «ciò a cui rispondiamo e inevitabilmente dobbiamo rispondere»; vale a dire, dalla sua «richiesta, sfida, stimolo, chiamata, appello (*Anspruch*) [...] Ogni nostro rivolgere lo sguardo (*Hinsehen*) e prestare ascolto (*Hinhören*) sarebbe un "rispondere guardando e ascoltando"; ogni nostro parlare e agire sarebbe una sorta di comportamento "responsivo"»²².

Interpretata come un processo di risposta, la traduzione può essere, quindi, descritta, in modo assai più adeguato, come una scena di chiusura dell'ordine che però lascia spazio all'aperto; una volontà di appropriazione, che intraprende l'inevitabile via dell'espropriazione; una volontà di potenza che viene sottoposta alla prova della fragilità. Insomma, può essere intesa come una politica del confine, che lo abita continuamente senza mai superarlo dialetticamente o dissolverlo poderosamente.

Ma questo statuto della traduzione non riguarda, tuttavia, la sola sfera dell'estraneo fuori dal proprio. Esso implica, piuttosto, una forma d'estraneità che coinvolge anche la nostra identità più intima. Un'estraneità del genere si manifesta, in effetti, come l'impossibilità di avere accesso immediato al proprio sé originario. In altre parole, ciò che penso mi sia più familiare e comune, ciò che chiamo la *mia cultura* e il *mio io* – e a cui mi identifico e penso di avere accesso diretto –, non si rivela affatto tale. È, piuttosto, il prodotto stesso di una traduzione primordiale e costante: una familiarizzazione – un'appropriazione – di qualcosa che è originariamente estraneo e che, quindi, mi ha già sempre espropriato del possesso di me stesso. Scoprire questa originaria estraneità significa prendere coscienza del fatto che una proprietà trasparente e inconcussa è solo il fantasma del desiderio di possedermi totalmente, giammai il terreno effettivo sul quale mi muovo²³.

Questo senso d'estraneità interno al proprio è quello che si legge, per esempio, già nel "dionisiaco" di Nietzsche²⁴, ma anche nello *Unheimliche* di Freud²⁵; e ancora: nella descrizione di Merleau-Ponty dell'esperienza del ritardo nel presente vivente²⁶, nella

²¹ Ibidem (corsivi aggiunti). Cfr. anche Id., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, cap. 3.

²² Id., *Topographie des Fremden*, cit., p.109; cfr. Id., *Antwortregister*, cit., p. 269.

²³ Per una lettura di questa tematica, che connette impostazione psicoanalitica e fenomenologica, si veda: B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002, cap. 7; Id., *Erfahrung, die zur Sprache drängt – Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Suhrkamp, Berlin 2019.

²⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in Id., *Sämtliche Werke*, KSA, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 1, De Gruyter, München 1999.

²⁵ Cfr. S. Freud, *Das Unheimliche*, in Id., *Aufsätze zur Literatur*, Fisher, Frankfurt a. M. 1963.

²⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

posteriorité de l'antérieur di Lévinas²⁷, nel supplemento d'origine di Derrida²⁸ e in tutta l'opera di Waldenfels²⁹.

Quest'ultimo autore, in particolare, mostra chiaramente come in ogni esperienza cruciale, in cui mi identifico con me stesso e mi definisco pienamente come me stesso, l'estraneità si sia già sempre incuneata alla stregua di un vero e proprio un «pungolo»³⁰ (*Stachel*). Vale la pena, al riguardo, di riportare la sua descrizione precisa e pregnante:

La mia esperienza del tempo risale all'esperienza originale della mia nascita, a un passato primordiale, un «passato che non è stato mai presente» (Merleau-Ponty) e che non sarà mai il mio presente, giacché arrivo sempre troppo tardi per poterlo cogliere in flagrante [...] Anche il nome che porto, e che sento chiamare, l'ho ricevuto da altri [...]; mi è stato parlato prima ancora di parlare con gli altri. [...] Lo spavento di fronte alla propria immagine, quella che viene dallo specchio o da una foto e che, in casi estremi, può portare a tentativi di suicidio, sarebbe inconcepibile se "io" fossi semplicemente "io" o se potessi tornare pienamente in me stesso. Mi ritrovo sempre sotto lo sguardo degli altri³¹.

L'originarietà e irriducibilità dell'estraneo, descritta secondo tali lineamenti, ci spinge così a interpretare in modo ancora più enfatico la traduzione secondo quanto espresso in precedenza. La traduzione, cioè, non è semplice e mera appropriazione dell'estraneo, ma esperienza primordiale di confronto con esso, tanto fuori quanto dentro il soggetto³². Essa non può essere mai chiusa o compiuta, dal momento che si rivela esattamente la reazione responsiva al suo appello inesauribile.

²⁷ Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Den Haag 1974.

²⁸ Mi riferisco qui, in particolar modo, a J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967.

²⁹ Per una disamina dei principali temi che solcano la filosofia di Waldenfels, mi permetto di rinviare ai miei contributi: F. G. Menga, *La «passione» della risposta. Sulla fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels*, in «aut aut», 2003, vol. 316-317, pp. 209-237; Id., *The Experience of the Alien and the Philosophy of Response*, prefazione al numero monografico *The Paths of the Alien. On the Philosophy of Bernhard Waldenfels*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XIII, 2011, vol. 3, pp. 7-15; Id., *Bernhard Waldenfels – Phänomenologie des Fremden und unhintergehbare Kontingenz von Weltordnungen*, in T. Keiling (hrsg.), *Phänomenologische Metaphysik. Konturen eines Problems seit Husserl*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020, pp. 317-330.

³⁰ B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990.

³¹ Id., *Topographie des Fremden*, cit., pp. 30-31.

³² Cfr. J. Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris 1988.

4. Forme di misconoscimento dell'estraneo

Una tale logica della traduzione operante nella sfera del sé non può che avere il suo risvolto anche nel campo dell'interculturalità. In effetti, se si parte dal presupposto che resta interdetta una piena esperienza di *proprietà* all'origine – se quello che definiamo proprietà, in fondo, risulta sempre contaminato dal lavoro di traduzione con un'estraneità –, ciò che viene meno è la presunzione di procedere da un fondamento a partire dalla cui posizione si possa avanzare la pretesa di eseguire una traduzione che riguardi soltanto la cultura dell'altro.

È esattamente questo tipo di certezza indiscussa, che ascrive una chiara priorità al proprio, l'atteggiamento che ha guidato tradizionalmente – ma guida ancora a tutt'oggi – quelle operazioni filosofiche di confronto intersoggettivo che, seppure da un lato prevedono un'indubbia partecipazione o intervento dell'estraneo, dall'altro ritornano troppo facilmente (e, a volte, rapidamente) al proprio. Nulla, difatti, può davvero mettere in discussione e sconvolgere il proprio se, fin dall'inizio, a quest'ultimo viene riconosciuto e garantito un predominio gerarchico o un carattere di maggiore originarietà.

Lungo questa linea di pensiero incontriamo la dialettica di Hegel, in cui l'estraneità appare solo nei termini di *Entfremdung* (alienazione), cioè come forma transitoria lungo un processo in cui la coscienza tende a «superare l'essere estraneo» e a «scoprire» il mondo e il presente «come proprietà»³³. Qualcosa di simile avviene anche con l'ermeneutica di Gadamer, il cui compito, nonostante le sue pretese più mitigate rispetto al progetto hegeliano, rimane comunque quello di un superamento dell'estraneo³⁴, cioè di un recupero della comprensione quale condizione più originaria, in cui la proprietà del senso è da presupporre a ogni interruzione prodotta da un'incomprensione estranea³⁵. La stessa dinamica è all'opera anche nel discorso comunicativo di Habermas, che, partendo dal presupposto di un *logos* comune e di una ragione comunicativa, non consente l'intervento di un estraneo radicale, ma solo la partecipazione di un estraneo relativo³⁶ – un estraneo che può, quindi, essere fatto sempre confluire in una strategia d'inclusione riuscita³⁷. In questo senso, la logica comunicativa di Habermas, fondandosi sulla premessa di una reciprocità simmetrica

³³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, p. 586.

³⁴ Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1965, pp. 217, 345, 445.

³⁵ Cfr. Id., pp. 167, 368.

³⁶ Su un tale esito interpretativo cfr. B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, pp. 94-119.

³⁷ Cfr. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996.

dei partecipanti, lungi dal darsi come «interregno del dialogo»³⁸ tra il proprio e l'estraneo, funziona invece come un monologo dialogicamente inscenato³⁹.

Con ciò, tuttavia, non si intende, in alcun modo, negare l'esistenza di ciò che viene chiamato "il proprio" e, nello specifico, la "propria cultura". Quanto si vuole sostenere, invece, è soltanto che l'accesso alla propria cultura implica sempre – nelle sue radici più profonde e non solo derivativamente – un rapporto con l'estraneità. Questo non è difficile da dimostrare se siamo d'accordo sul fatto che non esiste alcuna cultura propria che possa rivendicare uno sviluppo isolato, cioè senza relazionarsi con le altre culture⁴⁰.

Naturalmente, assistiamo sempre più spesso a esempi di comunità e società che affermano con veemenza estrema un'origine pura ed esclusivamente propria. Solo che quanto risulta piuttosto sospetto in ognuna di queste affermazioni è la loro pressoché costante connessione a discorsi d'ostilità verso l'estraneo, quando non, addirittura, a vere e proprie esternazioni xenofobe. Di qui, la domanda: perché mai l'affermazione privilegiata di una cultura, che si vuole soltanto propria e legittimata dalla presunta esibizione di un'origine incontaminata ed esclusiva, tende a scivolare sempre nell'odio verso lo straniero? Non sarà forse perché è esattamente questo *xénon* ad albergare nel nucleo più intimo della sfera di proprietà, talché, ostacolandone la vagheggiata affermazione di purezza, innesca inevitabilmente dinamiche che impongono la sua rimozione o «annienta[mento]»⁴¹?

Judith Butler definisce una tale logica d'eliminazione dell'alterità intima al proprio, che ne impedisce il desiderio di chiusura totalizzante, nei termini di una vera e propria «economia paranoica»⁴². Rada Ivekovič, da parte sua, preferisce ricorrere, invece, alla semantica di un «autismo comunitario»⁴³ per elucidare siffatta dinamica. Nello specifico, così si esprime questa autrice:

La formazione di nuove identità è prodotta e accompagnata da nuove narrazioni che permettono l'auto-rappresentazione comunitaria, la rifondazione e l'omogeneizzazione. L'origine (a partire dall'altro) deve quindi essere dissimulata. [...] Avviene così che un soggetto violento (politico) prende forma. Si dà un'identità chiusa e autistica, che rifiuta ogni scambio e differenza, [...] un'identità oggettiva che esige il sacrificio. Il sacrificio dell'altro⁴⁴.

³⁸ Cfr. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1971.

³⁹ Cfr. Id., *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., pp. 226-233.

⁴⁰ Cfr. Id., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, cit., cap. 6.

⁴¹ J. Butler, *Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism*, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London-New York 2000, p. 22.

⁴² Ibidem.

⁴³ R. Ivekovič, *L'autisme communautaire*, in «Transeuropéennes», 9, 1996-97, p. 68.

⁴⁴ Id., pp. 68-69.

È questo il punto in cui ogni ordine comunitario pretende di aver raggiunto la sua totale autoreferenzialità e, quindi, lo stato di affrancamento da qualsivoglia traduzione. Tuttavia, se l'estraneità – come si è detto sopra – rappresenta un carattere costitutivo e non ancillare, questa situazione di presunta autoreferenzialità totale dell'ordine non può davvero raggiungere lo stato di una liberazione dall'estraneo. Anzi, proprio in questi casi estremi d'autismo comunitario – vuoi vagheggiato, vuoi pianificato – si verifica un particolare tipo d'«astuzia dell'estraneità»⁴⁵; un'astuzia che affiora nel semplice – ma assai significativo – fatto che «chi costruisce muri, li costruisce non solo contro gli altri, ma anche contro sé stesso»⁴⁶.

Neppure un ordine presuntivamente globalizzato rappresenterebbe un'eccezione rispetto a questo stato di cose. Anch'esso, in effetti, nonostante la sua volontà di abbracciare tutte le culture e trasgredire tutti i confini, nel suo progetto di costruzione di un mondo universalmente unitario (in cui tutto e tutti appaiono familiari e propri), non può evitare le sue peculiari forme di confini o barriere. Permarrà sempre e comunque un discorso di globalizzazione delimitato e, di conseguenza, in qualche misura, egemonico.

Per quanto, dunque, le si voglia dissimulare – magari dietro la promessa di un processo d'universalizzazione in via di perfezionamento –, le *cinte murarie* di una globalizzazione, che separa un *dentro* da un *fuori*, continueranno comunque a esistere⁴⁷. E continueranno a rendersi manifeste in tutte quelle forme di vita residuali che, volta per volta, verranno necessariamente sacrificate al suo impeto includente, foss'anche si tratti del processo di globalizzazione equipaggiato delle migliori intenzioni, come quello di cui è intessuto, ad esempio, il discorso universalizzante dei diritti umani. Quandanche si abbracciasse, infatti, una visione universalizzante dei diritti umani, sì da realizzare finalmente e compiutamente la pretesa del celebre detto di Terenzio, secondo cui l'umano non conosce più nulla d'estraneo (*homo sum, humani nihil a me alienum puto*)⁴⁸, il rischio, in cui si incorrerebbe, è quello – come ci rammenta Hans Lindahl – di dover necessariamente «sostenere la sua tesi contraria»⁴⁹ non appena si verifica l'eventuale incontro con l'estraneo (evento, questo, inevitabile, dacché l'estraneità rappresenta una dimensione costitutiva dell'esperienza). Tesi contraria che, fatalmente, recita: «ciò che è estraneo è inumano»⁵⁰. Oppure, pur scongiurando il pericolo di produrre nuove forme d'umanità, che fluttuano al di fuori della fortezza di un esperanto finalmente realizzato dei diritti

⁴⁵ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 243.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Questa tesi di fondo è espressa da Hans Lindahl nella sua indagine fenomenologico-giuridica ultima, in cui, non a caso, a tema è proprio la questione di un *Inside and Outside Global Law*, in «*Sidney Law Review*», 2019, vol. 41, fasc. 1, pp. 1-34.

⁴⁸ Questa risulta essere, ad esempio, la prospettiva di Jeremy Waldron (cfr. J. Waldron, *What Is Cosmopolitan?*, in «*Journal of Political Philosophy*», 2000, vol. 8, in part. p. 243).

⁴⁹ H. Lindahl, *Fault Lines of Globalization*, cit., p. 247.

⁵⁰ Ibidem.

umani, si finirebbe, quantomeno, per dover contemplare la possibilità secondo cui – per dirla con Waldenfels – «a colui il quale nulla di umano risultasse più estraneo, a costui diverrebbe estraneo l'umano stesso»⁵¹.

5. Parlare «a partire dall'estraneo»: per una politica responsiva

Questa digressione, che ci ha consentito una più compiuta descrizione dei lineamenti fondamentali dell'estraneità e le forme del suo misconoscimento, rilancia più che mai la necessità dell'approfondimento di un accesso discorsivo genuino a tale fenomeno. Come parlare, insomma, dell'estraneo in modo autentico e rispettoso?

Come già accennato, la soluzione che Waldenfels prospetta è quella di un linguaggio responsivo. Tale linguaggio, secondo Waldenfels, permette di superare l'ostacolo rappresentato dall'alternativa fra un discorso che destituisce l'estraneo prima ancora di dargli voce e un mutismo ossequioso che, per troppo rispetto, neppure lo fa entrare in scena.

Rispondere, per Waldenfels, implica, in ultima analisi, un passaggio cruciale: quello che da un parlare *dell'estraneo* si volge a «un parlare *dall'estraneo*»⁵². In effetti, ciò che si consuma nel «registro della risposta»⁵³ è sempre un prendere le mosse dalla richiesta, appello, provocazione o ingiunzione con cui l'estraneo di volta in volta si annuncia, costringendoci a reagire.

Se si approfondiscono i lineamenti che attraversano la risposta quale *logos* in grado di portare genuinamente ad espressione l'estraneo, ci si imbatte immediatamente nel carattere contemporaneamente *originario e ritardato* dell'atto responsivo. L'originarietà della risposta fa capo al fatto che l'estraneo, nel suo manifestarsi solo attraverso la sua sottrazione, non ha altro spazio di apparizione se non la risposta stessa che esso sollecita. L'estraneo cioè non appare se non come il “ciò a cui” il rispondere si rivolge. Il ritardo della risposta, invece, fa riferimento al fatto che questa «non prende le mosse da se stessa, ma piuttosto da altrove»⁵⁴, ossia dalla previa provocazione dell'estraneo. Perciò, la risposta, lungi dal costituirsi come luogo di dominio sull'estraneo, si rivela, al contrario, essere luogo che ne vive costantemente il *pathos*. Detto altrimenti, la risposta, nel suo ritardo, mostra i tratti di quell'imprescindibile passività che connota l'originaria irruzione dell'evento estraneo inanticipabile da parte di una qualsivoglia strategia di pensiero da parte del proprio e, nella sua originarietà, garantisce nondimeno l'accesso alla richiesta dell'estraneo, altrimenti inacquisibile. Il che, naturalmente, non vuol dire che la risposta anticipi e

⁵¹ B. Waldenfels, *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Göttingen, Wallstein Verlag 2001, p. 8.

⁵² Id., *Sozialität und Alterität*, cit., p. 22.

⁵³ Cfr. Id., *Antwortregister*, cit.

⁵⁴ Id., *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 188.

così neutralizzi l'estraneo che la provoca. Al contrario, significa che la risposta, benché unico luogo in cui l'evento estraneo può rivelarsi, parte già sempre in ritardo, per cui non può che affidarsi a un accesso inevitabilmente indiretto all'estraneo. Insomma, in termini che possono forse suonare paradossali, si può affermare che l'estraneità originaria è tale proprio perché non si lascia mai anticipare in alcun accesso diretto, ma si manifesta sempre e soltanto nel ritardo della risposta, cioè nel fatto che l'estraneo, col suo appello, provoca la risposta nella quale solamente compare⁵⁵.

Inoltre, la risposta ha il carattere della *limitatezza*. Infatti, ogni risposta, giungendo già sempre troppo tardi rispetto alla provocazione che la mette in moto, non può mai esaurire l'estraneo a cui risponde e, perciò, meno ancora può sottrarsi alla costante apertura a successive provocazioni e a ulteriori risposte⁵⁶. Dunque, laddove c'è estraneo, c'è richiesta di risposta e laddove c'è risposta provocata dall'estraneo, questa risposta non può esaurire ciò che l'ha provocata proprio per il fatto che essa è messa in moto solo attraverso tale sollecitazione. In tal modo, il confronto con l'estraneo non assurge mai a risposte definitive, bensì resta sempre una pratica che permane sul confine; su un confine aperto a ulteriori spazi di risposta. E ciò accade ogniqualvolta nuove ingiunzioni dell'estraneo provocano nuovi confronti e rinegoziazioni stesse dei limiti.

Il carattere d'*inevitabilità* della risposta si riferisce, invece, alla situazione per cui la risposta non può anticipare ciò che la provoca, cioè l'estraneo; e, non potendolo evitare, è già sempre costretta a rispondere nel momento in cui viene innescata⁵⁷. Anche un rifiuto di risposta risulta essere un modo di rispondere all'estraneo⁵⁸. Quest'ultima annotazione non è affatto marginale, se cominciamo a pensare ai possibili risvolti all'interno dei contesti socio-politici, in cui il silenzio di fronte all'appello dell'estraneo, o anche il passare sotto silenzio l'appello stesso, risulta essere una vera e propria strategia (più o meno consapevolmente) perseguita e carica di effetti⁵⁹.

Vi è poi il carattere dell'*asimmetria* della risposta. Un tale tratto consiste nel fatto che la relazione fra proprio ed estraneo non può essere mai genuinamente colta a partire dallo sguardo di sorvolo di un terzo. Non c'è alcun punto di vista neutrale, tale da essere davvero transculturale o universale e a partire da cui si possa disporre di proprio ed estraneo prima dell'evento di risposta, rendendoli così confrontabili, misurabili o interscambiabili. Piuttosto, la relazione fra proprio ed estraneo si dà esclusivamente nella risposta stessa, cioè soltanto nel rispondere del proprio, il quale

⁵⁵ Cfr. Id., p. 59.

⁵⁶ Cfr. Id., *Topographie des Fremden*, cit., p. 52.

⁵⁷ Cfr. Id., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, cit., p. 63.

⁵⁸ Cfr. Id., *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, p. 50.

⁵⁹ Cfr. J. Butler, *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, Verso, London-New York 2004, pp. 19-49.

si mette in moto in ritardo a partire dalla richiesta dell'estraneo. Si capisce bene, allora, cosa davvero implichi asimmetria: esattamente che il proprio, non avendo a disposizione nessun luogo d'antiorità rispetto alla provocazione dell'estraneo, non vi si può mai mettere alla stessa altezza e, con ciò, rendersi a quest'ultimo reciproco⁶⁰. La portata dell'asimmetria mostra la sua piena rilevanza proprio se contestualizzata sul piano del discorso interculturale, in cui si verifica pressoché sempre il tentativo di eliminarla, e ciò mediante la ben nota strategia di spacciare per luogo terzo e neutrale del dialogo quel luogo che, invece, a ben guardare, non si identifica che con il luogo in cui il proprio (e non l'estraneo) è di casa. Il risultato di questa strategia è che l'appello dell'estraneo, più che accolto, viene già sempre eliminato, in quanto costretto a rientrare fin dall'inizio in uno spazio di risposta preconstituito, standardizzato, confezionato a misura della cultura del proprio. L'accoglimento del genuino carattere asimmetrico della risposta ci avverte, invece, del fatto che tale luogo terzo e neutrale – nel quale il proprio e l'estraneo verrebbero resi simmetrici e reciproci – non esiste affatto, bensì è già sempre inscenato dal proprio⁶¹.

Ma, a questo punto, si pone la domanda: come evitare questo primato del proprio, se ogni risposta procede comunque da esso, sia che lo si consideri come luogo presuntuosamente neutrale sia che lo si pensi, viceversa, a partire dall'accoglimento della condizione d'asimmetria? A ben guardare, per questo dilemma non esiste soluzione definitiva. L'unica via d'uscita consiste in una pratica storica e contingente dell'asimmetria, come quella indagata attraverso il paradigma della traduzione della presente analisi, e che procede proprio dalla consapevolezza che la seduzione a scambiare il luogo proprio per luogo assoluto e neutrale resta sempre latente. Questa consapevolezza, però, non è una magra consolazione. Tutt'altro: essa è l'unica che consente di mantenere fluido o poroso lo spazio del dialogo interculturale e di tenere alta l'attenzione rispetto a necessari ripensamenti circa i contesti di accoglienza degli appelli dell'estraneo. Detto altrimenti e con estrema semplicità, c'è una bella differenza fra un atteggiamento responsivo da parte del proprio che propina all'estraneo di turno, quasi automaticamente e autisticamente, un modulo di risposta standardizzato (e pretenziosamente universale), e un atteggiamento di risposta del proprio che, invece, partendo dall'irrecuperabile precedenza della richiesta o dell'ingiunzione estranea, si confronta di volta in volta con ciò che l'estraneo chiede, tenendone sempre aperta la possibilità relazionale⁶².

L'ultima caratteristica della risposta è il carattere *creativo*. Esso fa segno alla situazione per cui la risposta, essendo messa in moto a sorpresa – ossia dalla richiesta estranea inanticipabile e, perciò, imprevedibile –, parte già sempre da una certa preparazione e, dunque, da una seppur minima necessità d'invenzione⁶³.

⁶⁰ Cfr. B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 222 e ssg.

⁶¹ Cfr. Id., *Idiome des Denkens*, cit., p. 330 e ssg.

⁶² Cfr. Id., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, cit., p. 128.

⁶³ Cfr. Id., *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 125.

Come si può intuire, il carattere di creatività della risposta discende, anche qui, dall'impossibilità da parte di ogni ordine proprio di poter assurgere a un fondamento universale e transculturale, tale da consentirgli l'elaborazione di una pratica definitiva con l'estraneo. Se ci fosse, infatti, una simile universalità transculturale, tale da collocarci tutti sotto un comun denominatore, ci si potrebbe richiamare costantemente a essa e ogni creatività di risposta risulterebbe già sempre superflua. In altri termini, l'esistenza di una tale transculturalità coinciderebbe con il raggiungimento di una risposta ultima, oltre la quale non si potrebbe andare e che, perciò, più che risolvere il problema della relazione fra proprio ed estraneo, lo dissolverebbe, dal momento che ogni differenza verrebbe ridotta a nient'altro che a una «mera variante»⁶⁴ su un tema prefissato e onnicomprensivo.

L'impostazione responsiva di Waldenfels, invece, conduce esattamente all'esito opposto, in quanto ci avverte che, nella misura in cui ogni nostro parlare e agire comincia da un appello estraneo, allora resta esclusa sia la possibilità di impadronirsi di una «parola prima», sia la possibilità di terminare con l'acquisizione di una «parola ultima». Detto altrimenti, se «in origine era la risposta»⁶⁵, ogni discorso, lungi dall'esser padrone del suo inizio e della sua fine, non può far altro che rilevare il fatto che «noi ci troviamo sempre nel mezzo»⁶⁶. Siamo sempre cioè nel periplo delle risposte, in quello che Maurice Blanchot chiamerebbe un *entretien infini*⁶⁷.

Certamente, in modo incisivo e altamente persuasivo si presentano, oggi, i diversi tentativi di risposta ultima avanzati sia da discorsi istituzionali che mirano a un ordine globale, sia anche da progetti assolutistici di stampo neonaturalistico, i quali cercano di ricondurre, in vari modi, gli aspetti di differenza e le fonti d'estraneità dell'umano a una base d'invarianza universale di tipo neuro-fisiologico. Eppure, una tale risposta risolutiva, che pretendesse di imporsi come nuovo discorso metafisico totale, più che accomunare finalmente l'umano attorno alla sua più vera e unica essenza, a ben vedere, finirebbe per mortificarne il significato più genuino, il quale è radicato proprio nel carattere storico e culturale dei suoi vissuti.

Hannah Arendt la chiamava in modo semplice, ma nondimeno pregnante, l'irriducibile condizione umana della pluralità⁶⁸.

⁶⁴ Id., *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2012, p. 343.

⁶⁵ Id., *Antwortregister*, cit., p. 270.

⁶⁶ Id., *Idiome des Denkens*, cit., p. 171.

⁶⁷ Cfr. M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969.

⁶⁸ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, § 1.

I 'non-confini' del razzismo: la nozione di intersezionalità e la rilevanza del genere nel diritto sovranazionale

Claudia Morini¹

A Mahsa Amini, Hadis Najafi e a tutte le donne vittime dell'oppressione, in Iran e nel mondo.

1. Introduzione. Sui 'non-confini' del razzismo

Il razzismo 'strutturale' o 'istituzionalizzato' in Europa è profondamente radicato in tutti i settori della società così come in tutte le strutture e mette a repentaglio la promozione, la tutela e la realizzazione dei diritti umani di ogni persona². Purtroppo, esistono diverse forme di razzismo: quello contro i neri, l'antiziganismo, l'antisemitismo e il razzismo contro gli asiatici o forme legate alla religione o alle convinzioni personali, come l'odio antislamico. Tutte hanno in comune la stessa realtà: il valore dell'individuo è sminuito dagli stereotipi basati sul pregiudizio. Il razzismo può associarsi a una discriminazione o a un odio fondati, oltre che sulla religione e sulle convinzioni personali, anche su altri motivi, tra cui il genere, l'orientamento sessuale, l'età e la disabilità o la provenienza da un contesto migratorio. Questo 'razzismo strutturale', purtroppo, oltre ad essere un fenomeno odioso in sé, costituisce «un ostacolo al conseguimento, da parte di gruppi o individui, degli stessi diritti e opportunità che sono disponibili alla maggior parte della popolazione»³.

¹ Professoressa associata di Diritto dell'Unione europea, Università del Salento. Coordinatrice del Modulo Jean Monnet "EU-ProWomen – Protection and Promotion of Women's Rights in the European Legal Order: from Gender Equality to Active Participation in the Democratic Life of the European Union". Il presente contributo si inserisce nelle attività del suddetto modulo.

² «"Institutional racism" can be defined as the racial attitudes found in a ethnic group's traditions, beliefs, opinions, and myths that are firmly ingrained in the very fiber of the ethnic group's cultural paradigm, where such traditions, beliefs, opinions, and myths have been practiced and sustained for so long, that they are accepted as common facts, understood to be normal behavioral practices whereas, such practices in effect marginalize, and demonize the human worth of another ethnic group». Vedi

<https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Racism/WGEAPD/Session27/submissions-statements/mdshahid-systemicracism.pdf>, consultato il 30.01.2023, dove si evidenzia la differenza tra 'razzismo sistemico' e 'razzismo istituzionale'.

³ Vedi *Risoluzione del Parlamento europeo del 10 novembre 2022 sulla giustizia razziale, la non discriminazione e la lotta al razzismo nell'UE (2022/2005(INI))*, del 10 novembre 2022, lett. D: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2022-0389_IT.pdf, consultato il 30.01.2023. Nello stesso documento può pure leggersi che stando all'*Agenzia europea per i diritti fondamentali (FRA)* persistono «livelli elevati di discriminazione e razzismo nei confronti di gruppi razzializzati sulla base

Per farvi fronte, va sempre più affermandosi la consapevolezza che sia necessario adottare un c.d. *approccio intersezionale*. In estrema sintesi, si tratta di uno strumento analitico per studiare, comprendere e rispondere ai modi in cui un elemento discriminatorio che potremmo definire 'base', quale ad esempio il sesso o il genere, si interseca con altre caratteristiche e/o identità personali e ai modi in cui tali intersezioni contribuiscono a determinare esperienze di discriminazione specifiche. L'approccio intersezionale, invero, è applicabile anche a qualsiasi altra forma di discriminazione 'base'. Nel contesto di questo 'razzismo senza confini', dunque, occorre soffermarsi sulla nozione di 'intersezionalità'. Essa si riferisce ai modi in cui razza, classe sociale, sesso, etnicità, orientamento sessuale, capacità, status e altri marcatori di differenze possono intersecarsi per permeare le realtà individuali e le esperienze vissute. L'intersezionalità, pertanto, riconosce che gli individui e i gruppi sono modellati da identità multiple e intersecantisi. Queste identità spesso pervadono la visione del mondo, la prospettiva e il rapporto di un individuo verso gli altri presenti nella società.

2. Dall'intersezionalità alla discriminazione intersezionale

Stando all'*Oxford Dictionary*, si parla di intersezionalità quando «la natura interconnessa delle categorizzazioni sociali, quali "razza", classe sociale, sesso, così come vengono applicate a un determinato individuo o gruppo, considerate generatrici di sistemi interdipendenti e sovrapposti di discriminazione o svantaggio»⁴.

Originariamente, la parola intersezionalità è stata coniata nel 1989 da Kimberlé Crenshaw, una studiosa statunitense, e descrive i modi in cui i sistemi di disuguaglianza basati su genere, razza, etnia, orientamento sessuale, identità di genere, disabilità, classe e altre forme di discriminazione si intersecano per creare

del loro contesto etnico o migratorio, come le persone romaní e le persone di origine nordafricana o subsahariana, come pure nei confronti dei musulmani e degli ebrei [;e] che i movimenti razzisti, xenofobi e omo/transfobici e le ideologie estremiste, in particolare i sentimenti di estrema destra, sono in aumento e continuano a rappresentare gravi minacce per le società democratiche dell'UE e per la sicurezza dei gruppi razzializzati» (lett. F). Inoltre, si evidenzia come purtroppo, uno strumento vitale per il contrasto alle discriminazioni, ovvero la direttiva antidiscriminazione, sia bloccata in seno al Consiglio dal 2008 (lett. G).

⁴ Vedi *Intersectionality: the network of connections between social categories such as race, class and gender, especially when this may result in additional disadvantage or discrimination*,

<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/intersectionality>, consultato il 30.01.2023.

dinamiche ed effetti unici⁵. In questo testo fondamentale, l'Autrice esprime in modo molto efficace l'analogia tra la discriminazione intersezionale e l'incrocio stradale:

Considerate un'analogia con un incrocio stradale dove il traffico scorre nelle quattro direzioni. La discriminazione, come il traffico a un incrocio, può scorrere in una direzione o in un'altra. Un incidente che si verifica a un incrocio può essere causato da auto provenienti dall'una o dall'altra direzione e, talvolta, da tutte le direzioni. Parimenti, se una donna di colore subisce un pregiudizio perché si trova a un'intersezione, l'incidente potrebbe essere dovuto a discriminazione sessuale o discriminazione razziale⁶.

Alla luce di ciò, il posizionamento delle donne di colore all'intersezione tra razza e genere, rende la loro esperienza strutturalmente e qualitativamente diversa da quella delle donne bianche, ma queste esperienze tendono a non essere adeguatamente rappresentate nell'ambito dei dibattiti di femminismo o di antirazzismo.

Nel contesto delle discriminazioni intersezionali, le forme di disuguaglianza si stratificano e si rafforzano a vicenda e devono quindi essere analizzate e affrontate simultaneamente per impedire a una di rafforzarne un'altra.

La definizione utilizzata ci permette di riflettere su molteplici forme di discriminazione che nascono non solo e non tanto dalla presenza di una differenza, ma che negano il concetto stesso di differenze, come se ciascuno possa sentirsi libero di essere ciò che è esclusivamente azzerando le proprie naturali peculiarità. In senso ampio, dunque, questo concetto esprime tutti i casi in cui un individuo viene discriminato sulla base di due o più fattori, quali ad esempio l'etnia e l'orientamento sessuale, oppure il genere e la disabilità, ecc. Purtroppo, le combinazioni possibili sono molteplici.

Recentemente la nozione di intersezionalità ha iniziato ad essere esplorata sia a livello accademico che politico. In quegli ambiti

[i]ntersectional perspectives on interconnections between social divisions, and the complex social phenomena to which they refer, go under many different

⁵ Vedi K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in «University of Chicago Legal Forum», vol. 1989, iss. 1, p. 139 e sgg. Il concetto di intersezionalità, invero, è profondamente radicato nella storia femminista e antirazzista; è stato, infatti e almeno implicitamente, al centro del discorso del femminismo nero e del movimento antischiavista del diciannovesimo secolo ed è probabile fosse già presente anche molto prima.

⁶ Traduzione nostra. Il testo originale è, invece, il seguente: «Consider an analogy to traffic in an intersection, coming and going in all four directions. Discrimination, like traffic through an intersection, may flow in one direction, and it may flow in another. If an accident happens in an intersection, it can be caused by cars traveling from any number of directions and, sometimes, from all of them. Similarly, if a Black woman is harmed because she is in the intersection, her injury could result from sex discrimination or race discrimination», p. 149.

names, including interrelations of oppressions, multiple social divisions, mutual constitution, hybridities, multiple oppressions, multiplicities⁷.

Nel discorso corrente sui diversi fattori discriminatori si parla, spesso sovrapponendole, di discriminazioni multiple e discriminazioni intersezionali. Esse, invero, non andrebbero confuse e, anzi, occorre distinguerle con attenzione perché diversi devono essere i meccanismi di risposta affinché questa sia efficace.

Le *discriminazioni multiple*, innanzitutto, sono discriminazioni che colpiscono un individuo in base a due o più fattori, ma questi operano uno alla volta o in diverse occasioni; ancora, ogni fattore discriminatorio può essere dimostrato separatamente; e, infine, ogni fattore è affrontato a livello giuridico in modo separato.

Le *discriminazioni intersezionali*, invece, si manifestano attraverso l'interconnessione di due o più fattori discriminatori, dando vita a una forma autonoma di discriminazione; sono spesso rese 'giuridicamente invisibili' in virtù dell'attuale regolamentazione normativa sul contrasto alle discriminazioni, laddove i fattori sono considerati singolarmente; richiedono un'analisi approfondita in relazione alle forme istituzionalizzate di discriminazione e alla discriminazione strutturale. La commistione tra tutti i fattori fa sì che tra loro si fondino fino a formare una sorta di 'unico fattore intersezionale'⁸.

Tra queste due categorie sussistono poi le c.d. *discriminazioni combinate*, laddove si hanno discriminazioni fondate su più fattori che si aggiungono l'uno all'altro in una stessa occasione. In queste ipotesi, però, il ruolo dei diversi fattori può ancora essere distinto e, giuridicamente, i diversi elementi vengono considerati separatamente.

3. La necessità di riflettere sul genere e la rilevanza del genere quale 'fattore' cumulativo

Dopo aver rilevato come proprio nell'ambito di diversi movimenti femministi si sia nel tempo affermata la nozione di 'intersezionalità', occorre ora riflettere su come e perché il 'genere', che in questo contributo intendiamo esclusivamente con riferimento a quello femminile, rilevi ai fini della costruzione di questa forma di discriminazione.

⁷ Vedi J. Hearn, *Intersectionality. Putting together things that are often kept apart*, reperibile al seguente link: <https://www.ingenere.it/en/articles/intersectionality-putting-together-things-are-often-kept-apart>, consultato il 30.01.2023.

⁸ L'intersezionalità è sempre più spesso oggi un elemento dello sviluppo di politiche di parità anche grazie al lavoro delle Nazioni Unite e dell'Unione europea: si pensi alle direttive per combattere le discriminazioni e alle iniziative a livello regionale, nazionale e locale, alle politiche e al *diversity management*.

Come è stato efficacemente evidenziato:

si può affermare che il concetto di genere ha da sempre a che fare con la costruzione di confini e con il loro superamento. O, diversamente formulato, che il genere è un concetto generatore di confini e norme (a livello simbolico, sociale, materiale), ma contemporaneamente include in sé le potenzialità per trasgredirli e configurare scenari plurali⁹.

Se guardiamo allo scenario globale – perché inevitabilmente quando parliamo di confini oltre a quelli ontologici di un determinato ‘fattore’ dobbiamo anche avere riguardo a quelli geografici di un fenomeno per avere piena consapevolezza degli strumenti necessari per eradicarlo – l’impatto contestuale di razzismo e discriminazione di genere, con particolare riguardo alle donne migranti, immigrate, indigene e appartenenti a minoranze o a gruppi emarginati, ha avuto conseguenze devastanti sulla possibilità per queste donne di esercitare pienamente i propri diritti umani fondamentali e il diritto all’uguaglianza, sia nella sfera pubblica che in quella privata¹⁰.

Sebbene per molte donne appartenenti a gruppi emarginati la discriminazione intersezionale rappresenti un rilevante ostacolo per la conquista dell’uguaglianza, ciò nonostante a livello internazionale tale consapevolezza ha trovato un riscontro solo di recente. Invero, storicamente nell’elaborazione e pianificazione delle politiche ufficiali nazionali e internazionali, il contrasto a razzismo e discriminazione razziale da un lato, e alla discriminazione di genere dall’altro, ha sempre seguito percorsi autonomi e non interconnessi. Il riconoscimento della nozione di discriminazione intersezionale si è avuto, ad esempio, nella IV Conferenza mondiale delle Nazioni Unite sulle donne, dalla quale è scaturita la c.d. *Piattaforma d’azione di Pechino*¹¹. Qui, invero, si è sottolineata l’esigenza di provare a comprendere la coesistenza nei confronti di un unico soggetto, di forme multiple di discriminazione, e il suo impatto sulle donne. Purtroppo, oltre a ciò, non vi è poi stato un approfondimento con riguardo ai modi complessi in cui tali forme di discriminazione definiscono, nelle società di riferimento, ‘strutturalmente’ la posizione svantaggiata in cui si trovano le donne vittime di questa tipologia di discriminazione rispetto alle altre.

⁹ B. Poggio, G. Selmi, *Sfidare i confini del genere*, in «AG About Gender. International journal of gender studies», 2012, vol.1, n. 2, p. I e sgg., in spec. p. I.

¹⁰ In alcuni contesti, purtroppo, non si tratta solo di essere private dell’esercizio di alcuni diritti, ma di essere anche vittime di crimini efferati. Si pensi agli stupri e agli abusi sessuali contro le donne di alcune minoranze in contesto di conflitti quali quello in Ruanda o in Bosnia: là gli abusi erano mirati in modo specifico contro donne che avevano una determinata identità etnica. Il fine più ampio, essendo quei conflitti motivati prevalentemente dall’odio etnico e razziale, era quello di umiliare e disumanizzare l’intero gruppo etnico di appartenenza delle donne violate.

¹¹ Vedi *Beijing Declaration and Platform for Action*, settembre 1995. Sul portale di *UN Women* esiste una pagina dedicata a tutte le conferenze mondiali sulle donne.

Alcuni anni dopo, nel 2000, il Comitato sull'eliminazione della discriminazione razziale (Comitato EDAW)¹² ha però adottato la *Raccomandazione generale XXV sulle dimensioni della discriminazione razziale legate alla differenza di genere*¹³.

In questo importante documento si afferma che alcune forme di discriminazione razziale hanno sulle donne un impatto specifico e non assimilabile ad altri, il Comitato si impegna a prendere in considerazione nell'ambito del proprio lavoro i fattori o i problemi legati alla differenza di genere che possono *intrecciarsi* con la discriminazione razziale. Il Comitato ritiene che la propria prassi in tale ambito potrà risultare più incisiva se, di concerto con gli Stati membri, verrà elaborato un approccio più sistematico e coerente per valutare e monitorare la discriminazione razziale contro le donne, nonché gli svantaggi, gli ostacoli e le difficoltà che incontrano le donne nel pieno esercizio e godimento dei propri diritti civili, politici, economici, sociali e culturali, per motivi di razza, colore della pelle, ascendenza, o origine nazionale o etnica (par. 3, corsivo nostro).

Qualsiasi siano le combinazioni che possono dare origine a forme di discriminazione intersezionale, sono spesso le donne appartenenti a gruppi emarginati a subire più di sovente le conseguenze peggiori.

Uno degli esempi più recenti e interessanti a livello sovranazionale di 'presa in carico' dell'impatto della discriminazione intersezionale sulle donne e, dunque, della rilevanza del genere, è rappresentato dalla *Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone con disabilità* del 13 dicembre 2006¹⁴. In essa, all'art. 6, rubricato 'Donne con disabilità', si statuisce invero che:

1. Gli Stati Parti riconoscono che le donne e le minori con disabilità sono soggette a *discriminazioni multiple* e, a questo riguardo, adottano misure per garantire il pieno ed uguale godimento di tutti i diritti umani e delle libertà fondamentali da parte delle donne e delle minori con disabilità. 2. Gli Stati Parti adottano ogni misura idonea ad assicurare il pieno sviluppo, progresso ed emancipazione delle donne, allo scopo di garantire loro l'esercizio ed il godimento dei diritti umani e delle libertà fondamentali enunciati nella presente Convenzione» (corsivo nostro).

Sebbene nel primo comma venga utilizzato il termine 'multiple' con riferimento alle discriminazioni di cui possono essere vittime queste donne, il testo complessivo della norma è nel senso di identificare nella 'donna con disabilità' un soggetto che in ragione dell'intrecciarsi di questi due 'fattori' possa essere vittima di forme di discriminazione 'rafforzate'.

¹² Vedi <https://www.ohchr.org/en/treaty-bodies/cedaw>, consultato il 30.01.2023.

¹³ Il testo inglese è disponibile al seguente link:

[http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/CERD+General+recom.+25.En?Opendocument](http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/CERD+General+recom.+25.En?Opendocument), consultato il 30.01.2023.

¹⁴ Vedi https://www.esteri.it/mae/resource/doc/2016/07/c_01_convenzione_onu_ita.pdf, consultato il 30.01.2023.

Altri ambiti nei quali è stata di recente riconosciuta la rilevanza del genere quale fattore di discriminazioni intersezionali sono quelli dell'accesso delle donne alle nuove tecnologie e delle violenze di cui le donne possono essere vittime proprio a causa delle nuove tecnologie. Ad esempio, nel *Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences on online violence against women and girls from a human rights perspective* del 2018, si afferma invero che

Women are both disproportionately targeted by online violence and suffer disproportionately serious consequences as a result. Their access to technology is also affected by *intersectional forms of discrimination* based on a number of other factors, such as race, ethnicity, caste, sexual orientation, gender identity and expression, abilities, age, class, income, culture, religion, and urban or rural setting. These forms of discrimination are *intersectional* in that they are not only the result of a single particular individual characteristic but the result of the interplay between them, which can result in more severe consequences. Women who have multiple identities are often targeted online on the basis of a combination of these factors, including racial discrimination and hate speech. Some groups of women, such as women human rights defenders, women in politics, including parliamentarians, journalists, young women, women belonging to ethnic minorities and indigenous women, lesbian, bisexual and transgender women, women with disabilities and women from marginalized groups are particularly targeted by ICT facilitated violence (see A/HRC/35/9)» (corsivo nostro)¹⁵.

Per voler fare un esempio concreto, basta fare riferimento alla drammatica esperienza della giornalista premio Nobel per la pace Maria Ressa che, come noto, non viene attaccata solo per essere una giornalista. Essa, infatti, viene aggredita per essere una donna; per il colore della sua pelle; per la sua cittadinanza americana; e per la sua sessualità. Maria Ressa, quindi, è oggi un caso di studio emblematico sulla piaga globale della violenza *online* contro le giornaliste, piaga che opera a cavallo tra

¹⁵ Vedi *Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences on online violence against women and girls from a human rights perspective*, A/HRC/38/47, del 18 giugno 2018. Gli *Special Rapporteurs* sono esperti individuali in materia di diritti umani – il cui mandato può essere sia tematico come nei casi in esame, che riferibile a una specifica area geografica – e rientrano tra le c.d. *Special Procedures* dello *Human Rights Council*: <https://www.ohchr.org/en/special-procedures-human-rights-council>, consultato il 30.01.2023. Sulla figura del Relatore speciale vedi, tra gli altri, S.P. Subedy, *Protection of Human Rights Through the Mechanism of UN Special Rapporteurs*, in «Human Rights Quarterly», 2011, p. 201 e sgg.; Id., *The Role of the Special Rapporteurs of the United Nations Human Rights Council in the Development and Promotion of International Human Rights Norms*, in «International Journal of Human Rights», 2011, p. 155 e sgg.; A.C. Berger, *Special Rapporteurs of Human Rights*, in «Max Planck Encyclopedia of Public International Law», 2013, p. 1 e sgg. In generale, sulle procedure speciali delle Nazioni Unite vedi, tra gli altri, I. Nifosi, *The UN Special Procedures in the Field of Human Rights*, Antwerpen, Oxford, 2005 e, più recentemente, A. Nolan, R. Freedman, T. Murphy, *The United Nations Special Procedures System*, Leiden, 2017.

disinformazione virale, misoginia in rete, erosione della libertà di stampa e politica populista contemporanea¹⁶.

Ancora, un altro esempio di discriminazione intersezionale dove rileva il genere quale fattore cumulativo è rappresentato dalla sterilizzazione forzata delle donne Rom¹⁷. Questa odiosa pratica, invero, avviene senza il loro consenso informato: si tratta di una forma di discriminazione intersezionale in quanto tale trattamento il più delle volte non riguarda né le donne non Rom, né gli uomini Rom. Come è evidente, in questa ipotesi due marcatori sociali, ovvero genere ed etnia, si fondono e confondono quali moventi di una condotta di matrice discriminatoria multipla. Un'analisi intersezionale di questa pratica fa emergere come l'interazione dei diversi fattori discriminatori sia assolutamente inscindibile ai fini della definizione della motivazioni alla base della condotta, condotta che, invero, ha oggi anche una chiara rilevanza penale. Essa, infatti, è condannata a livello internazionale come forma di violenza contro le donne da diverse fonti giuridiche, sia di *soft law* che di *hard law*. Ricordiamo, ad esempio, la *Raccomandazione generale n. 24 del Comitato per l'eliminazione della discriminazione contro le donne delle Nazioni Unite (CEDAW)* del 1999 e, dal 2011, la *Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e la lotta alla violenza contro le donne e la violenza domestica* (meglio nota come *Convenzione di Istanbul*).

Nella Raccomandazione può leggersi che

The obligation to protect rights relating to women's health requires States parties, their agents and officials to take action to prevent and impose sanctions for violations of rights by private persons and organizations. Since gender-based violence is a critical health issue for women, States parties should ensure: (a) The enactment and effective enforcement of laws and the formulation of policies, including health-care protocols and hospital procedures to address violence against women and sexual abuse of girl children and the provision of appropriate health services; (par. 15).

Nella Convenzione di Istanbul – strumento giuridico vincolante – il divieto di sterilizzazione è stato inserito tra le condotte per le quali agli Stati contraenti ne è

¹⁶ Sulla violenza *online* di matrice sessista contro le giornaliste ci sia consentito rinviare al nostro *Libertà di espressione e tutela della dignità delle giornaliste: il contrasto all'online sexist hate speech nello spazio digitale europeo*, in «Freedom, Security & Justice: European Legal Studies», 2022, n. 3, p. 67 e sgg.

¹⁷ In dottrina vedi, G. Albert, M. Szilvasi, *Intersectional Discrimination of Romani Women Forcibly Sterilized in the Former Czechoslovakia and Czech Republic*, in «Health and Human Rights Journal», 2017, p. 23 e sgg.; C. Cahn, *Human Rights, State Sovereignty, and Medical Ethics: Examining Struggles around Coercive Sterilisation of Romani Women*, Leiden, 2015; R. Sifris, *Reproductive Freedom: Challenging the Masculinisation of Torture*, London, 2014; E. K. Tomasovic, *Robbed of Reproductive Justice: The Necessity of a Global Initiative to Provide Redress to Roma Women Coercively Sterilized in Eastern Europe*, in «Columbia Human Rights Law Review», 2009, p. 765 e sgg.

stata imposta la criminalizzazione nei rispettivi ordinamenti giuridici, ai sensi dell'art. 39¹⁸.

4. Il ruolo specifico dell'Unione europea nel contrasto alle discriminazioni intersezionali

A livello normativo l'Unione europea dispone di un quadro giuridico abbastanza articolato e solido in materia di divieto di discriminazione e contrasto al razzismo. Ciò tuttavia, tale quadro risulta ancora incompleto e necessità di ulteriori azioni integrative e migliorative.

Innanzitutto rileviamo che l'art. 2 del Trattato sull'Unione europea (TUE), nell'enucleare i valori sui quali si fonda l'Unione, espressamente prevede il rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello Stato di

¹⁸ La *Convenzione sulla prevenzione e la lotta contro la violenza nei confronti delle donne e la violenza domestica* è stata adottata dal Consiglio d'Europa il 7 aprile 2011 e aperta alla firma il successivo 11 maggio; essa è entrata in vigore il 1° agosto 2014. Si compone di un Preambolo, 81 articoli – suddivisi a loro volta in 12 capitoli – e un allegato relativo ai privilegi e alle immunità dei componenti del GREVIO, ovvero del “Gruppo di esperti sulla lotta contro la violenza nei confronti delle donne e la violenza domestica”, meccanismo di controllo di cui all'art. 66 della Convenzione. Nel portale del Consiglio d'Europa è possibile accedere a una pagina dedicata alla Convenzione di Istanbul e alla sua attuazione attraverso il seguente link: <https://www.coe.int/en/web/istanbul-convention/home>, consultato il 30.01.2023. In dottrina vedi, tra gli altri, S. De Vido, *The Istanbul Convention as an Interpretative Tool at the European and National Levels*, in J. Niemi, L. Peroni and V. Stoyanova (eds.), *International Law and Violence Against Women: Europe and the Istanbul Convention*, London, 2020, p. 57 sgg.; A. Di Stefano, *Violenza contro le donne e violenza domestica nella nuova Convenzione del Consiglio d'Europa*, in «Diritti umani e diritto internazionale», 2012, fasc. 1, p. 169 e sgg.; L. Garofalo, *Alcune considerazioni sulle norme “self-executing” contenute nella Convenzione di Istanbul del 2011*, in «Ordine Internazionale e Diritti Umani», 2018, fasc. 5, p. 8 e sgg.; F. Poggi, *Violenza di genere e Convenzione di Istanbul: un'analisi concettuale*, in «Diritti umani e diritto internazionale», 2017, fasc. 1, p. 51 e sgg. Sulla questione dell'adesione dell'Unione europea a questa Convenzione vedi S. De Vido, *The ratification of the Council of Europe Istanbul Convention by the EU: a step forward in the protection of women from violence in the European legal system*, in «European Journal of Legal Studies», 2017, vol. 9, fasc. 2, p. 69 e sgg. e ci sia consentito rinviare anche al nostro: *La questione dell'adesione dell'Unione europea alla Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e la lotta contro la violenza nei confronti delle donne e la violenza domestica*, in «Freedom, Security & Justice: European Legal Studies», 2021, n. 3, p. 136 e sgg. A livello globale, si tratta del terzo trattato regionale che affronta la violenza contro le donne ed è il più completo dopo la *Convenzione interamericana sulla prevenzione, la punizione e l'eradicazione della violenza contro le donne* (c.d. *Convenzione di Belém*) adottata dall'Assemblea generale dell'Organizzazione degli Stati Americani a Belém do Pará, Brasile, il 9 giugno 1994 ed entrata in vigore il 5 marzo 1995 (il cui testo in inglese è reperibile al seguente link: <https://www.oas.org/juridico/english/treaties/a-61.html>, consultato il 30.01.2023) e il *Protocollo alla Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli sui diritti delle donne in Africa* (c.d. *Protocollo di Maputo*) adottato dall'Assemblea dell'Unione africana, l'11 luglio 2003 ed entrato in vigore il 25 novembre 2005 (il cui testo in inglese è reperibile al seguente link: <https://www.achpr.org/legalinstruments/detail?id=37n>, consultato il 30.01.2023).

diritto e del rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti a minoranze. La norma specifica che siffatti valori sono comuni agli Stati membri in una società caratterizzata dal pluralismo, dalla non discriminazione, dalla tolleranza, dalla giustizia, dalla solidarietà e dalla parità tra donne e uomini.

Il successivo art. 3 TUE, nel fissare gli obiettivi dell'Unione, espressamente richiama la lotta all'esclusione sociale e alle discriminazioni. Nell'art. 9 TUE e poi, contenuto nel Titolo II sui principi democratici, si stabilisce che «L'Unione rispetta, in tutte le sue attività, il principio dell'uguaglianza dei cittadini, che beneficiano di uguale attenzione da parte delle sue istituzioni, organi e organismi. È cittadino dell'Unione chiunque abbia la cittadinanza di uno Stato membro».

Specifiche disposizioni relative alla non discriminazione sono ora inserite anche nell'ambito del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea (TFUE), la cui Parte seconda è intitolata "Non discriminazione e cittadinanza dell'Unione", ricomprendendo anche le disposizioni relative alla cittadinanza. Ancora, il Titolo III della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* è espressamente dedicato all'uguaglianza. Gli articoli da 20 a 26, infatti, mirano a tutelare i seguenti diritti: uguaglianza davanti alla legge (art. 20); non discriminazione (art. 21); diversità culturale, religiosa e linguistica (art. 22); parità tra donne e uomini (art. 23); diritti del minore (art. 24); diritti degli anziani (art. 25); inserimento delle persone con disabilità (art 26). Volendoci soffermare brevemente sull'art. 21 della Carta, esso enuncia che

1. È vietata 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, la disabilità, l'età o l'orientamento sessuale.

Si tratta, come è evidente, di una formulazione molto ampia ma al contempo flessibile che, pur non menzionando espressamente le discriminazioni intersezionali, neppure le esclude e, anzi, fa emergere tutti quei diversi 'fattori' che potrebbero invero concorrere a strutturarla.

Sul fronte della produzione normativa *de jure condendo*, vi è un'importata proposta di atto normativo che è bloccata da ormai 15 anni in Consiglio. Si tratta della *Proposta di Direttiva del Consiglio dell'Unione europea del 2008*, recante applicazione del principio di parità di trattamento fra le persone indipendentemente dalla religione o le convinzioni personali, la disabilità, l'età o l'orientamento sessuale¹⁹. In essa, invero, si fa ancora riferimento esclusivamente alla 'discriminazione su fattori multipli' e non a quella intersezionale, definendo la prima come quella

¹⁹ Vedi *Proposta di direttiva del Consiglio recante applicazione del principio di parità di trattamento fra le persone indipendentemente dalla religione o le convinzioni personali, la disabilità, l'età o l'orientamento sessuale*, COM/2008/0426 def., del 2 luglio 2008.

discriminazione, in ognuna delle sue forme, che si verifica sulla base di ciascuna combinazione di due o più dei seguenti fattori, incluso quando la situazione non darebbe luogo a discriminazione multipla contro la persona interessata se essi fossero presi separatamente: religione o credo, disabilità, età o orientamento sessuale. La discriminazione su fattori multipli deve essere riconosciuta per rispecchiare la complessa realtà dei casi di discriminazione, così come per accrescere la tutela delle vittime di queste.

Come rilevato, l'atto in questione incontra da molto tempo diversi ostacoli per la sua approvazione; non è da escludere, pertanto, che si possa ancora intervenire emendandolo con precisi riferimenti che includano le discriminazioni intersezionali, ciò anche in ragione della 'nuova' sensibilità che, come vedremo a brevissimo, pare stia emergendo in seno alle istituzioni europee.

Un documento molto recente, infatti, si sofferma proprio sulla discriminazione intersezionale. Si tratta della *Risoluzione del Parlamento europeo del 6 luglio 2022 sulla discriminazione intersezionale nell'Unione europea*. Sebbene essa abbia come *focus* principalmente la situazione socioeconomica delle donne di origine africana, mediorientale, latinoamericana e asiatica, ciò nondimeno rappresenta un importante riferimento per il tema di cui ci stiamo occupando²⁰.

Innanzitutto vi si chiarisce che:

la discriminazione intersezionale differisce dalla discriminazione multipla, che ha luogo quando ciascun tipo di discriminazione può essere dimostrata e trattata in maniera indipendente; che nel caso della discriminazione intersezionale i motivi di discriminazione si intrecciano, creando una tipologia unica di discriminazione; che l'intersezionalità consente una prospettiva che tiene conto di diversi motivi che si intersecano fra loro, senza dare priorità all'uno rispetto all'altro; che un approccio intersezionale tiene conto della multidimensionalità delle esperienze e delle identità delle persone e implica un approccio dal basso verso l'alto; che l'utilizzo di un approccio intersezionale nell'analisi e nelle politiche impone di pensare in modo diverso all'identità, all'uguaglianza e agli squilibri di potere; (lett. B).

In secondo luogo, la Risoluzione in parola ha il pregio di evidenziare come l'applicazione di un'analisi intersezionale consenta di affrontare e comprendere fenomeni complessi quali le disuguaglianze sociali, l'esclusione e la discriminazione da una prospettiva d'insieme, sistemica e strutturale. In questo modo si potrà pervenire al superamento di quell'approccio monodirezionale alle discriminazioni che fino ad ora ha caratterizzato le politiche dell'Unione in materia e che si sono

²⁰ Vedi https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2022-0289_IT.html, consultato il 30.01.2023.

concentrate solo sulle dimensioni individuali della discriminazione, sottovalutandone gli aspetti istituzionali, strutturali e storici.

Tra i soggetti vulnerabili che sicuramente trarrebbero vantaggio da un approccio intersezionale vi sono, secondo il Parlamento europeo innanzitutto le donne,

in particolare le donne disabili, le donne migranti e quelle appartenenti a minoranze etniche, le donne nere, le donne di colore, le donne rom, le donne anziane, le donne con un basso livello di istruzione, le donne con problemi di salute e le donne LGBTI+; (lett. F).

In relazione alle politiche, queste per dirsi effettivamente ispirate dall'approccio intersezionale dovranno basarsi su un'accurata raccolta di dati che tengano conto della situazione delle minoranze e dei gruppi emarginati ed essere precedute da serie e approfondite valutazioni d'impatto; inoltre, un aspetto molto importante dovrà essere quello della partecipazione attiva ai processi decisionali, all'elaborazione delle misure proposte e alla loro attuazione delle diverse tipologie di persone colpite da disuguaglianze.

Nella risoluzione poi, si evidenzia come vi sia uno stretto rapporto tra discriminazioni intersezionali e violenza di genere, nel senso che le prime possono aggravare la vita delle donne che ne sono vittima

ad esempio limitando o ostacolando il loro accesso ai servizi di prevenzione, sostegno e protezione di cui hanno bisogno per via di una combinazione di diverse forme di discriminazione e barriere culturali e linguistiche, portando a un maggiore rischio di complicazioni o a un impatto negativo sulla loro salute mentale; [e] che i professionisti che entrano in contatto con le vittime della violenza di genere spesso mancano di formazione, anche per quanto riguarda l'intersezionalità; che la violenza di genere è sia la conseguenza che una delle cause del persistere delle disuguaglianze di genere (lett. Z);

Il Parlamento, infine, ha chiesto agli Stati membri di cooperare per il coordinamento delle politiche nazionali e dell'Unione in materia di uguaglianza, al fine di assicurare che tutti i tipi di discriminazione, soprattutto quelli tra cui vi è intersezione, siano presi in considerazione nella revisione e nell'adozione delle politiche, e li ha incoraggiati «ad adottare o rafforzare leggi penali e civili che vietino la discriminazione sia intersezionale che multipla».

In chiusura di questo nostro contributo, da un punto di vista organico e integrato, un riferimento imprescindibile è dovuto, infine, anche al *Piano d'azione dell'UE contro il razzismo 2020-2025* presentato il 18 settembre 2020 dalla Commissione europea, che contiene una serie di misure per consolidare "un'Unione dell'uguaglianza"²¹.

²¹ Vedi <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=COM%3A2020%3A0565%3AFIN>, consultato il 30.01.2023.

«Contrastare il razzismo in modo più efficace e a costruire, per tutti, una vita libera dal razzismo e dalle discriminazioni»: è questo l'obiettivo del Piano. Spesso il razzismo è un fenomeno radicato profondamente nella storia delle nostre società, che si intreccia con le loro radici e norme culturali. Può riflettersi nei modi in cui una società funziona, in cui il potere è ripartito e i cittadini interagiscono con lo Stato e con i servizi pubblici. Può essere inconsapevole e spesso si manifesta nella non considerazione degli interessi delle persone vittime di razzismo e non necessariamente in un tentativo diretto di esclusione. Poiché l'impatto del razzismo strutturale può essere altrettanto profondo e lesivo di quello del razzismo individuale, la sua esistenza deve essere riconosciuta e affrontata mediante politiche proattive. Una prospettiva intersezionale, dunque, migliora la comprensione del razzismo strutturale e rende più efficaci le risposte politiche e normative.

5. Considerazioni conclusive

In futuro la società continuerà ad essere complessa e caratterizzata da molteplici diversità (etniche, culturali, di condizioni sociali, di religione, ecc.), che sono potenziali fonti di fragilità e vulnerabilità. La teoria sull'intersezionalità dimostra che il rischio di discriminazione e di esclusione è maggiore per le persone che sono interessate da più fattori di vulnerabilità (es. donne disabili, donne migranti, stranieri omosessuali ecc.).

Affinché le differenze non si traducano in diseguaglianze di opportunità e di partecipazione alla vita economica e sociale e, infine, in discriminazioni, è opportuno valorizzare gli strumenti analitici in grado di svelare i meccanismi che determinano in capo ad alcuni soggetti una situazione di particolare svantaggio al fine di approntare forme di tutela efficaci e politiche adeguate volte a riequilibrare le opportunità.

Come abbiamo avuto modo di chiarire, la discriminazione intersezionale si caratterizza per il fatto che più fattori di discriminazione interagiscono fra loro simultaneamente in una fattispecie concreta intrecciandosi in modo da diventare inscindibili, dando origine ad una situazione nuova e qualitativamente diversa. È proprio in quest'ultima fattispecie che il diritto antidiscriminatorio, per la sua caratteristica di essere settoriale, rischia di non fornire adeguati strumenti di tutela: invero, a fronte di uno sviluppo del concetto di intersezionalità a livello teorico, a livello normativo e di prassi giurisprudenziale il concetto di discriminazione intersezionale ancora oggi fatica ad affermarsi e la tutela prevista dal diritto antidiscriminatorio continua ad essere prevalentemente incentrata su un singolo fattore di discriminazione.

Ne deriva, purtroppo, una lacuna nella protezione dei diritti di coloro che si trovano ad essere oggetto contemporaneamente di più fonti di discriminazione: il

diritto, fino ad ora, non è riuscito dunque a rispondere pienamente al bisogno di intersezionalità e, anche in considerazione del tempo trascorso dalla teorizzazione del concetto in esame, sarebbe auspicabile la sua valorizzazione per garantire una tutela più efficace dei diritti, nel caso di specie, delle donne.

Diversi interventi sono oggi dunque necessari e urgenti, sia a livello nazionale che sovranazionale, al fine di sensibilizzare le coscienze sulla natura molteplice delle discriminazioni vissute dalle donne, in particolare da quelle appartenenti ai gruppi emarginati, e per integrare in tutte le politiche un approccio più olistico alle discriminazioni, che tenga conto dell'intreccio fra i diversi fattori.

Il ruolo dell'intellettuale nella questione razzista tra azione e contemplazione

Lorenzo Nuzzo

Coloro che riescono a farti credere delle assurdit , possono farti commettere delle atrocit 
Voltaire

La discussione sul ruolo dell'intellettuale   un tema nodale in pi  punti del corso della storia del pensiero filosofico.

Da Platone fino ad Umberto Eco, la domanda sull'ambito di pertinenza della figura del sapiente e del saggio ha spinto i vari pensatori ad assumere varie posizioni, anche in dipendenza del contesto storico e politico in cui sono vissuti e in cui hanno avuto modo di svolgere le loro vite.

Nella prima parte del mio intervento lo scopo   quello di fornire delle coordinate di sviluppo concettuale, mentre nella seconda vorrei esporre delle proposte per un dibattito riguardante il ruolo dell'intellettuale nella questione del razzismo, estendendo il discorso da un piano individuale, sul quale si   concentrata la discussione, ad un piano sovraindividuale che soprattutto nell'ipermondo (dal titolo di un'opera del sociologo Vanni Codeluppi) che viviamo presenta a mio giudizio due benefici: il primo   tenere maggiormente conto dei campi d'azione in cui si sviluppa l'attivit  degli intellettuali, dall'altra creare le basi per un'azione congiunta e rafforzata dei vari attori sociali e istituzioni accomunate da una funzione simil-immunitaria cos  come la intender  alla fine dell'intervento.

Partendo in questa breve digressione dall'antica Grecia,   fondamentale la figura del filosofo ateniese Platone.

Platone concep  la filosofia come progetto politico: ripensando a uno dei suoi miti pi  famosi, quello della caverna, non si pu  certamente trascurare il fatto che il filosofo (o lo sveglio, come forse l'avrebbe definito Eraclito) una volta scoperta la verit  delle idee   spinto a tornare nell'antro dove avvengono le proiezioni scambiate per cose vere, mosso dalla volont  di condividere con i suoi simili quanto appreso, anche a rischio della propria vita.

Quindi la conoscenza filosofica per Platone deve diventare uno strumento di governo, in quanto solo il filosofo sa cosa significhi vivere rettamente, in una comunit  giusta.

Il suo discepolo pi  celebre, Aristotele, respinse decisamente la commistione della filosofia come pratica contemplativa con la vita attiva: per Aristotele la filosofia   l'unica attivit  libera in quanto essa sola   fine a s  stessa: l'intellettuale ricerca il sapere esclusivamente per amore della sapienza stessa.

Il carattere contemplativo e disinteressato della filosofia è proprio ciò che permette all'uomo di dispiegare propriamente la propria essenza di animale razionale e di raggiungere il massimo grado di felicità e perfezione.

In un contesto di maggiore temperie sociale e culturale si mosse invece Epicuro, che vide la filosofia come cura dell'anima e ripiegamento in sé stessi.

Giungendo a una svalutazione della vita associata e ad un allontanamento dall'agone politico, Epicuro affermava che la virtù consiste nel bastare a sé stessi, vivendo in base al motto "Vivi nascosto", alla ricerca di un ideale di vita contraddistinto da una condizione di assenza di inquietudini e dolore.

Passando dalla Grecia antica al XIX secolo, in un contesto contraddistinto da aspre lotte, moti sociali e profondi rivolgimenti tecnologici e produttivi, non si possono ignorare le parole di Karl Marx.

Nelle Tesi su Feuerbach (XI) si afferma infatti quanto segue: "Finora i filosofi hanno solo compreso il mondo, ora si tratta anche di trasformarlo".

Il Novecento è stato un secolo fervido di dibattiti anche nel senso che si sta qui sviluppando, di pensatori le cui biografie spesso si intrecciano con le grandi trame della storia.

Antonio Gramsci (1891-1937), dirigente del Partito Comunista italiano, riteneva che l'uomo di cultura non potesse non mettersi al servizio del partito per contribuire con la lotta di classe alla trasformazione della società, avvicinandosi così a quella figura di intellettuale *engagé* incarnata da Jean Paul Sartre (1905-1980), che rifiutava la neutralità del pensatore giudicandola immorale e rivendicando con forza la portata politica del sapere filosofico, arrivando ad affermare nell'opera "Che cos'è la letteratura"¹ che "Viene un giorno in cui la penna è costretta a fermarsi, e allora lo scrittore deve impugnare le armi".

Sempre nella Francia del '900 Julien Benda, nel suo scritto del 1927 *Il tradimento dei chierici*, turbato anche dal modo in cui gli intellettuali avevano partecipato alle contese politiche della Prima guerra mondiale afferma che gli uomini di cultura dalla fine del XIX secolo hanno tradito la loro vocazione alla conoscenza disinteressata della realtà.

L'uomo di cultura, che nel medioevo si distingueva sin dall'abbigliamento e dall'atteggiamento rispetto al "gregge laico"² come lo definiva Benda, deve quindi lasciare ad altri, uomini d'azione e politici il compito di trasformare il mondo.

Passando dalla Francia alla Germania, troviamo Max Weber, uno degli autori classici del pensiero sociologico, che in un convegno del 1919 sul tema *Il lavoro intellettuale come professione* affermò che l'uomo di sapere ha una missione, una vocazione da rispettare: deve cercare di capire il mondo così com'è e non impegnarsi in funzione di come dovrebbe essere.

¹ J.-P.Sartre, *Che cos'è la letteratura*, trad. it. di L. Arano-Cogliati, Il Saggiatore, Milano 2004, pp. 50-51.

² J. Benda, *Il tradimento dei chierici*, a cura di S. Menzella, Einaudi, Torino 1976.

Gli ultimi due autori che sfioro in questo excursus sono italiani: Umberto Eco e Norberto Bobbio.

Il semiologo originario di Alessandria, in un suo irriverente scritto intitolato *Il primo dovere degli intellettuali. Stare zitti quando non servono a nulla* argomenta che gli intellettuali per mestiere le crisi le creano e non le risolvono, tant'è che le menti che si studiano a scuola, da Newton ad Einstein e Darwin, sono coloro che hanno sgretolato le certezze riguardanti particolari visioni del mondo date per assodate, gettando un fascio di luce sulla loro complessità o sull'inadeguatezza delle concettualizzazioni fino ad allora vigenti.

Riguardo agli eventi in corso poi, per Eco l'intellettuale ha un'utilità solo in un caso, ovvero quando sta accadendo qualcosa di grave e nessuno se ne sta accorgendo, rispetto alla quale potrebbe far valere la propria notorietà per rendere l'appello più efficace, così come fece Zola nell'affare Dreyfus con il suo articolo *J'accuse*.

Da ultimo ma non per importanza, Norberto Bobbio, eminente filosofo del diritto e pensatore politico che prefigura, ispirato in questo senso anche da Carlo Cattaneo, l'intellettuale civile, che non coincide con il filosofo monastico distaccato dalla realtà né con l'intellettuale organico di cui si è riferito a proposito di Gramsci.

L'intellettuale per Bobbio è quindi colui che vive in armonia con il tempo in cui vive e che si occupa certamente di politica, ma mantenendo la giusta distanza che gli consentirà di serbare la propria autonomia di giudizio e senso critico, presupposti indispensabili per poter dare il suo contributo alla società.

Per quanto riguarda la proposta per il dibattito sul ruolo dell'intellettuale, alla ricerca di una sintesi tra le azioni e i pensieri degli intellettuali, che porterà poi ad avvicinarsi di più alla questione del razzismo, un punto di partenza potrebbe essere rappresentato da Dante Alighieri, che nel canto 27 del Purgatorio della sua Commedia introduce due figure dell'Antico Testamento: Rachele e Lia.

La prima rappresenterebbe la vita contemplativa e appagata dalla sola vista, mentre Lia la vita operosa, attiva e gratificata dalle azioni.

Più che una separazione netta fra queste due tendenze, Dante ne lascia intendere la complementarità che sarà ancor meglio incarnata dal personaggio Beatrice.

La possibile ricomposizione in un'istanza di ordine superiore di tendenze apparentemente in contrasto va tenuta presente, insieme al fatto che l'attività dei pensatori non si esplica nel solipsismo, ma si estrinseca all'interno di formazioni e istituzioni sociali: dall'università con i suoi centri di ricerca, al giornalismo d'inchiesta, dalle arti alla letteratura.

Questi centri hanno punti di forza diversi, ad esempio l'università può contare sul rigore delle ricerche accademiche che vi si compiono, il giornalismo riesce a mettere a conoscenza il pubblico di fatti di importanza collettiva permettendo in tal modo il formarsi di un'opinione critica e l'arte infine agisce su più piani come quello dei sentimenti riuscendo in questo modo a convogliare il suo messaggio in profondità.

Questi agenti sociali, pur nella loro diversità, potrebbero essere accomunati da una funzione simil-immunitaria nei confronti di manifestazioni come l'inciviltà, intolleranza, la discriminazione e i fanatismi di vario genere.

Un nucleo comune fra queste istituzioni può non rappresentare una novità assoluta, ma è difficile sopravvalutare l'impatto che una maggior presa di consapevolezza delle funzioni a cui si è accennato potrebbe avere nel contribuire a preparare il terreno per una cooperazione maggiormente allargata come presupposto per una ricomposizione di eventuali crepe comunicative fra i vari ambiti, laddove ve ne siano.

Da ultimo, una consapevolezza più ampia potrebbe scongiurare il rischio di far fronte comune solo in tempi di emergenza, di crisi o di fase acuta di un problema, rendendo le forze più mobili e intellettualmente vigorose della società più atte a svolgere la loro funzione di contrasto ai fenomeni di odio legati all'oblio della ragione umana.

Proteggere, respingere, emarginare: coreografia di un'accoglienza differenziata

Rosa Parisi

Introduzione

Il regime eurooccidentale di governance migratoria di tipo emergenziale, differenzialista e securitario, e le connesse retoriche di criminalizzazione di chi tenta di venire in Occidente sono diventate il principale motore ideologico del consolidamento dei neonazionalismi, che si alimentano proprio sulla contrapposizione tra cittadini e stranieri. Per l'ideologia nazionalista un nuovo "esercito" di uomini, donne e bambini si aggira per il mondo e minaccia la sicurezza, la salute pubblica e il benessere nazionale, avvolgendo le vite dei cittadini nazionali in una turbolenza pericolosa causata da una nuova categoria di "nemico pubblico", corrispondente alla figura del migrante povero e indesiderato, sospettato di voler invadere e mettere ulteriormente in pericolo l'Occidente nel suo momento di massima crisi economica e sociale. Nel dibattito pubblico e nella rappresentazione politica la retorica della minaccia associata ai migranti impoveriti ha trovato un punto di massima espressione nello slogan "prima gli italiani", eco di altre espressioni che aleggiano nel mondo, come quella di "America first", che si rapporta al senso di insicurezza e di precarietà derivante dalla crisi economica e politica proponendo come soluzione l'esclusione dei migranti dal sistema di protezione pubblica e dalle politiche dell'appartenenza. Bisogna quindi "difendersi" dai migranti, trattenendoli fuori dai confini se è possibile, altrimenti, mettendo in campo ogni strategia per respingerli. L'ampiezza dei confini tra le nazioni, le molteplici modalità del loro attraversamento portano all'impossibilità di controllare efficacemente la mobilità umana all'ingresso degli Stati, con la conseguente moltiplicazione reticolare di confini interni alle nazioni (Fassin 2001; Yuval-Davis 2011; Webber 2012; Yuval-Davis, Wemyss, Cassidy 2019). In questa situazione i confini interni ed esterni acquistano sempre più una funzione politica di classificazione, separazione e, soprattutto, trasferimento nel sociale della fonte principale di minaccia allo Stato nazionale, esemplificata, appunto, nella figura del migrante transnazionale (Walters 2004). I confini prendono sempre più la fisionomia di un "assemblaggio fluido" che dalla periferia della nazione si estende verso il centro, individuando luoghi di maggiore intensificazione dei controlli, che possono variare nel tempo e assumere forme diverse: da quella diretta, demandata agli apparati di sorveglianza degli Stati o delle istituzioni sovranazionali, esercitata attraverso la militarizzazione dei territori o la stessa militarizzazione dell'azione umanitaria (Mezzadra, Neilson 2014; Parisi 2023); a quella indiretta, attuata

attraverso politiche volte a disciplinare dei vari ambiti della vita sociale, dalla legislazione sui matrimoni misti (Pellander 2014; Parisi 2015, 2023; Bonjour, de Hart 2013; Lavanchy 2013; Collet 2017; Roca, Anzil, Yzusqui 2017), alle politiche di welfare (Cohen, Humphries, Vynótt 2002); a quella infine esercitata attraverso una sorta di sorveglianza diffusa, che potremmo definire anoptica, che si serve di tecnologie di vigilanza disseminate sul territorio, come telecamere o smart tecnologie, molte delle quali di proprietà di persone comuni trasformate in agenti di controllo dell'ordine istituito¹. I dati utili al mantenimento dell'ordine pubblico vengono ricostruiti, sempre più, sulla base di informazioni messe a disposizione dai dispositivi di controllo privati diffusi capillarmente sul territorio (Yuval-Davis, Wemyss, Cassidy 2019). Si produce quel "security continuum" di cui parla Bigo (2005) che, sul piano dei soggetti controllati, mette assieme trafficanti di droga, migranti, richiedenti asilo, terroristi, trafficanti di uomini-donne-bambini, mentre sul piano delle istituzioni adibite al controllo unisce sicurezza interna ed esterna, connettendo in un *continuum* territorio e frontiere, istituzioni adibite al controllo pubblico e privati cittadini che perseguono la sicurezza individuale. In questo caso la sicurezza si basa su un'alleanza fra Stato e "cittadino per bene", che viene chiamato a un'azione costante di collaborazione per il mantenimento dell'ordine nazionale, diventando così una sorta di «guardiano dei confini» (Yuval-Davis, Wemyss, Cassidy 2018: 2, 2019). Dunque, l'espansione dei confini di tipo reticolare, sino a comprendere l'intero territorio nazionale, produce una "delocalizzazione dei controlli" che coinvolge il welfare, le politiche matrimoniali, le tecnologie di controllo, le famiglie fino ad estendersi al limite degli stessi corpi dei migranti i quali, in una certa misura, sono essi stessi espressione di confini all'interno dei territori nazionali. I confini, in ultima analisi, diventano dispositivi biopolitici che seguono la mobilità delle persone (Fassin 2001; Walters 2004; Campesi 2012), si incarnano nei loro corpi e nelle loro vite (Vaughan 2009, Fassin 2001, Khosravi 2019), trasferendo la riproduzione degli stessi direttamente «nella vita quotidiana di innumerevoli luoghi all'interno degli stati che accolgono i migranti» (De Genova 2002: 439; Agier 2013; Yuval-Davis, Wemyss, Cassidy 2019). L'essere sul confine diventa per i migranti il nuovo modo di ricollocarsi nel mondo e di raccontare il mondo (Khosravi 2019) attraverso uno "sguardo illegale", che ha la potenza di mostrarci un altro punto di vista sulla storia e sul futuro (Ibidem).

Il presente contributo vuole essere una riflessione sul concetto di confine come principio di classificazione, separazione e razzializzazione dei migranti e sui processi di istituzionalizzazione di tale logica classificatoria che elegge le politiche dell'accoglienza e della protezione a strumento di differenziazione e gerarchizzazione tra migranti lungo una linea che contrappone quelli "desiderabili"

¹ Un esempio in questa direzione, per l'Italia, è la legge 48/2017 dal titolo *Disposizioni urgenti in materia di sicurezza delle città*, del Ministro degli Interni, Minniti, che introduce fra le altre cose la promozione di una diffusione capillare sul territorio un sistema di video sorveglianza.

a quelli “indesiderabili”. Tali politiche fanno parte di un regime globale di governance della mobilità internazionale, che accomuna il Sud e il Nord del mondo, trasformando i punti caldi dell’attraversamento dei confini, ad esempio i paesi posti sulla cintura dell’area Schengen, in luoghi preposti al contenimento o all’espulsione dei migranti “indesiderati” (Malkki 2002; Sorgoni 2018, 2022). Nella prima parte del saggio rifletterò sul concetto di confine, inteso come dispositivo biopolitico di produzione di esclusione e marginalizzazione dei migranti considerati “indesiderabili” o vittime “indegne” di essere salvate. Nella seconda parte, a partire dalla vicenda dei profughi ucraini, mi interrogherò sul modo in cui le politiche dell’accoglienza istituzionalizza la contrapposizione tra profughi degni di essere accolti e profughi considerati talmente “indegni” da essere esposti al rischio di morire nell’indifferenza generale o trasformati in “residui” da espellere e deportare.

Il confine come dispositivo di gerarchizzazione dei migranti “indesiderati”

La visione di un mondo globalizzato come una sorta di *flat land*, dove merci, informazioni, capitali finanziari, persone possono circolare liberamente, ha prodotto una sorta di ebbrezza del valore positivo della globalizzazione vista come spazio di libertà assoluta dove tutti possono usufruirne allo stesso modo. A partire dagli anni '90 del Novecento, è apparso in modo chiaro come la globalizzazione attuale di stampo neoliberale si nutre e produce disuguaglianze e differenze (Ong 2013), ed eleva la libertà di movimento a principio di produzione di valore; in particolare è lo spostamento degli esseri umani ad essere strutturato intorno a un principio di mobilità differenziata. In questo modo, per una moltitudine di persone impoverite ed espulse dal luogo di origine da varie forme di esclusione, lo spazio della mobilità si increspa in mille impedimenti e blocchi. Questo percorso migratorio ad ostacoli, pieno di insidie e situazioni violente alimenta l’industria dell’illegalità, che spinge i migranti verso rotte sempre più pericolose rischiando la propria vita per sfuggire al rischio di essere respinti (Andersson 2014). La supposta libertà di circolazione che sorregge la narrativa di un mondo globalizzato e interconnesso, nella realtà si presenta piuttosto come mobilità differenziata in un mondo trasformato in un “gated globe” (Cunningham 2004), in cui la libertà di movimento diventa principio di differenziazione e gerarchizzazione fra chi può liberamente muoversi, attraversare confini, e chi, invece, viene bloccato perché considerato pericoloso. Come mi ha detto un immigrato irregolare durante un’intervista «noi non possiamo muoverci liberamente. Noi siamo i nuovi prigionieri dell’Europa»². Il concetto di prigionia esemplifica efficacemente la condizione materiale, morale e psicologica dei soggetti poveri protagonisti della mobilità internazionale contemporanea. Infatti, se è vero

² Intervista a K. E., immigrato ghanese, Roma 20.07.2013.

che si è tutti in qualche modo *on move* è anche vero che le circostanze della mobilità, così come le modalità dell'attraversamento dei luoghi - su un aereo in prima classe, o su di un treno in seconda classe o nascosti nello scafo di una fragile barca che affondando restituisce sogni sotto forma di cadaveri - sono di natura molto diversa e determinano conseguenze diverse nella vita dei migranti. Le differenti circostanze, modalità e pratiche degli spostamenti dei migranti diventano gli assi su cui agisce la politica della mobilità che a sua volta è il motore di produzione della gerarchia sociale e politica della popolazione in movimento (Cresswell 2010: 22). Sostanzialmente si vengono a creare due macro categorie di migranti: quelli che potremmo definire "desiderabili", in cui rientrano manager e professionisti, che in un qualche modo eccedono la stessa categoria di migrante, e profughi provenienti da conflitti di cui ci sentiamo in un qualche modo parte; e quelli, viceversa, considerati "indesiderabili", perché poveri o perché presentano background considerati pericolosi, per provenienza e per affiliazione religiosa, o perché vittime di conflitti che noi sentiamo distanti. Questi ultimi migranti sono sospinti in sfere di esclusione costruite a partire da più linee di confine (colore della pelle, provenienza, religione, classe sociale e genere di appartenenza), e «sospettati in anticipo, se non come principio, e per questo spinti ai margini della società e perseguitati dalle autorità con zelo» (Wacquant 2002: 115). L'orientamento restrittivo della governance delle migrazioni degli Stati europei e occidentali, per i migranti poveri e indesiderati, si traduce in una situazione di "insicurezza" generale (Bigo 2005) che dagli aspetti materiali si estende a quelli psicologici ed emotivi e, in ultimo, si trasforma in tema narrativo delle tante storie di migrazione che raccontano partenze, transiti, arrivi esperiti sotto il segno della violenza. Spesso il viaggio dei migranti è rallentato da mille ostacoli e da soste forzate che trasformano il progetto migratorio iniziale in una lunga interminabile immobilità trascorsa nei tanti campi profughi di contenimento della mobilità internazionale installati lungo punti strategici delle rotte africane, in cui le persone vengono bloccate per moltissimi anni (Sorgoni 2022). Oppure vengono trattenuti nei centri di detenzione di paesi terzi come quelli in Libia, in Turchia posti a protezione di un'Europa che si chiude sempre più in una "fortezza", la cui difesa produce espulsioni, separazioni e sacrifici di soggetti impoveriti resi sempre più fragili e marginali³. Contrattempi istituzionalizzati che vincolano e bloccano gli

³ L'Italia nel corso degli anni ha sottoscritto con la Libia accordi bilaterali per il controllo della mobilità dei migranti in transito verso l'Europa. Nel 2008 il Primo Ministro Italiano, Silvio Berlusconi, e il presidente libico, Gheddafi, sottoscrivono il *Trattato di amicizia e cooperazione* di Bengasi, ratificato dall'Italia il 6 febbraio del 2009, che fra le altre cose prevede la cooperazione fra i due stati nel pattugliamento dei confini libici in funzione di contenimento della mobilità dei migranti proveniente dall'Africa subsahariana. Nel 2017 Il Ministro italiano dell'Interno, Marco Minniti, sottoscrive un'intesa con il governo di unità nazionale libico di Fayed al Serraj sulla gestione dell'immigrazione, il controllo delle frontiere, in particolare delle coste antistante la Libia, per rafforzare il contenimento della mobilità dei migranti in transito dall'Africa verso l'Europa. Nel 2020 tali accordi sono stati

spostamenti dei migranti, costringendoli ad andirivieni lungo le rotte migratorie: «In parallelo con le tecniche di frontiera finalizzate all'immobilità e al confinamento, esiste un secondo meccanismo di controllo della società che opera attraverso una costante mobilità forzata. Le persone sono infatti costrette a un andirivieni infinito non solo tra paesi, legislazioni e istituzioni, ma anche tra campi di accoglienza campi di espulsione, tra richieste d'asilo e ricorsi contro le deportazioni, tra riconoscimenti provvisori e ritorno alla clandestinità, tra un periodo d'attesa e l'altro. È una circolarità perpetua in cui si vive in uno stato di "non arrivo", di radicale precarietà o, per usare l'espressione di Fanon di, "ritardo"» (Khosravi 2019: 8-9).

In questa prospettiva, la governance delle migrazioni basata sul principio di una mobilità differenziata trova nelle politiche di re-bordering la sua chiave di espressione; le nuove mappe della geopolitica internazionale vengono, così, ridisegnate attraverso la costruzione di mura, barriere, fili spinati, smart border poste a divisione degli Stati⁴, molti dei quali non in conflitto tra di loro da giustificare interventi massicci e costosi di questo tipo. Infatti, solo il 20% circa dell'estensione totale delle barriere riguarda aree con tensioni militare, il resto è costruito esplicitamente per controllare la migrazione. In Europa, a partire dagli anni '90 del Novecento, se da un lato, si è proceduto verso il de-bordering di alcune frontiere storiche, fra tutte quelle fra l'Europa occidentale e quella dell'Est con l'abbattimento nel 1989 del famoso muro di Berlino, contemporaneamente si è riproposto nel dibattito politico la questione dei confini, che, in particolare dopo l'attentato dell'11 settembre del 2001, ha assunto una drammatizzazione in relazione alle migrazioni dal mondo arabo, che, tra le altre cose, ha portato a un rafforzamento degli atteggiamenti islamofobici e del razzismo anti-arabo all'interno dei singoli Stati (Mijares, Ramírez 2008; Basso 2010). I confini si sono semplicemente spostati, il nemico ha cambiato volto e le politiche di re-bordering hanno prodotto nuovi confini, nuovi valichi di frontiera; hanno determinato nuove gerarchie di individui, di spazi e di opportunità, che da un lato ha prodotto "fortezze" e luoghi in cui si è esposti a una violenza senza appello e dall'altro sconfinamenti e attraversamenti ineludibili (Agier 2013; Brambilla, Laine, Scott, Bocchi 2015; Yuval-Davis, Wemyss, Cassidy 2019). Mezzadra e Neilson (2014) considerano i muri costruiti ai confini come immagine iconica della nostra contemporaneità e li eleggono ad «angolo epistemico» dal quale studiare i processi di sfruttamento e di produzione delle disuguaglianze delle moltitudini impoverite. Muri, filo spinato costituiscono veri atti

rinnovati dal governo Conte. Su questo tema, in particolare sulla situazione in Libia, si veda Ciabbari (2020).

⁴ La costruzione di mura e barriere fra gli stati si è mantenuto basso fino agli anni '70 per poi aumentare progressivamente con un picco fra il 2003 e il 2015; tra tutti pensiamo alla costruzione fra il 2011 e il 2012 del muro fra la Grecia e la Turchia, la costruzione nel 2015 del muro fra Ungheria e Serbia e Ungheria Croazia, l'inizio dei lavori nel 2016 per la costruzione di un possibile muro fra Austria e Italia, l'inaugurazione nel 2011 da parte di Frontex, forza militare Europea, del progetto Poseidon per il pattugliamento anti-migranti del mare mediterraneo.

di guerra verso persone in fuga. Infatti, il re-bordering e la militarizzazione dei confini, più che avere un effetto concreto nel bloccare la mobilità, ha la funzione di spingere i migranti verso percorsi sempre più impervi e pericolosi tali da mettere in pericolo la loro stessa vita. Il controllo militare dei confini ha anche la funzione di spettacolarizzare la violenza contro i migranti "indesiderati" trattati come "nemici" della nazione e, in questo modo, costruire immagini drammatizzate della contrapposizione fra interno/esterno, "noi"/"altri", legalità/illegalità. In sintesi, la mobilità attuale, in un certo senso, può essere cartografata seguendo le linee di confine e di confinamento lungo le quali si scontrano nuove esigenze di controllo, a cui reagiscono nuove capacità di resistenza dei soggetti in mobilità (Mezzadra 2011; Parisi 2017).

Non sorprende, quindi, che tra i paradigmi teorici utilizzati per analizzare la migrazione si sia consolidato quello che elegge i confini ad immagine iconica della mobilità internazionale contemporanea, per la loro capacità non tanto, e non solo, di radicare la sovranità nazionale entro un territorio definito con precisione, quanto per la loro capacità di classificare, gerarchizzare i soggetti in mobilità sulla base delle condizioni e delle pratiche dell'attraversamento degli stessi confini. I border studies sono diventati un asse prospettico che mette al centro i confini visti non come semplice linea di demarcazione territoriale tra Stati nazionali ma, piuttosto, come processi e pratiche socio-culturali e discorsive (Riccio, Brambilla 2010; Brambilla 2015), come flussi di relazioni integrati nella vita quotidiana (Brambilla, Laine, Scott, Bocchi 2015); una prospettiva che coglie la complessità multidimensionale dei confini visti come realtà materiale e simbolica e come categoria epistemica. Secondo Brambilla (2015), il primo tornante importante nello studio dei confini si è avuto con la svolta processuale, che ha portato a uno slittamento dalla nozione di border a quella di bordering, all'interno della quale i confini sono visti come processi e pratiche sociali dinamiche. Tale svolta, continua la studiosa, per quanto costituisca un avanzamento nella riflessione, non appare ancora sufficiente a cogliere a pieno la complessità delle molteplici implicazioni che la pratica dei confini comporta nell'epoca della globalizzazione contemporanea. A questa insoddisfazione risponde l'introduzione di un nuovo concetto, quello di borderscape (Brambilla, Laine, Scott, Bocchi 2015) visto come spazio di negoziazione tra attori diversi, di discorsività e di pratiche molteplici volte a produrre una cultura dei confini in uno spazio quotidiano, in cui la vita delle persone è prodotta a partire dalle politiche istituzionali. Come afferma Chiara Brambilla (2019), i confini non sono delle linee impresse sul territorio ma «un'insieme di idee e relazioni» non più «confinati ai margini politici ma integrati nella vita quotidiana» (Brambilla 2019: 1). Il potenziale critico del concetto di borderscape è legato «all'urgenza di individuare una nozione innovativa, che possa esprimere la complessità spaziale e concettuale del confine, come spazio non statico ma fluido e fluttuante, costituito e attraversato da una pluralità di corpi, discorsi, pratiche e relazioni che rivelano continue definizioni e ricomposizioni delle divisioni

tra dentro e fuori, cittadino e straniero, ospitante e ospite attraverso confini statuali, regionali, razziali e simbolici multipli» (Brambilla 2015: 5). La nozione di *borderscape*, quindi, si muove oltre il tema della complessità dei confini, per affrontare direttamente le questioni etiche e normative legate al processo di inclusione/esclusione dei soggetti marginalizzati. Green (2019) utilizza un approccio intersezionale in grado di illuminare i densi intrecci tra vari ordini di produzione dei confini, da quello geopolitico, economico a quello sociale, culturale e simbolico. Le sue ricerche hanno dimostrato che i confini sono dinamici e storicamente contingenti, essi sono attraversati dall'esercizio del potere materiale e simbolico da parte di varie istituzioni, così come dall'azione di resistenza dei soggetti coinvolti nel loro attraversamento, ed è proprio l'azione di attraversamento a conferire senso agli stessi confini e a trasformarli in metafore con valore performativo (Green 2019). I «grovigli di confini» di cui parla Green (2019) è un'espressione efficace capace di dare senso concreto a questa visione, dove groviglio non rimanda al caos inestricabile ma alla sovrapposizione di più tracce di confini materiali e simbolici tra loro ibridati, che lasciano sempre aperta la possibilità di scoprire relazioni e continuità tra soggetti e territori che si vorrebbero separare. In ogni punto del "groviglio" è sempre possibile trovare quel dettaglio che permette di capovolgere la visione: la dialettica tra strategie normalizzanti e azioni di resistenza, in ultimo, disarticola l'ordine egemonico che mira a naturalizzare ed essenzializzare i confini.

Regimi di accoglienza differenziata

Il World Migration Report, pubblicato annualmente dall'Organizzazione Mondiale delle Migrazioni (OMI)⁵, per il 2021, registra un aumento della popolazione migrante nel mondo pari a 281 milioni, il 3,8% della popolazione globale, di questi circa 26 milioni sono rifugiati, 85% dei quali vengono trattenuti in campi profughi in paesi del Sud del mondo e solo il 10% arriva a varcare i confini dell'Europa. I migranti richiedenti asilo o una qualche forma di protezione internazionale costituiscono una categoria politica costruita dall'azione di differenti soggetti all'interno di complesse relazioni burocratiche e pratiche giuridiche-amministrative volte a distinguere tra migranti volontari e migranti forzati. Una contrapposizione, questa, divenuta centrale nel disegno della stessa impalcatura del sistema di accoglienza, composto da vari livelli di protezione che si muovono tutti lungo il filo di tale distinzione, che in ultimo trasforma la stessa accoglienza in una linea di gerarchizzazione dei migranti in base ai diritti a loro riservati. Qui, il discorso si riferisce alle politiche dell'accoglienza disegnato dai governi e non alle tante pratiche di accoglienza messe in campo da enti e associazioni del terzo settore che operano in questo ambito. Se si

⁵ Interactive World Migration Report 2022 (iom.int).

abbandona la logica burocratica-istituzionale e, viceversa, si adotta uno sguardo interno, che tiene conto delle voci e dei vissuti dei migranti, appare chiaramente, come nelle storie migratorie, scelta e costrizione non si contrappongono tra di loro in modo netto, piuttosto rappresentano due condizioni sovrapponibili dove, in ogni momento del viaggio migratorio (dalla partenza, al transito, all'arrivo), l'una può ribaltarsi nell'altra. Eppure la separazione tra migranti economici e migranti forzati è diventata il principio di definizione delle politiche di accoglienza volte a discernere i veri dai falsi migranti, che corrisponde alla differenza tra chi emigra per motivi che sovrastano la propria persona (come guerra, violenza, carestia), e, perciò stesso, impossibilitati ad operare una scelta e chi, viceversa, emigra per migliorare la propria condizione economica esercitando, quindi, una scelta; i primi possono aspirare ad essere riconosciuti come vittime "degne" di essere accolti, purché capaci di costruire narrazioni credibili della loro condizione di vittima, i secondi sono legittimati a restare nel Paese ospitante solo se rientrano nel sistema di quote d'ingresso regolate direttamente dagli Stati. In definitiva, le forme della irregolarità in cui si trovano molti migranti sono prodotte dallo stesso impianto generale che governa la mobilità regolare, basata sul sistema dei visti e sulle quote d'ingresso legate alle necessità del sistema produttivo locale (Ciabbari 2020), e dalla logica burocratizzata dell'accoglienza, che trasforma le persone bisognose di protezione in "clienti" (Sorgoni 2018).

A partire dagli anni '90 del Novecento, molte persone sono entrate in Italia in cerca di asilo, spesso, via mare, attraverso il mediterraneo, o, più recentemente, seguendo la cosiddetta rotta balcanica, che dalla Turchia attraverso Serbia, Bulgaria, Croazia, Slovenia o Albania porta in Italia. Le percentuali più elevate di richiesta d'asilo si registrano in concomitanza di catastrofe naturali o di conflitti armati, è successo per la guerra in Somalia, per quelle nell'ex-Jugoslavia, per quella in Iraq, per quella in Siria, per quella in Afghanistan, per i conflitti in Nord Africa nel periodo delle cosiddette "primavere" arabe, e da ultimo per la guerra in Ucraina. Come è noto, il 24 febbraio del 2022, la Russia ha invaso l'Ucraina come esito finale di una lunga storia di scontri anche armati che dal 2014 ha coinvolto le minoranze russe o russofone del sud-est del Paese, e come esito di contrasti geopolitici che tentano di ridisegnare i rapporti di forza militari ed economici a livello globale. A causa della guerra in atto circa 5,5 milioni di cittadini ucraini hanno abbandonato le loro case per trovare rifugio nei Paesi Europei, per primi le nazioni a loro più vicine come Polonia, Ungheria, Moldavia, Romania, Lettonia e poi via via in quelle più lontane. Nelle primissime settimane di conflitto il flusso di persone proveniente dall'Ucraina era composto non solo da ucraini ma anche da cittadini di altra nazionalità già presenti nel Paese a vario titolo (migranti, studenti, apolidi, destinatari di protezione umanitaria); anche a questi ultimi è stato esteso il diritto di entrare legalmente in Europa in quanto anche loro direttamente esposti ai pericoli della guerra (Dati Frontex mese giugno 2022). La maggior parte degli ucraini in fuga dalla guerra sono

donne e bambini, agli uomini di età superiore ai 18 anni è impedito per legge di lasciare il paese, in quanto destinati a difendere la patria. Il 4 marzo 2022 la Commissione Europea e il Consiglio dell'Unione Europea, per accogliere adeguatamente gli sfollati provenienti dall'Ucraina, hanno introdotto con la Direttiva n. 2022/382 la protezione internazionale temporanea da destinare alla popolazione ucraina in fuga dalla guerra. La durata della protezione temporanea è di un anno, prorogabile in via ordinaria di un ulteriore anno, con un rinnovo di sei mesi in sei mesi. Lo strumento della protezione internazionale temporanea è stato istituito per la prima volta nel 2001 per gestire la massa di sfollati causata dal conflitto tra Jugoslavia e Kosovo, e da allora non è mai più stata attivata. Dal 2001 ad oggi molte crisi umanitarie conseguenze delle guerre, come quella in Afghanistan, Siria, Iraq, per citarne solo alcune, hanno investito direttamente l'Europa attraverso il massiccio arrivo di profughi, ma in nessun caso è stato attivato lo strumento della protezione internazionale temporanea che permette una tutela tempestiva delle persone in fuga dalle guerre in un quadro di diritti garantiti. La direttiva approvata dall'Unione Europea nel mese di marzo 2022, pur prevedendo la distribuzione dei profughi ucraini tra i vari paesi europei, di fatto lascia agli stessi ucraini la possibilità di scegliere la loro destinazione in modo da agevolare il ricongiungimento con parenti, amici o altre famiglie ucraine disponibili ad ospitarli; una strategia questa volta a ricomporre all'estero vincoli e rapporti smembrati dalla guerra. Una tale disposizione sovverte il sistema della Convenzione di Dublino sui rifugiati, che obbliga i richiedenti asilo o una qualche forma di protezione internazionale ad inoltrare la domanda di protezione nel primo paese di approdo; ai cittadini ucraini, invece, come abbiamo detto, viene data la possibilità di viaggiare liberamente in Europa per raggiungere la destinazione desiderata (per l'Italia soprattutto le grandi città come Roma, Napoli, Milano e Bologna) senza necessità di possedere il necessario visto d'ingresso nei Paesi che attraversano. Questa libertà di scelta della destinazione dove risiedere è riservata ai soli profughi ucraini, tutti gli altri devono rigidamente attenersi alle regole previste dalla convenzione di Dublino che costringe a richiedere l'asilo nel primo paese sicuro di approdo. La direttiva Europea per l'accoglienza dei profughi ucraini è stata tempestivamente adottata dagli Stati europei in modo da uniformare il sistema di accoglienza. In Italia la ratifica è avvenuta il 28 marzo con Decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri, pubblicata in G.U. n. 89 il 15 aprile 2022, e si è affiancata ad altri interventi di emergenza di assistenza umanitaria nei confronti della popolazione ucraina già messi in atto dal Governo, con l'obiettivo di garantire, a chi fuggiva dalla guerra, un soccorso e un'accoglienza efficace e coordinata sul territorio italiano, senza mancare di sostenere chi autonomamente organizzava viaggi per andare a prelevare direttamente dall'Ucraina o dai confini le persone in fuga per portarle in Italia. Nel primo mese di guerra, al 21 marzo 2022, circa 60.000 persone, in maggioranza donne e bambini/bambine, sono arrivate dall'Ucraina in Italia. Ad aprile questi numeri erano quasi raddoppiati; ad oggi quasi

100.000 Ucraini in fuga dalla guerra hanno raggiunto l'Italia, di questi il 52% sono donne, il 32% minori e solo il 16% uomini adulti⁶. Molti profughi ucraini sono stati ospitati presso famiglie italiane, spesso datori di lavoro dei loro parenti, oppure alloggiati direttamente nelle case di parenti e di amici che vivono in Italia da prima dello scoppio della guerra, o ancora in case indipendenti messe a disposizione da un sistema di accoglienza diffuso. Per agevolare l'inserimento dei profughi ucraini nella società italiana è stato approntato un vademecum tradotto in ucraino e russo in cui vengono specificati i diritti a loro riservati e le istituzioni di riferimento per richiedere prestazioni sanitarie, comprese quelle riguardanti il contagio da SARS-CoV-2, per ottenere l'inserimento scolastico dei bambini, compresa, dove possibile, la didattica a distanza per continuare la formazione interrotta in Ucraina, o per ottenere un alloggio sicuro. Quest'ultimo diritto prevede una gamma di possibilità, dall'ospitalità presso le strutture private e pubbliche in uso per l'accoglienza ordinaria dei migranti (CAS e SAI), all'ospitalità diffusa gestita da enti ed associazioni del terzo settore, alla "sistemazione autonoma" presso amici e parenti con un contributo di 300 euro mensili per gli adulti e di 150 euro per i minori, per un massimo di 90 giorni, destinati direttamente ai beneficiari. Tutti gli interventi previsti per l'accoglienza dei profughi ucraini sono sostenuti da finanziamenti dedicati; alcuni di questi destinati al sostegno all'integrazione e all'attivazione di percorsi di autonomia compresa quella lavorativa; con l'ordinanza n. 872/2022 del 4 marzo 2022 della Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per la Protezione Civile, si permette ai profughi ucraini in possesso del solo permesso di soggiorno temporaneo di poter essere assunti o iniziare un'attività lavorativa autonoma, in deroga a quanto previsto dal Decreto Flussi del 2021. Il diritto di svolgere la propria professione o poter ricoprire un posto di lavoro capovolge l'immagine del richiedente asilo o dei beneficiari di protezione internazionale visti come "capitale povero", quasi sempre frustrati nella loro richiesta di un lavoro visto come condizione di un percorso di autonomia e di inserimento nella società (Sorgoni 2018).

Nei primi mesi del conflitto la sperimentazione di un'accoglienza più dignitosa riservata agli ucraini ha diffuso la speranza nell'opinione pubblica, soprattutto tra quelli maggiormente sensibili ai temi della gestione umanitaria delle migrazioni, di un cambiamento generale del sistema di accoglienza finalmente radicato nei diritti della persona e più attento ai bisogni di chi è in fuga da violenza, guerra e disastri ambientali; una speranza che si è subito infranta contro la pervicacia con cui profughi provenienti da altre nazioni, spesso in guerra, continuano ad essere respinti al di là dei confini dell'Europa o continuano ad essere bloccati nei luoghi di transito verso l'Europa. È ancora viva l'immagine, a pochi mesi dallo scoppio della guerra in ucraina, di migliaia di migranti, molti di questi profughi provenienti dalla Siria o dall'Afghanistan, bloccati nella neve alle porte dell'Europa senza che questo abbia

⁶ Dati UNHCR.

suscito una qualche richiesta di intervento umanitario. Le politiche di accoglienza riservate ai profughi ucraini piuttosto che estendersi a quelli provenienti da altri Paesi, di fatto, hanno ulteriormente diversificato il regime dell'accoglienza già fortemente frammentato. La differenza di trattamento riservato a chi scappa dal conflitto ucraino costituisce una sorta di violenza strutturale che gerarchizza le persone in fuga dalle tante guerre in cerca di protezione e, nel contempo, aumenta il conflitto tra gli stessi profughi tra chi può accedere al massimo grado di protezione e chi resta al di sotto di tale livello.

Cosa distingue i profughi ucraini dagli altri che come loro scappano da guerre e da situazioni di violenza? È possibile soppesare la violenza subita e tradurla in diritti diversificati di accoglienza? Per rispondere a queste domande dobbiamo considerare il complesso regime simbolico della rappresentazione dei profughi e l'economia morale della responsabilità, che differenzia il nostro atteggiamento nei confronti dei profughi "desiderabili" rispetto a quelli "indesiderabili" e che si sostanzia, in primo luogo, nelle pratiche di accoglienza differenziate sulla base della provenienza. I profughi ucraini sono vittime di una guerra che, come sappiamo, soprattutto nei primi mesi, ha avuto un'esposizione mediatica senza precedenti, con palinsesti televisivi dedicati lungo l'arco dell'intera giornata, con informazioni che hanno saturato le diverse piattaforme della infosfera. Diversamente, le immagini delle altre guerre bisogna cercarle su internet e raramente sono oggetto di programmi televisivi. Tale gestione mediatica del conflitto ucraino diverso rispetto a tutti gli altri conflitti ha prodotto un coinvolgimento diretto e totale di ognuno di noi, che in un qualche modo si è sentito dentro il conflitto, parte di esso. Le immagini di distruzioni, macerie, dolore, sangue sono rimaste addosso a tutti noi, sono entrate nei nostri occhi, penetrato nei nostri corpi virtualmente proiettati nei campi di battaglia e ci hanno fatto precipitare in un sentimento di forte incertezza, angoscia e paura per il rischio concreto di poter essere trascinati direttamente in una guerra brutale e in una crisi economica e sociale senza precedenti. I palinsesti televisivi giorno dopo giorno ci hanno raccontato la guerra attraverso immagini, attraverso i racconti di chi, nel giro di poco tempo, ha visto distrutto il proprio mondo. Una guerra ai confini dell'Europa si è, così, trasformata in una guerra nel cuore dell'Europa. Mentre si rappresentava la guerra in Ucraina, con un'attenzione a volte morbosa per il dettaglio macabro, poco è stato detto e mostrato dei profughi ucraini in Italia, se non qualche storia di accoglienza positiva nelle case di italiani. I tanti profughi ucraini arrivati in Italia sono come scomparsi nella normalità di un'accoglienza diffusa, assorbiti in scenari di familiarità mediati dalla presenza delle tante lavoratrici della cura ucraine che da tempo vivono nelle nostre case. Il monitoraggio *La reazione degli Italiani alla guerra in Ucraina*⁷ mostra un coinvolgimento emotivo e un forte

⁷ Monitoraggio *La reazione degli Italiani alla guerra in Ucraina*. Progetto dell'Università del Salento (Dipartimento di Storia, Società e Studi sull'Uomo) e dell'Università di Foggia in collaborazione con EICAP (European Institute of Cultural Analysis for Policy). Gruppo di lavoro: Terri Mannarini, Enrico

sentimento di “compassione” da parte degli italiani verso i profughi ucraini che, soprattutto nei primi mesi di guerra, si è tradotto in un impegno attivo da parte di molti italiani, e soprattutto italiane, in donazioni a favore dei profughi proveniente dall’ucraina, in attività di volontariato o, con percentuali più basse, in una disponibilità ad accogliere direttamente nelle proprie abitazioni chi fugge dall’ucraina. Nei confronti di questi profughi il monitoraggio sopra citato rileva un atteggiamento di grande “empatia” da parte degli italiani, in parte, forse, legata alla dimensione di genere: si tratta, come ho detto, quasi sempre di madri che fuggono mettendo in salvo i propri figli. La diade madre-figli in cerca di protezione potenzia l’immagine di fragilità dei soggetti implicati e in un qualche modo aumenta il senso di responsabilità e di coinvolgimento emotivo di chi è nelle condizioni di poter dare aiuto. In questo modo le donne ucraine entrano nei nostri cuori e aumenta quel senso di familiarità e vicinanza costruito già a partire dalle esperienze delle tante migranti ucraine presenti in molte delle famiglie italiane come lavoratrici della cura alle persone anziane. In un certo senso le migranti ucraine già presenti nelle nostre famiglie contribuiscono a costruire immagini positive, familiari e rassicuranti delle donne ucraine in fuga dalla guerra, che in questo modo entrano nelle preoccupazioni e nelle narrative delle famiglie italiane. L’empatia è, quindi, il risultato di un processo di avvicinamento, di familiarizzazione, di complicità che annulla la distanza e trasforma l’estraneità in vicinanza. Non è irrilevante nella costruzione positiva dell’immagine del profugo ucraino il fatto che questi vengano visti come profughi temporanei, pronti a tornare nel proprio paese di origine non appena le ostilità finiranno. Fin dai primi mesi di guerra, accanto alle immagini di profughi in arrivo nel nostro Paese, la stampa e le trasmissioni televisive hanno mostravano altrettante immagini di donne e bambini che, dopo un breve soggiorno in Italia, ritornavano in Ucraina. Man mano che la furia della guerra cumula distruzione sul campo di battaglia, le certezze iniziali sulla rapida fine del conflitto vengono seppellite sotto le macerie, e nessuno è più così convinto che il progetto del ritorno in patria dei tanti profughi presenti in Europa sia ancora perseguibile, nonostante le continue notizie dei piani di ricostruzione del Paese in cui si sta impegnando l’Europa e l’intero Occidente. L’“empatia”, la “compassione” si lasciano piano piano affiancare dalla preoccupazione economica del peso dell’accoglienza sul nostro già precario welfare fortemente compromesso anche a causa della guerra in corso, il Monitoraggio mostra, infatti, percentuali molto alte di preoccupazioni per la dimensione economica legata all’accoglienza. Inoltre, la guerra vista e presentata come guerra combattuta dagli ucraini non solo in difesa del loro territorio ma anche in difesa di supposti comuni valori europei, trasforma una guerra territoriale in una guerra “eroica”, in cui sotto minaccia non è solo il territorio ucraino ma l’intero territorio europeo. Tale presentazione della guerra, come scontro globale tra Occidente e Russia, da un lato

Ciavolino, Paola Pasca (Università del Salento). Sergio Salvatore (EICAP – Università del Salento), Pierpaolo Limone e Ciro Esposito (Università di Foggia).

porta tutti, nessuno escluso, a dover prendere posizione e, dall'altro, proietta sui profughi lo stesso eroismo con cui la retorica della guerra giusta presenta i combattenti al fronte. Tale retorica della guerra combattuta "in nome" dell'Occidente, nel "nome dei valori" occidentali, trasforma i profughi da vittime inermi in "eroi", in soggetti meritevoli di diritti, proprio in nome del tributo di sangue versato per tutti noi. Su questo punto, le pratiche di accoglienza che si sviluppano all'interno del sistema di protezione messo in campo dagli Stati europei contribuisce a formare uno spazio di relazionalità e di valorizzazione dei profughi. Essere riconosciuti come soggetti di diritto, come soggetti che possono reclamare i propri diritti anche fuori dalla propria patria, con la forza che deriva dalla legittimazione politica di essere riconosciuti come rappresentanti di un atto di eroismo che ci appartiene, li sottrae dalla condizione di subalternità e li fa diventare soggetti con cui misurare il nostro senso di responsabilità istituzionale e umano. In ultimo, i profughi ucraini arrivano in Europa utilizzando automobili proprie, o attraverso viaggi protetti, molti vengono prelevati direttamente in territorio ucraino o ai suoi confini da parenti o da associazioni umanitari. Quindi, i profughi ucraini arrivano in Italia attraverso canali legalizzati che non li espone alla condizione di irregolarità, così come avviene per altri profughi provenienti da altri scenari di guerra costretti ad attraversare irregolarmente i confini tra gli stati. L'incorporazione dei confini e dei suoi passaggi lungo il viaggio e poi nei paesi di approdo, può essere vista come un processo che costruisce e istituisce la dimensione di illegalità che, come afferma Andersson (2014), è una condizione prodotta da incontri e situazioni materiali e concrete - barriere, fili spinati, documenti (rubati, persi, acquistati), oggetti e vestiti acquistati, persi, donati - «lungo la strada i viaggiatori arrivano ad abitare la categoria di migrante illegale, incorporando tale tratto nel proprio corpo» (Andersson 2014: 441). I profughi in viaggio verso l'occidente, ad eccezione degli ucraini, incontrano la possibilità di essere trasformati in "migranti illegali", che non è solo un costrutto discorsivo ma "diventa un nuovo modo di essere persona" (Hacking, cit. in Andersson 2014: 599). La condizione di "illegalità" o "irregolarità" acquisita durante il viaggio, per i migranti/rifugiati/ricipienti asilo diventa un'anticipazione della loro nuova collocazione nei paesi di approdo come vittime bisognose di accoglienza (Sorgoni 2022); il viaggio oltre alle condizioni di partenza porterà molti rifugiati ad assumere il pieno diritto di presentarsi davanti a una commissione per la richiesta d'asilo nella speranza di essere riconosciuti come vittime degne di poter essere accolte (Khosravi 2019; Sorgoni 2022). Le condizioni del viaggio verso l'Occidente concorrono a formare l'immagine che noi abbiamo dei profughi. Il processo di illegalizzazione prodotto durante il transito getta su di loro il sospetto di pericolosità. Ed è per questo che la maggior parte dei richiedenti asilo, arrivati in Italia attraverso il mediterraneo o lungo la rotta balcanica, nonostante le condizioni di fragilità vengono percepiti come una minaccia e come soggetti potenzialmente pericolosi. Questo è ciò che avviene nei riguardi dei profughi siriani

o afghani i quali, prima ancora che essere visti come vittime bisognose di aiuto, sono sospettati come soggetti pericolosi per la loro origine, per le modalità del viaggio migratorio, per l'appartenenza religiosa che li espone ai pregiudizi islamofobici e di razzismo anti-arabo. Le donne rifugiate arabo-musulmane doppiamente discriminate sono al centro della produzione di nuove forme di islamofobia che possiamo indicare come *gendered islamophobia* (Zine 2006; Mijares, Ramírez 2008; Giacalone 2020), dove la dimensione di genere opera intersezionalmente attraverso imbricazioni fra razzismo, misoginia, sessualità, patriottismo e, negli ultimi anni, si è aggiunto anche il sovranismo (Mijares, Ramírez 2008). In definitiva, secondo questa prospettiva, l'"alterità" musulmana oggi si definisce e si regola attraverso una nuova politica di genderizzazione, sessualizzazione e razzializzazione che vede al centro i corpi femminili vittimizzati. Lo stereotipo delle donne arabe sottomesse ai loro uomini (padri, fratelli, figli, mariti) è uno degli argomenti principali: «del razzismo culturale nei confronti delle popolazioni islamiche accusate di 'abuso patriarcale e sessista delle donne'» (Grosfoguel, Mielants 2006: 6). Al centro di tale discorso vi è la condiziona della donna, supposta asservita e schiava dell'uomo, la cui sottomissione è rappresentato dal hijab, visto come "minaccia latente" (Mijares, Ramírez 2008) ai valori di uguaglianza, diritti umani e del secolarismo, principi di riferimento dell'identità occidentale nella sua contrapposizione all'Oriente. Tale visione ignora i vari usi sociali, culturali e simbolici sottostanti la decisione delle donne di indossare il velo (Giacalone 2021; Ramírez 2011) che come ricorda Ahmed (1995), per certi versi, è stata la stessa storia di oppressione coloniale che ha trasformato il velo islamico in una forma di opposizione all'Occidente. Tali pregiudizi fanno capire perché nei confronti delle donne arabo-musulmane, spesso, non scatta la stessa "empatia" sperimentata per le rifugiate ucraine, ma, piuttosto, diventano l'emblema di valori che contrappongono l'Oriente all'Occidente.

Conclusioni

In questo saggio ho cercato di approcciare una prima analisi del modo in cui il regime dei confini, che sorregge la governance della mobilità internazionale, incrociando il sistema dell'accoglienza di tipo differenziato produce una gerarchia tra migranti "desiderabili" e "indesiderabili", tra vittime "degne" di essere salvate e vittime "indegne" di essere salvate. Sul filo di questi ragionamenti ho posto alcuni interrogativi: cosa succede se il segno materiale della separazione impresso sul territorio incorpora retoriche di criminalizzazione? Cosa succede quando l'atto dell'attraversamento è visto come azione di aggressione in sé? Cercando di rispondere a queste domande, ho visto come all'interno del regime migratorio euroccidentale i confini hanno la funzione di introdurre nuove immagini di alterità in un mondo globalizzato che a lungo si è supposto avesse annullato i confini e

appianato le estraneità (Agier 2013). In questi casi, l'attraversamento del confine diventa parte di un processo di soggettivazione che trasforma gli individui in alterità pericolose senza possibilità di risoluzione, sospinte nel campo della criminalità e dell'illegalità. Per quanto i migranti siano protagonisti del loro viaggio, lo progettano, stabiliscono percorsi, che spesso cambiano durante il tragitto, è anche possibile dire che il viaggio "fa le persone", o meglio, il viaggio abita le persone in movimento «tu pensi di fare il viaggio ma è il viaggio che fa o disfa te» (Nicolas Bouvier, cit. in Andersson 2014: 492). Al filo spinato dei valichi di confine restano impigliati non solo pezzi di vestiti o oggetti ma anche frammenti dell'identità di chi li attraversa: le pratiche di attraversamento restituiscono soggettività distanziate come nemici. In un certo senso, i confini sono parte dei regimi simbolici della diversità, la più importante ingegneria sociale di controllo, di gerarchizzazione e di razzializzazione dei migranti, così come il più consistente dispositivo di costruzione dell'alterità nella società globalizzata (Agier 2013). Per esprimere l'intersezione fra politiche di rinforzo e controllo dei confini, da un lato, e di ordine sociale, dall'altro, è stato introdotto il termine "b/ordering" o di "b/ordering-othering" (Van Houtum, Kramsch, Zierhofen 2005) dove l'ordine sociale è costruito sulla base della classificazione gerarchizzata dei migranti considerati come alterità. Abbiamo visto come il regime delle frontiere continua ad agire come principio di separazione e gerarchizzazione dei migranti e, in particolare dei profughi, anche all'interno dei territori nazionali e somma la sua azione con il sistema dell'accoglienza frammentato in logiche di differenziazione sulla base della provenienza, dei profili di pericolosità, delle ragioni dell'ordine geopolitico internazionale. In un certo senso, il caso dell'accoglienza ucraina mostra che i diversi atteggiamenti e le diverse visioni dei profughi sono costruiti all'interno di un l'ordine discorsivo che istituisce vittime "degne" di essere salvate e vittime "indegne" di essere salvate.

Bibliografia

- M. Agier, *La condition cosmopolite: L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, La Découverte, Paris 2013.
- L. Ahmed, *Oltre il velo. La donna nell'islam da Maometto agli ayatollah*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1995, (ed. or. 1992).
- R. Andersson, *Illegality, Inc. Clandestine Migration And The Business Of Bordering Europe*, California University Press (E-Book), 2014.
- Basso P. (a cura di), *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, Franco Angeli, Milano 2010.
- D. Bigo, *Global (In)Security: The Field Of The Professionals Of Unease Management And The Ban-Opticon*, in «Traces: A Multilingual Series of Cultural Theory», 2010, vol. 4, pp. 109-157.

- S. Bonjour, B. de Hart, *A Proper Wife, A Proper Marriage. Constructions Of 'Us' And 'Them' In Dutch Family Migration Policy*, in «European Journal of Women's Studies», 2013, XX(1), pp. 61-76. DOI: 10.1177/1350506812456459
- C. Brambilla, *Il confine come bordescape*, in «Intrasformazione. Rivista di Storia delle Idee» [Online], 2015, IV(2), pp. 5-9.
- C. Brambilla, *Introduction*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo» [Online], 2019, XXI(2), pp. 1-10.
- C. Brambilla, J. Laine, J. W. Scott, G. Bocchi (eds.), *Borderscaping: Imaginations And Practices of Border Making*, Routledge, London-New York 2015.
- G. Campesi, *Migrazioni, sicurezza, confine nella teoria sociale contemporanea*, in «Studi sulla questione criminale», 2012, VII(2), pp. 7-30.
- S. Cohen, B. Humphries, T. E. Vynótt, *From Immigration Controls To Welfare Control*, Routledge, London 2002.
- B. Collet, *How European Immigration Policies Interfere With Transnational Couples' Citizenship*, in «Journal of Comparative Family Studies», 2017, XLVIII(3), pp. 381-391.
- T. Cresswell, *Towards A Politics Of Mobility, Environment And Planning D*, in «Society and Space», 2010, XXVIII, pp. 17-31.
- H. Cunningham, *Nations Rebound?: Crossing Borders In A Gated Globe*, in «Identities. Global Studies in Culture and Power», 2004, XI(3), pp. 329-350.
- N. De Genova, *Migrant 'Illegality' And Deportability In Everyday Life*, in «Annual Review of Anthropology», 2002, XXXI, pp. 419-447.
- N. De Genova, *Viral Borders: Migration, Deceleration, And The Re-Bordering Of Mobility During The COVID-19 Pandemic*, in «Communication, Culture and Critique», 2022, XV, pp. 139-156
- D. Fassin, *The Biopolitics Of Otherness: Undocumented Foreigners And Racial Discrimination In French Public Debate*, «Anthropology Today», 2001, XVII, pp. 3-7.
- D. Fassin, *Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality Of Immigration In Dark Times*, in «Annual Review of Anthropology», 2011, XL, pp. 213-226.
- F. Giacalone, *Tra hijab e pratiche sociali. Gnerazioni di donne musulmane in Italia*, Franco Angeli, Milano 2021.
- F. Giacalone, *Islamofobia e sessismo nella rappresentazione delle donne musulmane in Italia*, in «Voci», 2020, XVII, pp. 198-222.
- S. Green, *Entangled Borders*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», 2019, XXI(2), pp. 1-14. Online dal 31 December 2019, URL: <http://journals.openedition.org/aam/1749>, consultato il 02.01.2020.
- R. Grosfoguel, E. Mielants, *The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia And Racism In The Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World System*, in «Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge», 2006, V, pp. 1-12.
- S. Khosravi, *Io sono confine*, Elèuthera, Milano 2019.

- A. Lavanchy, *L'amour aux services de l'état civil: régulations institutionnelles de l'intimité et la fabrique de la ressemblance nationale en Suisse*, in «Migrations Société», 2013, XXV(150), pp. 61–77.
- L. Malkki, *News From Nowhere. Mas Displacement And Globalized 'Problem Of Organization'*, in «Ethnography», 2002, vol. 3, fasc. 3, pp. 351-360.
- S. Mezzadra, *The Gaze Of Autonomy. Capitalism, Migration And Social struggles*, in V. Squire (ed.), *The Contested Politics Of Mobility: Borderzones And Irregularity*, Routledge, London 2011, pp. 121,143.
- S. Mezzadra, B. Neilson, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*. Il Mulino, Bologna 2014.
- L. Mijares, Á. Ramírez, *Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión*, in «Anales de Historia Contemporánea», 2008, XXIV, pp. 121-135.
- A. Ong, *Neoliberismo come eccezione. Cittadinanza e sovranità in mutazione*, La Casa Usher, Firenze 2013.
- R. Parisi, *Practices And Rhetoric Of Migrants' Social Exclusion In Italy: Inter marriage, Work And Citizenship As Devices For The Production Of Social Inequalities*, in «Identities. Global Studies in Culture and Power», (Special Issue Interrogating Intersectionalities, Gendering Mobilities, Racializing Transnationalisms (a cura di Anastasia Christou, Laura Oso, Ramon Grosfougel), 2015, pp. 737-756.
- R. Parisi, *Arab Immigrant Women In The Public Arena: Squatting In Houses In Rome As A Practice And rhetoric Of Construction Of Citizenship*, in R. G. Gonzales, N. Sigona (eds.), *Within And Beyond Citizenship: Lived Experiences Of Political Membership*, Routledge, London 2017, pp. 96-109.
- R. Parisi, *Panorami contemporanei della mixite. Coppie miste tra vita quotidiana e politiche istituzionali*, Rubbettino, Saveria Mannelli 2023.
- S. Pellander, *An Acceptable Marriage. Marriage Migration And Moral Gatekeeping In Finland*, in «Journal of Family Issues», 2014, vol. II, pp. 1472–1489.
- Á. Ramírez, *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*, Editorial Catarata, Madrid 2011.
- B. Riccio, C. Brambilla, *Transnational Migration, Cosmopolitanism And Dis-Located Borders*, Guaraldi, Rimini 2010.
- J. Roca, V. Anzil, R. Yzusqui, *Love And Its Borders: The Monitoring And Control Of Binational Marriages In Spain*, in «Anthropological Note books», 2017, XXIII(2), pp. 21-37.
- B. Sorgoni (a cura di), *Etnografia dell'accoglienza. Rifugiati e richiedenti asilo a Ravenna*, CISU, Roma 2018.
- B. Sorgoni, *Antropologia delle migrazioni. L'età dei rifugiati*, Carocci, Roma 2022.
- H. Van Houtum, O. Kramsch, W. Zierhofen, *Prologue: Bordering space*, in Id. (eds) *Bordering Space*, Ashgate, London 2005, pp. 1–13.
- W. Vaughan, *Border Politics. The Limit Of Sovereign Power*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.

- L. Wacquant, *Simbiosi mortale. Neoliberismo e politica penale*, Ombre Corte, Verona 2002.
- W. Walters, *Welcome to Schengenland. Per un'analisi critica dei nuovi confini europei*, in S. Mezzadra (a cura di), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*. Derivi-Approdi, Roma 2004, pp. 51–80.
- F. Webber, *Borderline Justice: The Fight For Refugee And Migrant Rights*, Pluto Press, London 2012.
- N. Yuval-Davis, *The Politics of Belonging. Intersectional Contestations*, Sage, London 2011.
- N. Yuval-Davis, G. Wemyss, K. Cassidy, *Everyday Bordering, Belonging And The Reorientation Of British Immigration Legislation*, in «Sociology», 2018, vol. 52, fasc. 2, pp. 228–244.
- N. Yuval-Davis, G. Wemyss, K. Cassidy, *Bordering*, Polity Press, Cambridge 2019.
- J. Zine, *Between Orientalism And Fundamentalism: Muslim Women And Feminist Resistance*, in «Muslim World Journal of Human Rights», 2006, II, pp. 1-26.

La deportazione degli *Acadiens* durante la guerra dei Sette Anni (1755-1763)

Giuseppe Patisso

Tra il XVII e il XVIII secolo, francesi e inglesi si contesero aspramente il dominio dei territori nordamericani che dalla Baia di Hudson arrivarono, seguendo il corso del Mississippi, fino al golfo del Messico. Fu in queste regioni che nacquero due entità imperiali, la Nuova Francia e la Nuova Inghilterra, contigue e contrapposte, la cui sopravvivenza dipese sostanzialmente dalla sconfitta dei diretti rivali nella colonizzazione¹.

All'inizio del XVII secolo i possedimenti nordamericani della corona di Francia erano situati tra l'odierno Canada e l'odierna Nuova Scozia. Queste zone, già esplorate da Verrazzano e Cartier nella prima metà del XVI secolo, cominciarono a divenire colonie di popolamento proprio tra il 1604 e il 1613².

Francia e Inghilterra in America settentrionale fecero molto affidamento sull'unità sociale e culturale delle proprie colonie per assicurarsi un vantaggio e perseguire la vittoria finale sul diretto rivale. È proprio in questa prospettiva che deve essere analizzata la deportazione degli *Acadiens*, i coloni francesi rimasti in *Acadie* (odierna Nuova Scozia) dopo che la colonia fu ceduta dal sovrano di Francia alla corona inglese a seguito del Trattato di Utrecht del 1713³.

L'*Acadie* fu, fin dalla fondazione del suo centro più importante, Port-Royal, una terra assai contesa a causa della sua posizione strategica e della ricchezza delle sue risorse. Affacciandosi sull'oceano Atlantico, la penisola dell'*Acadie* rappresentò uno scalo molto importante per facilitare il trasporto delle truppe e l'attracco delle navi in arrivo dal vecchio continente. Inoltre, l'abbondanza di merluzzo e di balene nelle sue acque costiere la rese una regione assai appetibile per i colonizzatori europei che, proprio dai traffici ittici, ricavavano enormi profitti⁴.

I Francesi furono i primi ad insediarsi stabilmente su questi territori. Tanto che lo stesso nome della regione, *Acadie*, si pensa sia stato dato dal primo esploratore che in

¹ D. Hickey, *Nouvelle-France*, in L. Bély, *Dictionnaire de l'Ancien régime*, Presses Universitaires de France, Paris 1996, p. 907; J. Mathieu, *La Nouvelle-France: les Français en Amérique du Nord, XVIe-XVIIIe siècle*, Presses Université Laval, Québec 2001; G. Patisso, *L'impero del giglio*, Carocci, Roma 2018.

² J. L. Allen, *From Cabot to Cartier: the early exploration of eastern North America, 1497-1543*, in «Annals of the Association of American Geographers», 1992, vol. 3, pp. 500-521.

³ R. Rumilly, *L'Acadie française (1497-1713)*, Fides, Montréal 1982; N. Landry, *Histoire de l'Acadie, Septentrion*, Sillery 2001; R. Lahaise, *Nouvelle-France. English Colonies. L'impossible coexistence. 1606-1713*, Septentrion, Sillery 2006; G. Kennedy, *L'Acadie prend sa place dans le monde atlantique*, in «Acadiensis», 2014, vol. 2, pp. 147-156.

⁴ N. Landry, *La Cadie, frontière du Canada: Micmacs et Euro-canadiens au nord-est du Nouveau-Brunswick, 1620-1850*, Septentrion, Sillery 2013.

queste terre si recò per volere del sovrano Francesco I: il fiorentino Giovanni da Verrazzano. Egli raggiunse l'odierna Nuova Scozia nel 1524. Fu navigatore italiano che ribattezzò quelle coste "Arcadie", poiché la loro rigogliosa vegetazione gli aveva ricordato quella della regione greca dell'Arcadia⁵. Il primo vero centro abitato francese, Port-Royal, fu fondato dal condottiero Jean de Pountricourt circa un secolo dopo la scoperta della regione. Ma l'amministrazione francese sulla colonia durò ben poco. Progressivamente accerchiata dai possedimenti inglesi, l'*Acadie* fu conquistata dall'ammiraglio della Virginia, sir Samuel Argall, (settembre-ottobre 1613) il quale rase al suolo gli insediamenti più importanti costruiti durante l'amministrazione francese⁶.

Il destino dell'*Acadie* era di essere perennemente contesa tra Francia e Inghilterra⁷. I britannici, subentrati nell'amministrazione della regione, ereditarono una popolazione estremamente composita ed eterogenea. Questo elemento rappresentò una sorta di novità per la gestione coloniale dell'Inghilterra che proprio sulla coesione sociale, sull'omogeneità, aveva costruito le sue fortune nelle colonie nordamericane. Per la prima volta, gli inglesi si trovarono ad amministrare una colonia essenzialmente popolata da francesi cattolici sui quali, a loro modo di vedere, non poterono fare affidamento per avviare politiche di sviluppo economico.

Ma gli abitanti dell'*Acadie*, ormai Nuova Scozia, non sembrarono essere oltremodo allarmati dalla possibilità di condurre la propria esistenza sotto l'egida inglese. Avevano ormai trovato un proprio equilibrio, avevano duramente lavorato per costruirsi una casa ed un giro di affari che gli permettesse di condurre una vita non condita da eccessivi affanni.

La maggior parte delle famiglie francesi che popolavano l'*Acadie* rifiutò gli inviti degli organi politici della *Nouvelle France*, continuando le proprie attività come se nulla fosse accaduto. Non era, infatti, la prima volta che l'*Acadie* cadeva nelle mani Inglesi per poi ritornare alla Francia; dunque, il cambio al comando non rappresentò

⁵ A. Boglione, *Contributo alle biografie di Giovanni e Girolamo da Verrazzano*, in «Archivio storico italiano», 1999, n. 2, pp. 231-267; T. Picquet, *Voyages d'un Florentin: Giovanni da Verrazzano (1485-1528)*, in «Cahiers d'études romanes», 1999, n. 3, pp. 41-80; I. Luzzana Caraci, *Nuova luce sui fratelli Verrazzano*, in «Geostorie. Bollettino e Notiziario del Centro Italiano per gli Studi Storico-Geografici», 2000, vol. 8, nn. 1-2, pp. 77-81; G. Marion, *L'outre-mer français: de la domination à la reconnaissance*, in «Pouvoirs», 2005, vol. 2, pp. 21-35; A. Boglione, *Giovanni e Girolamo da Verrazzano e la scoperta del Nordamerica*, in «I fochi della San Giovanni», 2009, pp. 4-20; F. Romanini, *Sulla Lettera a Francesco I re di Francia di Giovanni da Verrazzano: con una nuova edizione*, in «Filologia italiana», IX(2012), pp. 127-190.

⁶ N.E.S. Griffiths, *The contexts of Acadian history, 1686-1784*, McGill-Queen's University Press, Montréal 1992; L. Thériault, *L'Acadie 1604-2004*, in «Cap-aux-Diamants: la revue d'histoire du Québec», 2004, vol. 77, pp. 10-14; N.E.S. Griffiths *From migrant to Acadian: a North American border people, 1604-1755*, McGill-Queen's University Press, Montréal 2005.

⁷ F.E. Carbone, *Dai giuramenti alla deportazione: la posizione del Board of Trade and Plantations in merito alla questione degli Acadiani in Nuova Scozia (1713-1755)*, in «Itinerari di ricerca storica», 2020, vol.1, pp. 39-56.

un evento traumatico agli occhi dei coloni francesi⁸. Gli Inglesi da parte loro, pur diffidando apertamente del contributo che gli *Acadiens* potevano fornire alla stabilità politica della Nuova Scozia, pensarono bene che trattenerli avrebbe potuto apportare benefici all'economia, sia in campo agricolo che commerciale. Al contempo una convivenza con gli *Acadiens* sarebbe stata auspicabile per impedire che i fuoriusciti migrassero nelle colonie rimaste alla *Nouvelle France*, migliorandone la condizione demografica ed economica⁹.

Questa situazione di equilibrio rimase tale fin quando non si accese nuovamente la fiamma della rivalità franco-inglese che, partendo dal vecchio continente, investì in pieno le rispettive colonie¹⁰.

Gli *Acadiens* non sembrarono affatto interessati alle dispute atlantiche delle due potenze e mantennero costantemente un atteggiamento di neutralità finché la situazione politica glielo permise. A partire dagli anni Quaranta del Settecento, le dinamiche di potere tra Francia e Inghilterra cominciarono a cambiare in maniera significativa. La guerra di Successione Austriaca scoppiata in Europa portò conflittualità anche nelle colonie nordamericane francesi e inglesi, generando una serie di scontri che furono conosciuti come guerra del Re Giorgio (1744-1748). In questo conflitto le forze coloniali francesi furono nettamente battute da quelle inglesi che riuscirono perfino ad espugnare e conquistare l'imponente città fortezza di Louisbourg, posta a protezione dell'Île Royale.

La pace di Aquisgrana dell'ottobre 1748 non riconobbe agli Inglesi le conquiste portate a termine ai danni della *Nouvelle France*, generando un malcontento diffuso e incontrollato all'interno delle colonie inglesi. Un risentimento che, di lì a poco, si sarebbe scagliato sugli *Acadiens*, ritenuti ormai una minaccia intollerabile per la sopravvivenza della Nuova Scozia¹¹.

L'idea di disfarsi definitivamente della questione degli *Acadiens* apparì alle autorità inglesi una strada sempre più conveniente da percorrere, soprattutto in seguito ai tentativi messi in atto dalla *Nouvelle France* per riprendere il controllo della loro vecchia colonia.

⁸ A. J. B. Johnston, *Borderland Worries: Loyalty Oaths in Acadie/Nova Scotia, 1654-1755*, in «French Colonial History», 2003, vol. 1, pp. 31-48.

⁹ A. J. B. Johnston, *The Acadian Deportation in a Comparative Context: An Introduction*, in «Journal of the Royal Nova Scotia Historical Society», 2007, vol. 10, pp. 114-131.

¹⁰ D. Boudreau, *Le Grand Dérangement et la création d'une nouvelle Acadie*, in «Cap-aux-Diamants: la revue d'histoire du Québec», 2004, vol. 77, pp. 15-19; J. Shovlin, *Selling American empire on the eve of the Seven Years War: The French propaganda campaign of 1755-1756*, in «Past and Present», 2010, vol. 206, fasc. 1, pp. 121-149.

¹¹ M. Pedley, *Map wars: The role of maps in the Nova Scotia/Acadia boundary disputes of 1750*, in «Imago Mundi», 1998, vol. 50, fasc. 1, pp. 96-104; D. Vaugeois, *Un traité aux répercussions continentales*, in «Cap-aux-Diamants: la revue d'histoire du Québec», 2013, vol. 115, pp. 4-7; F. Ternat, *Partager le monde: Rivalités impériales franco-britanniques (1748-1756)*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris 2015.

Attraverso i propri organi di governo e i missionari, le colonie francesi istigavano continuamente i propri alleati amerindi (soprattutto gli Uroni) a guerreggiare con gli Inglesi, creando una condizione d'instabilità che avrebbe dovuto favorire nuovamente l'affermazione del *fiore del giglio* sull'*Acadie*¹².

La polarizzazione delle posizioni tra *Nouvelle France* e colonie inglesi, in merito ai destini della Nuova Scozia o *Acadie*, non consentì agli *Acadiens* nessuno spazio di manovra: il tempo dell'equilibrio, della mediazione, della diplomazia era finito. La loro neutralità non fu più possibile: ciascuna delle due potenze coloniali pretendeva che essi giurassero fedeltà alle rispettive colonie e che prendessero una posizione chiara nel conflitto ormai imminente. Messi dinanzi ad una scelta così radicale, diversi *Acadiens* spalleggiarono i progetti della loro madrepatria (la Francia) e brandirono le armi contro le truppe inglesi della Nuova Scozia. Fu questa probabilmente la causa scatenante che spinse le autorità coloniali britanniche a decidere per la deportazione immediata degli *Acadiens*¹³.

Il piano di espulsione degli *Acadiens* dalla Nuova Scozia richiese prontezza nell'esecuzione del processo ed un'organizzazione capillare nel rastrellamento della popolazione francese. Gli inglesi erano consci del fatto che gli *Acadiens* non erano un popolo da sottovalutare, erano forti e uniti. Non sarebbe stato facile raggrupparli e forzarli a salire su imbarcazioni che li avrebbero condotti in lidi sconosciuti, lontano dalla propria terra, lontano dai propri averi. Nel disegno del comando britannico – soprattutto nelle prime fasi della deportazione – vi era l'intenzione di provvedere all'integrazione degli *Acadiens* all'interno delle colonie di destinazione, così da poter divenire un elemento di profitto e integrazione sociale. Questo obiettivo si rivelò, con il passare del tempo, irrealizzabile, anche a causa delle violenze che gli inglesi esercitarono sui coloni francesi durante la grande deportazione¹⁴.

Come raffigurato nel dipinto *Le Grand Dérangement* di Claude Picard, illustre pittore canadese, interi villaggi dei coloni francesi furono dati alle fiamme per impedire che gli *Acadiens* si nascondessero e sfuggissero alla sorte che il comando inglese ebbe per loro stabilito. Perfino il bestiame venne decimato. Nel corso di queste operazioni di distruzione, gli uomini *Acadiens* vennero arrestati in maniera preventiva per impedirgli di poter reagire alla violenza con la violenza, scatenando ribellioni o sommosse difficilmente controllabili dalle autorità britanniche.

L'ondata di soprusi e devastazione fu arginata da un ordine impartito dagli alti gradi dell'esercito britannico l'11 agosto 1755. In questo si stabilì che tutti i beni in precedenza appartenuti agli *Acadiens* divenivano proprietà della corona d'Inghilterra

¹² A. Vasquez-Parra, *Les empires français et anglais du xviiiè siècle face aux Acadiens*, in «Revue historique», 2018, vol. 1, pp. 59-98.

¹³ G. Arsenault, *Les Acadiens de l'Île, 1720-1980*, Les Éditions d'Acadie, Moncton 1987; É. Bédard, *Revivre la conquête*, in «Histoire sociale/Social History», 2014, vol. 47, fasc. 95, pp. 781-787.

¹⁴ N.E.S. Griffiths, *Acadian Identity: The Creation and Re-Creation of Community*, in «The Dalhousie Review», 1993, pp. 326-349.

e dunque non avrebbe dovuto essergli arrecato alcun danno e distruzione¹⁵. I beni insomma andavano preservati ma non per tornare agli *Acadiens* bensì per essere confiscati e poi utilizzati dai coloni di origine inglese che avrebbero dovuto prendere il posto dei coloni francesi¹⁶.

Se la maggior parte dei militari inglesi, in seguito a tali ordinanze furono a conoscenza di quelli che erano i progetti delle autorità coloniali britanniche in merito al destino degli *Acadiens* e dei loro beni, i coloni francesi ne ebbero comunicazione ufficiale solo il 5 settembre 1755¹⁷. Fu il colonnello John Winslow a comunicare a 411 *Acadiens*, riuniti nella cappella di Grand-Pré, quello che di lì a poco sarebbe stato il loro destino¹⁸.

Il 10 settembre 1755 ebbero luogo le prime deportazioni. Uomini, donne e bambini *Acadiens* furono radunati vicino alla costa e sistemati in lunghe code, in attesa di essere imbarcati su esili navicelle che li avrebbero condotti nella loro nuova patria. Queste interminabili file di esseri umani sono divenute uno dei simboli che maggiormente hanno caratterizzato la rappresentazione pittorica della deportazione degli *Acadiens*. Nelle tele di Lewis Parker (*La déportation*) e Claude Picard (*Attente avant l'embarquement*) queste colonne di uomini e donne in cammino rappresentano l'elemento principale delle rispettive opere: gruppi di persone che si estendono a perdita d'occhio, costeggiati sui lati dalle giubbe rosse, spesso rappresentate nell'atto di indicare agli *Acadiens*, assorti e col capo chino, la direzione del mare.

Le interminabili attese prima dell'imbarco rappresentarono uno dei momenti più drammatici della deportazione degli *Acadiens*. Le famiglie, depredate di ogni loro bene, ad eccezione delle provviste domestiche e del denaro, venivano condotte nei pressi della battigia dove, di volta in volta, erano spinti "con le baionette" sulle piccole imbarcazioni.

Nella concitazione del momento, molte famiglie vennero separate. Le madri persero i propri figli. I mariti le proprie mogli. In alcuni casi, essendo stati separati al momento della salita a bordo, furono destinati a colonie differenti e non si rividero mai più. Furono questi tristi eventi che probabilmente ispirarono il poeta americano Henry Wadsworth Longfellow nella composizione del poemetto epico intitolato *Evangeline*

¹⁵ G. Frégault, *La déportation des Acadiens*, in «Revue d'histoire de l'Amérique française», 1954, vol. 3, pp. 309-358; J. M. Faragher, "A Great and Noble Scheme": *Thoughts on the Expulsion of the Acadians*, in «Acadiensis», 2006, vol. 1, pp. 82-92.

¹⁶ R. G. LeBlanc, *Du Grand Dérangement à la Déportation: nouvelles perspectives historiques*, Université de Moncton, Moncton 2005; M. Bastarache, *L'avis du Juge en Chef de la Nouvelle-Ecosse Concernant la Déportation des Acadiens*, in «Ottawa Law Review», 2010, vol. 42, p. 253.

¹⁷ J.-F. Mouhot, *Les réfugiés acadiens en France: 1758-1785, l'impossible réintégration?*, Septentrion, Sillery 2009, pp. 12-13.

¹⁸ J. Winslow, *Journal of Colonel John Winslow of the provincial troops while engaged in removing the Acadian French inhabitants from Grand Pré and the neighbouring settlements, in the autumn of the year 1755: transcribed from the original manuscript journal in the library of the Historical society of Massachusetts, s.n., s.l., 1883, pp. 78-79.*

or *A Tale of Acadie* (1847). Nell'opera, una giovane *Acadienne*, Evangeline, perde il proprio innamorato, Gabriel, salito su una nave per sfuggire alle persecuzioni dell'esercito inglese¹⁹.

Non furono, tuttavia, le operazioni di rastrellamento e raccolta degli *Acadiens* ad essere i momenti della deportazione che mietettero più vittime.

Il trasporto sulle navi fu una delle maggiori cause di mortalità che si verificarono durante il *Grand dérangement*²⁰. Le navi che imbarcavano gli *Acadiens* non furono in grado di sopportare la mole di questa migrazione forzata. Si trattava, per lo più, di natanti di piccola taglia, non attrezzati per affrontare viaggi con una cadenza sostenuta, come quella che prevedeva il piano di sgombero ideato dai comandi britannici. A bordo delle navi mancavano quasi sempre generi alimentari e acqua tanto che in diverse occasioni oltre i due terzi dei passeggeri morirono di inedia prima di avvistare le coste alle quali erano stati destinati.

Anche dal punto di vista strutturale le imbarcazioni inglesi non si rivelarono adatte allo scopo per il quale venivano utilizzate. Bastava, talvolta, una tempesta per mandarle fuori rotta e farle colare a picco, portando sul fondo dell'oceano Atlantico equipaggio e passeggeri. Furono più di mille gli *Acadiens* che morirono nelle fasi di trasporto durante il loro grande esilio.

Messi dinanzi alla cruda realtà della deportazione, non tutti gli *Acadiens* attesero placidamente il momento in cui avrebbero posto i loro stivali sulla traballante prua delle imbarcazioni inglesi²¹. Alcuni di loro imbracciarono i moschetti e impugnarono

¹⁹ N. E. S. Griffiths, *Longfellow's "Evangeline": The Birth and Acceptance of a Legend*, in «Acadiensis», 1982, vol. 2, pp. 28-41.

²⁰ W. P. Kerr, *Grand Pré. Cœur de l'Acadie*, Halifax, Nimbus, 2004, p. 64.

²¹ In particolare, come si evince dal documento di seguito citato ed intitolato *Mode of desarming the Acadians*, le famiglie dei coloni francesi venivano separate ed era piuttosto difficile che si ritrovasse una volta giunti nella loro destinazione: «Great pains was taken to collect families and relations that they might be together in one Ship - and not a day passed without fully informing them of this and of what vessel they were to go on board of and the day when they were to Embark - and the Commanding of the officers very Earnestly Entreating with them to dispose of such part of their moveables as they had, and to Pack-up their appareil and such other matters as they wished to carry with them, but such was the Phrensy of these People the greater Part gave themselves no trouble about the matter - conceiving that Government dare not sent them away - and instead of securing what money & apparel they had to take with them they filled their Chests with Linnen & other apparel and hid them in the woods - many of them buried considerable quantity of Dollars in the Earth & other matters in Wells which were afterwards found by the English - no argument or persuasion would prevail with them to believe that Government Dare send them away. On the day appointed for their Embarkation, many heads of families were missing notwithstanding the great Care to prevent any of the imprisoned men from making their Escape - however great was the trouble and vexation which they gave the Commanding Officer yet every officer of the Garrison Commiserating their situation - persevered with great Patience to collect and have family connections Embark together - but the utmost Efforts could not prevent their seperating for after they were Embarkd - seventeen of the men made their Escape in one night from on board of one vessel- and more or less from ail the vessels during the whole time between Embarking and sailing - some of them would

le spade per opporsi alla decisione delle autorità coloniali britanniche. I fuoriusciti che vollero provare a difendere e riconquistare la propria terra furono reclutati dalla resistenza francese in *Acadie*, guidata dal missionario Jean-Louis Le Loutre. Fu lo stesso le Loutre, all'interno delle sue memorie redatte nel 1763, a parlare della formazione di milizie di *Acadiens*²².

Alcuni *Acadiens* furono spinti a combattere a causa dei maltrattamenti che subirono dagli Inglesi. I britannici, nel corso delle operazioni di deportazione e di rastrellamento, non di rado offendevano pesantemente la cultura e la religione (cattolica) degli *Acadiens*. Per i britannici l'osservanza del credo cattolico divenne intollerabile per la realizzazione dell'unità sociale e culturale che volevano dare alla Nuova Scozia.

Gli *Acadiens* non reagirono in maniera compatta alle misure messe in atto dai britannici. Alcuni di loro preferirono mantenere la neutralità dello scontro tra le due potenze, perseguendo quello che potrebbe essere definito come un sogno di indipendenza e autonomia. Altri preferirono la fuga, rifugiandosi nelle fitte foreste nordamericane per sfuggire alla cattura e alla deportazione, cercando di raggiungere dei luoghi nei quali potersi rifare una vita sotto la protezione della loro madrepatria. Fu il caso delle centinaia di *Acadiens* che tra il 1756 e il 1758 raggiunsero la regione di Miramichi, nell'odierno Nuovo Brunswick²³.

Le fughe e la bellicosità mostrata da alcuni *Acadiens* scatenavano talvolta delle cacce all'uomo. Durante il *Grand dérangement*, drappelli di soldati inglesi si inoltravano nelle foreste selvagge in cerca di coloni francesi sfuggiti alla cattura poiché fuggitivi e ribelli mettevano - secondo le autorità britanniche - a repentaglio la sicurezza della Nuova Scozia.

Tra fughe e deportazioni, le migrazioni del popolo *Acadiens*, tra gli anni 1755 e 1785, assunsero i contorni di una vera e propria diaspora. Furono più di 12.000 gli abitanti dell'*Acadie* che dovettero abbandonare la propria casa e i propri affetti nel lasso di tempo citato. Quasi la metà di essi fu deportato in Inghilterra e nelle colonie

come on board again some days after of themselves & croud in where other had Embarked to fill up the vacancys of the deserted that it was absolutely impossible to keep family s together, and being then late in the season that every days delay renderd it dangerous - and from the cause above entioned - Such as was taken before the Sailing of the Transports were put on board of such vessels where désertion made Vacancies for them and was the cause and the only cause why families were seperated - or any Branch of the Families seperated», in H. Casgrain, *Collection de documents inedits sur le Canada et l'Amerique publiés par le Canada français*, Le Canada français, Quebec 1888-90, vol. I, pp. 140-141.

²² A. David, *Une Autobiographie de L'Abbé Le Loutre*, in «Nova Francia», 1931, vol. 6, pp. 1-34; J. Ségalen, *Acadie en résistance: Jean-Louis Le Loutre, 1711-1772: un abbé breton au Canada français*, Skol vreizh, Morlaix 2002.

²³ R. G. LeBlanc, *Les réfugiés acadiens au camp d'Espérance de la Miramichi en 1756-1761: un épisode méconnu du Grand Dérangement*, in «Acadiensis», 2012, vol. 41, fasc. 1, pp. 128-168: 140-141.

britanniche, la restante parte tentò di trovare protezione in *Nouvelle France*; circa 3500 tra questi ultimi avrebbe poi fatto ritorno in Francia²⁴.

Al di là di quello che può essere un possibile raffronto con altri genocidi e deportazioni ciò che accadde agli *Acadiens* può essere definito come uno degli eventi più traumatici della storia coloniale inglese e francese. Su più di dodicimila *Acadiens* che abbandonarono la propria terra, oltre metà trovò la morte a causa di naufragi, carestie ed epidemie. I siti nei quali i coloni francesi dell'*Acadie* furono smobilitati, deportati, detenuti o accolti sono tutt'oggi luoghi di una memoria dolorosa. Ancora oggi, sulla baia nei pressi della città di Horton Landing, dalla quale partirono numerose navi cariche di *Acadiens*, è possibile ancora notare una grande croce realizzata in memoria della deportazione. Il ruolo decisivo svolto dagli inglesi circa la grande deportazione è stato riconosciuto dalla regina Elisabetta II con un proclama reale del dicembre 2003. Nel medesimo proclama, la sovrana, in accordo con le autorità canadesi, ha annunciato che 28 luglio di ogni anno, a partire dal 2005, sarebbe divenuto un giorno dedicato al ricordo del *Grand dérangement*²⁵.

²⁴ N. Griffiths, *The Acadian Déportation: Deliberate Perfidy or Cruel Necessity?*, Copp and Clark, Toronto 1969; C. A. Brasseaux, *The founding of New Acadia: The beginnings of Acadian life in Louisiana, 1765-1803*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1987; J. M. Faragher, *A Great and Noble Scheme: The Tragic Story of the Expulsion of the French Acadians from their American Homeland*, W. W. Norton & Company, New York 2005; D. Jobb, *Acadians: A People's Story of Exile and Triumph*, Wiley and Sons, Toronto 2005; B. Cherubini, *Les Acadiens en Guyane (1765-1848): une «société d'habitation» à la marge ou la résistance d'un modèle d'organisation sociale*, in «Port Acadie: Revue interdisciplinaire en études acadiennes / Port Acadie: An Interdisciplinary Review in Acadian Studies», 2008, nn. 13-14-15, pp. 147-172; Z. Richard, S. Godin, M. Basque, *Histoire des Acadiennes et des Acadiens de la Louisiane*, Université de Louisiane à Lafayette Press, Lafayette 2012.

²⁵ *Proclamation Designating 28 July of Every Year as "A Day of Commemoration of the Great Upheaval"*, Commencing on 28 July 2005, in «Canada Gazette», Part II, vol. 137, fasc. 27, SI/2003-188.

La linea abissale: confini tra *convivialità metropolitana* e *colonialità*

Cleidiane Pinheiro de Freitas

1.Introduzione

Il concetto di *linea abissale* è centrale tra le epistemologie del Sud e, recentemente, si assimila a una frontiera letterale e metaforica, socialmente costruita, che svela le dinamiche di potere e colonialità¹ dell'essere² insite nell'assetto del mondo post coloniale. Frantz Fanon è tra i primi a denunciare le esclusioni causate dalle linee di forza e dominio che dividono gli spazi tra umani e coloro la cui piena umanità viene negata, denuncia la divisione netta dello spazio fisico e politico delle colonie tra spazio urbano, dei colonizzatori, e gli spazi ai margini, abitati dai colonizzati. Questi confini tra coloni e colonizzati sono ancora fisicamente presenti nelle metropoli dei territori che sono stati colonizzati, soprattutto nelle metropoli dove le disuguaglianze rivelano una sorta di *razzializzazione* degli spazi. Applicare questo concetto come strumento analitico di una realtà sociale sempre più eterogenea in termini di provenienza degli individui, consente di mettere in evidenza i confini, spesso invisibili, che dividono coloro che sono soggetti ai meccanismi di regolamentazione ed emancipazione sociale e coloro che ne sono esclusi. Inoltre le disuguaglianze ed esclusioni abissali contemporanee sono il prodotto di un processo storico dove il colonialismo rappresenta uno spartiacque per la storia dell'umanità, la *vita* sperimenta una forma di strumentalizzazione estrema cessando di essere un limite invalicabile della sfera economica³.

¹ B. de S. Santos, *La Fine del'Impero Cognitivo: l'avvento delle epistemologie del Sud*, Castelvecchi, Roma 2021, p. 169. Aníbal Quijano ha coniato il termine "colonialità" per designare le forme di colonialismo sopravvissute alla fine del colonialismo storico.

² J. A. Mujica Garcia, J. R. Fabelo Corzo, *La colonialidad del ser: la infravaloración de la vida humana en el sur-global*, Estud. filos. práct. hist. ideas, Mendoza, 2019, vol. 21, n. 2, pp. 1-9. Disponibile in http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902019000200004&lng=es&nrm=iso, consultato il 22.01.2023. Il termine *colonialidad del ser* è stato coniato da Walter Dignolo (2003) e Nelson Maldonado-Torres (2007) per esplorare un'altra forma della colonialità che opera anche al di là del controllo della conoscenza (colonialità del sapere) e delle relazioni di dominazione (colonialità del potere). Preliminarmente, la *colonialidad del ser* si riferisce all'esperienza vivida della colonizzazione ed il suo impatto sulla cultura. "La colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico, donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas". Il punto di partenza della colonialità del sé consiste nel negare ontologicamente il colonizzato o affermarlo dall'orizzonte politico-epistémico del colonizzatore. Negare al colonizzato la sua umanità, la sua autonomia, la sua cultura e le sue facoltà cognitive, sottovalutandolo e sottomettendolo alla logica culturale del colonizzatore.

³ A. Mbembe, *Emergere dalla Lunga Notte: studio sull'Africa decolonizzata*, Meltemi, 2018, p. 119.

2. L'impronta del colonialismo negli spazi e nella convivialità

Il concetto di linea abissale viene utilizzato per spiegare la divisione che ha caratterizzato il mondo Occidentale moderno fin dal XV secolo⁴. Il sociologo Boaventura de Sousa Santos distingue la divisione generata dalla linea abissale in socialità metropolitana e socialità coloniale. La socialità metropolitana corrisponde al mondo della reciprocità tra "noi", mentre la socialità coloniale corrisponde al mondo dei dissimili, di coloro con i quali non ci potrà mai essere una reciprocità⁵. Qui si è voluto introdurre l'ambito della "convivialità" in quanto le dinamiche scaturite dal convivio multiculturale nelle società contemporanee comporta una sovrapposizione di questi due mondi dove la demarcazione è segnata da legami sociali di subordinazione. Gli spazi delle nostre città sono spazi condivisi nel convivio tra simili e dissimili, un convivio regolato dalle frontiere metaforiche, vissuto negli spostamenti con i mezzi pubblici, negli uffici pubblici, nelle scuole, ecc. In questi luoghi, quotidianamente, gli immigrati, i non cittadini o cittadini fantasma, sperimentano il *nanorazzismo*⁶ e le esclusioni abissali.

Per svelare l'impronta del colonialismo negli spazi della nostra convivialità metropolitana occidentale e della socialità coloniale, è imprescindibile la denuncia fatta da F. Fanon sui confini, intesi come linee di forza, che dividevano in comparti il mondo coloniale. La colonia aveva i suoi spazi, ben definiti, diversi nella loro struttura e finalizzati all'esclusione:

Il mondo colonizzato è un mondo scisso in due. Lo spartiacque, il confine è indicato dalle caserme e dai commissariati di polizia. In colonia l'interlocutore valido e istituzionale del colonizzato, il portavoce del colono e del regime di oppressione è il gendarme o il soldato. [...] La città del colono è una città di cemento, tutta di pietra e di ferro. È una città illuminata, asfaltata, in cui i secchi della spazzatura traboccano sempre di avanzi sconosciuti, mai visti, nemmeno sognati. [...] La città del colonizzato è una città accovacciata, una città in ginocchio, una città su sé stessa⁷.

Nelle metropoli delle ex colonie, come molte delle metropoli brasiliane, gli spazi urbani odierni riproducono ancora gli stessi meccanismi di subordinazione. Laddove

⁴ B. de S. Santos, *La Fine dell'Impero Cognitivo: l'avvento delle epistemologie del Sud*, cit., p. 41.

⁵ Ibidem.

⁶ A. Mbembe, *Nanorazzismo: Il corpo notturno della democrazia*, Editori Laterza, Bari-Roma 2019, pp. 71.

"Ma che cosa si deve intendere per nanorazzismo, se non quella forma narcotica del pregiudizio di colore che si esprime nei gesti in apparenza neutri di ogni giorno, nello spazio di un nulla, di una frase in apparenza inconsapevole, di una battuta, di un'allusione o di una insinuazione, di un lapsus, [...] di una oscura voglia di stigmatizzare e soprattutto di fare violenza, ferire e umiliare di infangare chi non si considera dei nostri?"

⁷ F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007, pp. 5-7.

gli spazi offrono infrastrutture e servizi adeguati ai cittadini, esso è vissuto da una popolazione prettamente bianca, mentre gli spazi dove sono assenti infrastrutture e servizi, come le *favelas*, questi sono abitati per lo più da cittadini neri e meticci che coincide, ancora, con la parte socialmente ed economicamente più vulnerabile della popolazione⁸. In Brasile, la fine del colonialismo storico non ha determinato la fine delle sue dinamiche di dominio e sfruttamento; anzi, queste dinamiche vengono istituzionalizzate nei governi successivi fino l'avvento del governo del presidente Luíz Inacio Lula da Silva, insediatosi per la prima volta nel 2003, che si impegna nel promuovere la mobilità sociale attraverso varie politiche di *affirmative action*. Tra di esse, la legge di quote, che ha consentito, da allora, a un numero crescente di cittadini afrobrasiliani e indigeni, di accedere all'istruzione universitaria. Per la prima volta la composizione della comunità studentesca universitaria rispecchia la composizione etnica e culturale del paese. Nonostante le critiche rivolte a queste politiche di discriminazione positiva, esse hanno permesso una discreta ascensione sociale di una parte della popolazione finora vissuta ai margini.

La linea abissale nel mondo coloniale è uno spaccato che denuncia la realtà economica, le disuguaglianze, il tenore di vita senza omettere il fondamento di questa divisione, la razza. Il fatto che le dinamiche discriminatorie che trovano fondamento nella razza siano ancora latenti nei territori decolonizzati mette in discussione la fine del colonialismo. Tra i critici della decolonizzazione esiste una convergenza di pensiero a riguardo: per molti, l'esperienza conclusasi è quella del colonialismo territoriale, mentre il colonialismo dei rapporti sociali ed economici sono un retaggio presente nella realtà postcoloniale. Le stesse democrazie moderne, secondo il politologo Achile Mbembe, hanno come deposito il sistema coloniale e quello schiavista, che corrompono il proprio corpo e causano la loro decomposizione, poiché le democrazie moderne non hanno dato risposte alle esigenze di giustizia e riparazione⁹. Egli afferma che:

[...] l'ordine democratico, l'ordine della piantagione e l'ordine coloniale hanno intrattenuto a lungo relazioni di gemellaggio. Relazione che furono tutt'altro che accidentali. La democrazia, la piantagione e l'impero coloniale fanno parte di una stessa matrice storica. Questo fatto originario e strutturante è al centro dell'ordine mondiale contemporaneo¹⁰.

⁸ Cfr. R. J. de Oliveira, R. M. de Souza Oliveira, *Origens da segregação racial no Brasil*, in «Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM [En línea]», vol. 29, pubblicato il 18 giugno 2015, URL: <http://journals.openedition.org/alhim/5191>, DOI: <https://doi.org/10.4000/alhim.5191>, consultati il 19.01.2023.

⁹ A. Mbembe, *Nanorazzimo: Il corpo notturno della democrazia*, Editori Laterza, Bari-Roma 2019, pp. 19-47.

¹⁰ Id., p. 24.

Questa eredità si traduce in un fenomeno contemporaneo che il politologo definisce “necropolitica”, descritta come «un esercizio di potere volto principalmente alla strumentalizzazione generalizzata dell’esistenza umana e la distruzione materiale dei corpi e delle popolazioni umane»¹¹. Pertanto, la decolonizzazione è il *non-evento*, la differenza tra il prima e il dopo è che le frontiere si spostano, con le nuove mobilitazioni e flussi migratori sempre più ingenti, «la colonia e la piantagione si sono spostate proprio qui, fuori le mura della Città»¹² riproducendo tuttavia gli stessi rapporti di assoggettamento nelle pratiche sociali. L’ambito della convivialità metropolitana si propone qui come lo spazio dei mondi sovrapposti della socialità metropolitana e socialità coloniale, nel contesto di questa convivialità soltanto i dissimili sono costretti ad attraversare sistematicamente la linea abissale e ciò accade ogni qualvolta subiscono un’esclusione abissale.

3. Colonialità e universalizzazione delle rappresentazioni

Sussiste una certa resistenza critico-analitica quando si tratta studiare le forme di dominazione, disuguaglianze e flussi migratori del presente in stretta connessione con le dinamiche di assoggettamento e sfruttamento operate nei confronti di popoli e territori durante il colonialismo. Nei discorsi politici sui flussi migratori attuali, il colonialismo emerge come un’esperienza confinata nel passato, giustificando così la politica dell’indifferenza verso le sofferenze che esso continua ad alimentare. Le atrocità commesse nel passato non appartengono alla memoria condivisa, rimangono confinate dall’altra parte della linea abissale, nella socialità coloniale, e qualunque pretesa di universalismo senza condivisione di questa memoria è intollerabile.

I concetti di colonialità dell’essere, del potere e della conoscenza, proposti da Moldonado-Torres, sembrano più idonei alla ricomposizione tra passato e il presente, facilitando l’analisi dei segni profondi che il colonialismo ha lasciato in ogni ambito delle nostre società e nella comprensione generale dell’essere:

L’invisibilità e la disumanizzazione sono le principali espressioni della colonialità dell’essere [...] La colonialità dell’essere si concretizza nell’aspetto dei soggetti liminali, che segnano, per così dire, il limite dell’essere, cioè il punto in cui l’essere distorce il significato e l’evidenza fino alla disumanizzazione. La colonialità dell’essere produce la differenza ontologica coloniale, dispiegando una serie di caratteristiche esistenziali e di realtà simboliche fondamentali¹³.

¹¹ A. Mbembe, *Necropolitics*, in «Public Culture», 2003, vol. 15, fasc. 1, p. 14.

¹² A. Mbembe, *Emergere dalla lunga notte: studio sull’Africa decolonizzata*, cit., p. 134.

¹³ B. de S. Santos, *La Fine dell’Impero Cognitivo: l’avvento delle epistemologie del Sud*, cit., pp. 40-41.

La colonialità dell'essere, del potere e della conoscenza sono i pilastri delle nostre frontiere metaforiche e fondamentali nella riproduzione dei simboli e rappresentazioni che mantengono divisi mondi incommensurabili tra loro. Il mondo della socialità metropolitana è il mondo dell'equivalenza e della reciprocità tra noi, ossia, quelli che sono come noi, pienamente umani e il mondo della socialità coloniale, dei loro, con i quali non si può immaginare alcuna equivalenza o reciprocità¹⁴. Nonostante nel mondo della socialità metropolitana sussistono asimmetrie di potere e tensioni socio-economiche, la reciprocità di base tra "noi" non vacilla, dunque le esclusioni ci sono ma non sono abissali e vengono gestite dalla tensione tra regolamentazione ed emancipazione e dei suoi meccanismi come lo Stato di diritto, diritti umani e la democrazia, mentre nel mondo della socialità coloniale si fa ricorso alla violenza per gestire le tensioni. Inoltre, sottolinea de Sousa Santos, esiste una differenza essenziale tra esclusioni abissale e non abissale:

la prima si basa sull'idea che la vittima o il bersaglio soffre di una *capitis diminutio* ontologica perché considerato non propriamente umano, o una sorta di essere umano irreversibilmente degradato. [...] La dominazione moderna è una modalità globale di articolazione di questi due tipi di esclusione, un'articolazione che è al tempo stesso disomogenea, in quanto varia a seconda delle società e dei contesti, e combinata a livello globale¹⁵.

Negli ultimi anni, tra le tante notizie che si sono avvicinate nelle nostre testate giornalistiche, ce ne sono due in particolare che si alternano tra loro nel dibattito politico: una riguarda la discussione sull'aborto e l'altra l'accoglienza degli immigrati. La spaccatura politica su entrambi gli argomenti mette però dalla stessa parte i soggetti politici che si schierano contro l'aborto (per la difesa del diritto alla vita di persone non ancora) e, al contempo, fomentano la politica del respingimento e dell'indifferenza verso uomini, donne e bambini che scappano per mettere al riparo la propria vita. Dunque, dato che un tale posizionamento politico non si può spiegare in termini di ragionevolezza, si presume che sia il fattore "razza" a ponderare una presa di posizione scandalosamente ambigua dalla scaturisce una forma estrema di esclusione abissale, quella fatale per coloro che si trovano nel mondo della socialità coloniale. Un altro esempio ipotetico, ma fin troppo reale, visto gli ultimi rapporti prodotti dalle istituzioni europee sul fenomeno del *ethnic profiling*¹⁶, lo riporta de Sousa Santos per chiarire le esclusioni abissali:

¹⁴ Id., p. 41.

¹⁵ Id., p. 44.

¹⁶ Commissione Europea contro Razzismo e Intolleranza (ECRI), *General Policy Recommendation N. 11 nel combattere Razzismo e Discriminazione Razziale in Polizia*, CRI (2007) 39, 29 June 2007, p. 4 in https://www.coe.int/en/web/commissioner/-/ethnic-profiling-a-persisting-practice-in-europe#_ftn1, ultimo accesso il 21.01.23. Profilo razziale o etnico tra le forze dell'ordine è stato definito come "the use by the police, with no objective and reasonable justification, of grounds such as race, colour,

In una società prevalentemente bianca, un giovane nero che frequenta la scuola secondaria vive in un mondo di socialità metropolitana. Può benissimo considerarsi escluso, sia perché viene spesso evitato dai suoi compagni di scuola, sia perché il programma scolastico presenta aspetti che risultano offensivi per la cultura e la storia dei popoli di origine africana. Tuttavia, tali esclusioni non sono abissali; egli fa parte della stessa comunità studentesca e, almeno in teoria, ha accesso a meccanismi che gli permetteranno di lottare contro discriminazione. D'altra parte, quando lo stesso giovane sulla via del ritorno a casa viene fermato dalla polizia, evidentemente per una schedatura su base etnica, e viene picchiato violentemente, in quel momento il giovane attraversa la linea abissale e passa dal mondo della socialità metropolitana a quello della socialità coloniale. Da quel momento in poi l'esclusione diventa abissale e ogni appello ai diritti non è che mera facciata¹⁷.

Alla base di queste pratiche vi è un flusso che i confini e le frontiere non sono riusciti ad arrestare, un flusso che consente la riproduzione della violenza e dell'assoggettamento, si tratta delle "transazioni materiali e simboliche e delle interazioni intersoggettive". Il fluire di questi contenuti, da un centro che si è autorappresentato in termini universali verso il resto del mondo, ha influenzato anche la rappresentazione che i colonizzati avevano di se stessi, il colonialismo ha aperto i confini all'universalizzazione delle rappresentazioni. Il problema «è che nel tentativo di farsi scambiare per Universale, finisce sempre per produrre una nozione essenzialista della differenza»¹⁸.

Le immagini e gli stereotipi odierni sono, in parte, il prodotto del gioco delle rappresentazioni coloniali che consisteva nella costruzione di immagini stereotipate degli indigeni ai quali aspettava uno status "artificiale", quello di "oggetti psichici", subalterni allo status originario di esseri umani autentici¹⁹. Il gioco delle rappresentazioni costituisce la genesi delle frontiere metaforiche del passato e del nostro presente:

In quanto operazione simbolica, la rappresentazione non apre necessariamente la strada alla possibilità di un riconoscimento reciproco. In primo luogo, nella coscienza del soggetto che rappresenta, il soggetto rappresentato corre sempre il rischio di essere trasformato in un oggetto o in un giocattolo. Facendosi rappresentare, si priva dalla capacità di creare, per il mondo e per sé stesso, un'immagine di sé. È costretto a indossarne una contro la quale dovrà

languages, religion, nationality or national or ethnic origin in control, surveillance or investigation activities."

¹⁷ B. de S. Santos, *La Fine dell'Impero Cognitivo: l'avvento delle epistemologie del Sud*, cit., p. 43.

¹⁸ A. Mbembe, *Emergere dalla lunga notte: studio sull'Africa decolonizzata*, cit., p. 134.

¹⁹ A. Mbembe, *Nanorazzimo: Il corpo notturno della democrazia*, cit., p. 56.

costantemente combattere. È l'uomo alle prese con un'immagine che gli è stata appiccicata addosso e dalla quale stenta a disfarsi, della quale non è autore e nella quale non si riconosce affatto. Poi, invece di essere «pienamente quello che è» nel possibile, è condannato a vivere la propria coscienza come una mancanza. Nella storia dell'Occidente e i mondi remoti c'è un modo di rappresentare l'Altro svuotandolo di ogni sostanza e lasciandolo senza vita, in un corpo a corpo con la morte prima della morte, una morte nella vita²⁰.

4. Rappresentazioni alternative per un mondo *post-abissale*

Il mondo *post-abissale* dovrà, necessariamente, essere un mondo aperto a tutti, ma non potrà avvenire senza considerare criticamente i meccanismi che hanno favorito la riproduzione dell'assoggettamento. Il superamento del mondo abissale presuppone la decostruzione dei saperi come strumenti di dominio dell'altro e la critica di ogni forma di universalismo con pretesa di verità assoluta e riduzionista nei confronti della diversità. L'abbattimento di questo muro metaforico inizia minando le sue fondamenta «moltiplicando le rappresentazioni del mondo emancipatrici, create da gruppi sociali esclusi, dominati o subalterni»²¹. La riproduzione della linea abissale avviene grazie alle «epistemologie del Nord che si sono tradotte in istituzioni di produzione e trasmissione del sapere come sistemi educativi e pedagogie»²². Pertanto, il suo superamento richiede un impegno istituzionale e pedagogico. Questo percorso è percorribile anche con un approccio dal basso grazie a quelle che Boaventura de Sousa Santos chiama "istituzione prefigurative":

Si tratta di pratiche extraistituzionali che generano nuovi tipi di istituzioni. Le istituzionalità e le pedagogie prefigurative sono modi di organizzare la convivialità collettiva e di promuovere processi di apprendimento liberatori in grado di realizzare in modo credibile, qui, ora e su piccola scala, un altro possibile mondo futuro²³.

Le pratiche per la costruzione del mondo *post-abissale* devono contribuire alla costruzione di una rinnovata rappresentazione dell'Altro attraverso la *dischiusura del mondo* attuale che, per Edouard Glissant, consiste nell'abbracciare l'indistinguibile tessuto delle appartenenze che formano ogni identità e l'intreccio delle reti che permettono a ogni identità di estendersi necessariamente in rapporto all'Altro²⁴.

²⁰ Id., p. 113.

²¹ B. de S. Santos, *La Fine dell'Impero Cognitivo: l'avvento delle epistemologie del Sud*, cit., p. 285.

²² Id., p. 364.

²³ Ibidem.

²⁴ A. Mbembe, *Emergere dalla lunga notte: studio sull'Africa decolonizzata*, cit., p. 109.

Un antidoto al razzismo. La musica degli afroeuropei nella prima età moderna

Gianfranco Salvatore

1. L'emancipazione degli afroamericani attraverso la musica

Il primo passo per superare ogni forma di discriminazione, xenofobia, o addirittura di gerarchizzazione della varietà umana, sta nel riconoscimento dell'identità culturale dell'Altro. Nella storia delle migrazioni, delle deportazioni, delle diaspore, tale identità può preservarsi nella capacità di conservare e valorizzare le proprie attitudini e (almeno in parte) il proprio retaggio, all'interno di un confronto interculturale. Per quanto riguarda la vicenda degli afrodiscendenti nella storia dell'Occidente, l'esempio più alla portata di tutti è quello degli afroamericani. Il loro riscatto culturale ha avuto luogo innanzitutto grazie alla loro musica. Una musica antica e nuova, nata (o "rinata") dalla proiezione di tradizioni e prassi africane sulle convenzioni artistiche e performative delle nazioni in cui le loro vicende li hanno condotti. Ciò ha costituito una forma di integrazione e di negoziato socioculturale, tramite il riconoscimento di un talento specifico, espressione identitaria di un'agentività autonoma e autodeterminata, in una proposta di seducente peculiarità.

Sorta durante il periodo della schiavitù, nei campi di lavoro, con le prime vocalizzazioni di richiami e lamenti, proiettati da una voce all'altra nell'espressione del proprio dolore ma anche di una comunicazione cifrata collettiva, la musica afroamericana trovò dalla fine dell'Ottocento, nella progressiva evoluzione del blues, una prima forma organizzata; nel ragtime, e in seguito nel jazz, un approccio sincretistico alle strutture melodiche e armoniche della tradizione occidentale.

L'identità culturale conquistata dagli afroamericani tramite la musica e l'impegno creativo e intellettuale si giovò di due processi paralleli. Da un lato c'era, negli anni Venti del Novecento, il sostegno degli intellettuali neri del "Rinascimento di Harlem"¹, che al jazz erano molto legati; e paralleli veicoli per la progressiva emancipazione e integrazione degli americani di colore, discendenti dagli schiavi, furono la creazione delle prime università "colored"², poli dialettici di ricerche e rivendicazioni identitarie, e le prime esperienze letterarie afroamericane, con autori e

¹ In proposito si possono consultare H. A. Baker, Jr., *Modernism and the Harlem Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago 1987; *The Harlem Renaissance*, a cura di H. Bloom, Chelsea House, Broomall 2004; e l'antologia *Voices from the Harlem Renaissance*, a cura di N. I. Huggins, Oxford University Press, New York 1972 (rist. 2007).

² Sull'argomento esiste un interessante documentario di Stanley Nelson e Marco Williams, *Tell Them We Are Rising: The Story of Black Colleges and Universities*, Firelight Films, 2016.

personaggi fortemente sensibili alla musica del proprio popolo, e storie che spesso incrociavano il circuito dei locali di musica e da ballo³. Tutto ciò non bastava ancora a superare i pregiudizi, la discriminazione e il razzismo in America: ma un altro fattore propulsivo agiva al di là dell'Atlantico. Funzionali, e forse decisivi, per il riscatto culturale afroamericano furono infatti l'ammirazione artistica e il rispetto umano conseguiti dai musicisti neri in Europa, tra le due guerre mondiali e più estesamente nel secondo dopoguerra, sia da parte delle locali *élites* intellettuali che del gusto popolare⁴. Qui i protagonisti afroamericani del jazz classico e moderno scoprirono una diversa civiltà bianca, storicamente differente da quella americana. Benché fosse la prima responsabile del colonialismo e dei fenomeni connessi, schiavismo incluso, l'Europa aveva espresso da tempo, nella sua storia culturale, precoci esempi e modelli di rispetto verso la soggettività e le doti tradizionali dei neri, specie nel periodo protomoderno, come vedremo. Questa pur ondivaga apertura europea si rinnovò nel Novecento, nei confronti della musica dei neri d'America, contribuendo sensibilmente alla formazione di un'autocoscienza culturale e di un'identità civile afroamericana.

Sulla base di questi primi riconoscimenti raccolti grazie al jazz, i neri d'America conquistarono poi un vasto mercato discografico e concertistico mondiale tramite il *rhythm and blues*, che ha contribuito alla costruzione del paradigma dell'"orgoglio nero", e la *soul music*, che ha sviluppato anche melicamente la discorsività del sentimento afroamericano dell'essere al mondo con una pelle più scura degli occidentali. Parallelamente sono sorti nuovi generi musicali, non statunitensi, ma caraibici e sudamericani, che tra gli anni Sessanta e Settanta hanno proiettato a livello internazionale nuove creazioni e latitudini musicali: ad esempio nella musica orchestrale afrocubana, nel reggae giamaicano, nella canzone afro-brasiliana. Infine, durante l'ultimo mezzo secolo di elaborazione creativa di processi e dinamiche generazionali e sociali, l'*hip hop* e le sue filiazioni musicali, dal *rap* in avanti, hanno proseguito e attualizzato il discorso dell'autonomia creativa dei neri d'America e del mondo.

Ciascuno di questi generi ha incontrato un immenso successo, esercitando un'influenza globale sulla musica e la cultura occidentale, in un riscatto che si può definire trionfale. Si può anzi affermare che perfino la musica di consumo

³ Un buon esempio, anche per lo sguardo quasi antropologico, è quello fornito dai due arguti romanzi di Wallace Thurman, *The Blacker the Berry* e *Infants of the Spring* (The Macaulay Company, New York 1929 e 1932). Entrambi godono di traduzioni italiane recenti: rispettivamente *La mora più nera*, Il Gulliver, Firenze 2021, e *I figli della primavera*, Lindau, Roma 2020. Il Rinascimento di Harlem è stato anche un movimento musicale, oltre che letterario: cfr. *Black Music in the Harlem Renaissance: A Collection of Essays*, a cura di S. A. Floyd, Greenwood Press, Westport 1990.

⁴ Cfr. ad es., per la Francia, L. Tournès, *New Orleans sur Seine. Histoire du jazz en France*, Fayard, Paris 1999; T. Stovall, *Paris Noir: African Americans in the City of Light*, Houghton Mifflin, Boston-New York 1996; P. Archer-Straw, *Negrophilia: Avant-Garde Paris and Black Culture in the 1920s*, Thames & Hudson, London 2000.

internazionale (anche quella apparentemente più lontana dagli stili afroamericani) si nutra oggi, talora perfino inconsapevolmente, di prassi e stilemi musicali – ad esempio nell’organizzazione ritmica delle parti strumentali – di stretta derivazione “nera”.

I discendenti delle vittime di quattro secoli di schiavismo hanno trovato così la propria riscossa – una vera e propria forma di resistenza culturale, un modo originale di definire la propria identità meticciasca, e un potente antidoto al mai sopito razzismo - grazie alla loro musica. Almeno nel campo musicale, sono passati dalla condizione di dominati a quella di dominatori. E in questa nuova condizione si sono conquistati l’attenzione e il rispetto di tutto il mondo.

2. L’Università del Salento e le culture diasporiche degli afroeuropei

Nello studio di questo panorama storico-artistico, l’Università di Lecce – poi Università del Salento – si è dimostrata all’avanguardia in Italia. Nel 1996 si è istituito l’insegnamento (poi cattedra) di Civiltà Musicale Afroamericana: una denominazione disciplinare che aveva esordito al DAMS bolognese, ma che per venticinque anni non aveva trovato riprese in nessun altro ateneo italiano. L’anno dopo vi è stato accostato anche l’insegnamento di Storia della Popular Music, che include anche i moderni stili afroamericani di tradizione urbana: e questo insegnamento è stato il primo in assoluto, in Italia, ad avere continuità e stabilità nel tempo e a diventare strutturale.

Grazie alla lungimiranza di questa Università, ho avuto il privilegio di tenere fin dall’inizio entrambe le cattedre, e di poter diffondere, da Lecce, una via italiana alla ricerca musicologica sulla cultura afroamericana.

Agli inizi del nuovo millennio, però, sentii il bisogno di estendere quella ricerca, non solo musicologica ma più ampiamente storico-culturale, anche alla questione afroeuropea. Nel 2008, dopo aver partecipato a due convegni dell’Università di Chicago, feci una proposta a Samuel Floyd, il compianto fondatore e primo direttore del CBMR (Center for Black Music Research) del Columbia College, oltre che insigne storico delle forme musicali afroamericane “scritte” di fine Ottocento e inizio Novecento⁵. La mia intenzione era quella di approfondire, anche attraverso la biblioteca del CBMR, la più grande del mondo sulla musica e la cultura “nera”, una

⁵ S. A. Floyd, M. J. Reisser, *Black Music in the United States: An Annotated Bibliography of Selected Reference and Research Sources*, Kraus International, Hackensack 1983; S. A. Floyd, M. J. Reisser, *Black Music Biography: An Annotated Bibliography*, Kraus International, Hackensack 1987; S. A. Floyd, *Black Music in the Harlem Renaissance: A Collection of Essays*, cit.; S. A. Floyd, *The Power of Black Music: Interpreting Its History from Africa to the United States*, Oxford University Press, New York 1995; S. A. Floyd, *International Dictionary of Black Composers*, Fitzroy-Dearborn, Chicago 1999; S. A. Floyd, M. Zeck, G. Ramsey, *The Transformation of Black Music: The rhythms, the songs, and the ships of the African Diaspora*, Oxford University Press, New York 2017.

questione ancora oggi trascurata dalla maggior parte degli studiosi statunitensi: la diaspora africana nell'Europa protomoderna, che si è svolta anteriormente al pieno sviluppo del colonialismo europeo e dello schiavismo americano. Intuivo, dai nuovi studi che avevo intrapreso, che tra il XV e il XVI secolo, in una situazione storica in cui la deportazione coatta degli africani in Europa era ancora nella sua fase iniziale (e quella nelle Americhe non era ancora molto sviluppata), si erano verificati, in Europa, importanti fenomeni di integrazione umana, musicale e culturale: precoci esperienze di interculturalità.

Floyd, nobile figura di intellettuale afroamericano, intuì subito il potenziale del progetto di ricerca, e promosse l'immediata pubblicazione del mio programma di studio sotto il titolo, da lui proposto, di *A New Frontier*, una "Nuova Frontiera" negli studi diasporici⁶. Contestualmente, il direttore del Columbia College autorizzò la mia iniziativa di costituire una sezione europea del Center for Black Music Research, con la sede direttiva a Lecce, presso la nostra università, per intraprendere il lungo lavoro che ci aspettava⁷.

Il ruolo di avanguardia dell'Università del Salento, nello studio interdisciplinare della cultura diasporica africana in Europa, acquisì così una prospettiva mondiale. Organizzando qui due convegni internazionali, nel 2011 e nel 2013⁸, potei stabilire un informale gruppo di lavoro con colleghi europei e americani, appartenenti alle università di New York, della Pennsylvania, di Vienna, e al Queen's College di Londra. Questi colleghi – Paul Kaplan, John Lipski, Norbert Cyffer e Kate Lowe - rappresentano le punte più avanzate della ricerca sulla diaspora africana in Europa, e sulle questioni connesse, in discipline diverse come i *cultural studies*, la storia dell'arte, la storia delle lingue. Mi occupavo personalmente, invece, delle numerose tracce di questa storia culturale nelle arti della parola, dei suoni e della *performance*.

Ne sono risultate, in questi dieci anni, numerose pubblicazioni, che hanno trovato un ponderoso esito collettivo in un volume scritto a più mani dai principali esponenti di questo filone di studi interdisciplinari, incontratisi nei convegni leccesi e poi rimasti in contatto tramite il CBMR/Europe. Il libro, uscito a dicembre 2021, porta il titolo di *Il chiaro e lo scuro*⁹. Nel giro di un anno ha avuto, oltre a due ristampe, un'ampia circolazione accademica (con recensioni dalla «Rivista Italiana di

⁶ G. Salvatore, *Afro-Mediterranean Culture and African-American Music: A New Frontier*, in «CBMR Digest», XX, 1-2, 2007.

⁷ An., *CBMR Goes International*, in «CBMR Digest», XXIII, 1, Spring 2010, pp. 7-8; G. Chiriaco, *CBMR/Europe: Early Activities*, in «CBMR Digest», XXIII, 2, Fall 2010, p. 6; P. Moscardino, *Un ponte tra il jazz e la pizzica. Il Center for Black Music Research di Chicago apre a Lecce la sua sede europea per portare avanti i suoi studi*, in «Corriere del Mezzogiorno», 8 marzo 2010.

⁸ *Di fronte all'Africa. Effetti culturali della diaspora africana in Europa dal mondo antico al Rinascimento / Facing Africa. Cultural Effects of African Diaspora: Ancient and Early Modern Europe* (Lecce, 15-17 giugno 2011); *Una moda rinascimentale: stilizzare l'Africa / Stylizing Africa: The Renaissance Fashion (and beyond)* (Lecce, 15-16 ottobre 2013).

⁹ *Il chiaro e lo scuro. Gli africani nell'Europa del Rinascimento tra realtà e rappresentazione*, Argo, Lecce 2021.

Musicologia» alla «Rivista di Analisi e Teoria Musicale», fino a quella imminente sul «Journal of Early Modern History»), ed è imminente la pubblicazione della lunga sezione musicologica del testo, come volume autonomo in inglese, presso l'editore belga/americano Brepols. Ma, inaspettatamente, *Il chiaro e lo scuro* ha suscitato anche un'attenzione più vasta, riscuotendo sedici lusinghieri articoli su tutta la stampa nazionale generalista, a esplicita considerazione dell'impegno dell'Università del Salento verso un nuovo campo di studi vicino anche alla sensibilità contemporanea. Si tratta infatti di un campo che, nel ricostruire le origini delle questioni storiche e culturali connesse, trova infinite risonanze nei tempi che viviamo, nella riconsiderazione globale della questione razziale, e nello studio delle radici storiche della transculturalità, non solo musicale, come "antidoto" al razzismo.

Considero questo come il segnale di un interesse per la questione afroeuropea - nei suoi risvolti storici, culturali, indirettamente anche politici - senza precedenti in Italia, e del riconoscimento della nostra Università come polo di riferimento essenziale della ricerca. Non a caso, poco dopo *Il chiaro e lo scuro*, è stato pubblicato un analogo volume collettaneo, *Le rappresentazioni dei neri nell'età moderna*, a cura di Chiara Savattieri dell'Università di Pisa, col fondamentale contributo del nostro collega Giuseppe Patisso¹⁰.

3. I balli afroeuropei

Come è noto, il razzismo cosiddetto "scientifico" prende forma solo nell'Illuminismo di metà Settecento: per una crudele ironia della storia, la nascita ufficiale dell'ideologia razzista è contemporanea ai primi scritti e interventi europei a sostegno dell'abolizione della schiavitù. Per l'età protomoderna, e in particolare per il Rinascimento, gli studiosi parlano invece di proto-razzismo, di razzialismo, o di altre modulazioni dell'etnocentrismo, della xenofobia, di quella paura e quel disprezzo del colore nero che nella civiltà occidentale ha radici bibliche¹¹.

Dai nostri studi, però, viene fuori che nel Rinascimento, prima che l'inasprirsi della politica colonialista e della tratta schiavistica dall'Africa gettasse le basi di un sopruso che pesa sull'intera coscienza occidentale, prevaleva, nel sentimento comune europeo, una curiosità nei confronti della "diversità" africana che ha favorito lo sviluppo delle prime forme di conoscenza reciproca, di interscambio, di interculturalità e transculturalità, a dispetto della deportazione e della condizione servile. Ciò che più affascinava gli europei protomoderni erano il talento musicale africano e l'euforica singolarità delle loro danze. Dall'Andalusia al Portogallo, da

¹⁰ *Le rappresentazioni dei neri nell'età moderna. Temi e questioni metodologiche*, a cura di C. Savattieri, Carocci, Roma 2022.

¹¹ Cfr. P.-A. Taguieff, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999 (ed. it. di Id., *Le racism*, Flammarion, Paris 1997), di cui è utile consultare il *Glossario*, pp. 111-116.

Malta all'Italia meridionale, dalla Borgogna al Sacro Romano Impero, a queste musiche, canti e danze si poteva assistere la domenica e nelle altre festività del calendario cristiano, laddove agli schiavi era data la possibilità di riunirsi per esprimere liberamente le proprie tradizioni etniche e comunitarie, parlare le proprie lingue native, e ricollegarsi surrettiziamente perfino alle proprie religioni d'origine. Analoghe *performance* erano visibili e udibili sia nell'ambiente riservato ed esclusivo delle non poche corti che utilizzavano esponenti della servitù africana nelle loro capacità di intrattenimento, sia nel contesto pubblico delle processioni organizzate dalle confraternite di liberti di origine africana che partecipavano alla vita civica di molte città dell'Europa occidentale¹².

In queste situazioni poté maturare quel che solo con secoli di ritardo si sarebbe verificato in America: un approccio di africani e afrodiscendenti ai repertori musicali e performativi europei, che essi interpretavano in chiave sincretistica, conservando ampi tratti della propria espressività nativa. Quest'approccio è stato in parte assorbito nelle nostre tradizioni popolari, rurali e urbane: si studiano oggi, ad esempio, gli elementi delle prassi esecutive chitarristiche e delle modalità melodiche e coreutiche confluite nel flamenco, o l'influenza della coreutica africana nelle posture, nei passi, e nell'articolazione complessiva del corpo in una varietà di balli afroeuropei che all'epoca portavano i nomi di *guineo*, *ye-ye*, *zarambeque*, *chanchamele*, *cumbé*, *gurumbé*, *paracumbé* nel mondo iberico, e di *catubba*, *sfessania*, *Lucia canazza* nell'Italia meridionale¹³.

4. Percezioni incrociate: la musica africana, la musica europea

A esperire la musica africana più autentica furono però soprattutto quanti si recarono sul posto. I missionari cappuccini nel regno del Congo, tra la metà del Seicento e i primi decenni del Settecento, consideravano quelle prassi e tradizioni musicali semplicemente inascoltabili, un'offesa all'udito¹⁴. Ma tra i viaggiatori ed

¹² La bibliografia in materia è sterminata. Qui posso solo rimandare alle notizie e alle bibliografie contenute in *Il chiaro e lo scuro*, cit., e in un altro mio più ampio lavoro di prossima pubblicazione, *Chiaroscuri*, la cui uscita è prevista a fine 2024. Per le prime impressioni europee, anche iconografiche, sulla danza africana, si può vedere G. Salvatore, *Memling e il viaggio dei Magi. La "cinetica africana" e l'ossessione della danza nella percezione rinascimentale*, in «L'Idomeneo», XXI, 2016.

¹³ Anche in questo settore la bibliografia è vastissima. Mi limito a segnalare un saggio recente di Elena Ferrari Barassi, *Black Slaves' Music and Dance in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Spanish, Italian and French*, in «Music in Art», XLV, Spring-Fall 2020, che fa il punto sulla questione.

¹⁴ Sulle reazioni dei missionari all'ascolto della musica africana è tornato più volte Alessandro Arcangeli: *Dancing Savages: Stereotypes and Cultural Encounters across the Atlantic in the Age of European Expansion*, in M. Calaresu, F. De Vivo, J.-P. Rubiés, *Exploring Cultural History: Essays in Honour of Peter Burke*, Ashgate, Farnham 2010, p. 301; *Fonti europee e cultura arabo-islamica di fronte ai balli africani: missionari, viaggiatori, trattatisti*, in *L'Europa divisa e i nuovi mondi: Per Adriano Prosperi*, a cura di M.

esploratori laici, i mercanti, gli uomini di scienza, che fin dal Rinascimento poterono ascoltare la musica dell’Africa nera sul suo terreno, troviamo invece numerose e precise manifestazioni di relativismo culturale. Filippo Pigafetta, nel rielaborare la memoria del portoghese Duarte Lopez degli anni da lui trascorsi nel regno del Congo a partire dal 1578, scrisse che la musica africana (in particolare quella per i cordofoni affini al liuto) aveva per i nativi un profondo significato: «mediante quell’ordigno significano i concetti dell’animo suo e fansi intendere tanto chiaro che quasi ogni cosa con la quale con la lingua si puote manifestare, con la mano dichiarano in toccando lo stromento»¹⁵. Nel 1657 l’inglese Richard Ligon, ascoltando la musica africana eseguita dagli schiavi deportati nelle Barbados, la trovò interessante per qualsiasi occidentale dotato di curiosità, ritmicamente intrigante, e animata da un’enorme passione¹⁶. E un altro inglese, il mercante Richard Jobson, che aveva esplorato l’area del Gambia nel 1620-21, commentò che, «senza alcun dubbio, non c’è nessun popolo sulla terra che si emozioni nel modo più naturale al suono della musica come fa questa gente»¹⁷.

Leggendo l’insieme di queste testimonianze trapela quanto sforzo richiedesse, all’epoca, il cercare di comprendere una musica così diversa dalla nostra: ma al tempo stesso vi si manifesta una curiosità che sconfinava in aperta ammirazione, nel riconoscere la spiccata inclinazione musicale degli africani, parte integrante della loro concezione della vita delle persone e del cosmo, nonché veicolo privilegiato delle proprie inclinazioni espressive e comunicative, in particolare nell’eloquenza e nella potenza dei ritmi.

Ma la nostra ricerca si è orientata, negli ultimi anni, a cercare anche altrove, e in particolare nell’iconografia, i più sensibili riscontri a questa considerazione antropologica degli africani e del loro rapporto con la musica, che alcuni pittori rinascimentali e barocchi decisero di sottolineare in vere e proprie parabole visuali, a margine dei soggetti principali. Ho avuto modo di notare, ad esempio, nella scena del *Battesimo dei Seleniti a opera di San Giorgio* di Vittore Carpaccio, del 1507 [FIG. 1], che l’unico nero presente tra la folla di individui in turbante raccolta attorno alla banda turca si è portato vicino allo squillare delle trombe, assorto e quasi perso nell’ascolto della musica. Il tema doveva corrispondere a un’opinione diffusa, perché lo ritrovo, durante il Cinquecento, anche in altri dipinti. Ma l’interprete più

Donattini, G. Marcocci e S. Pastore, Edizioni della Normale, Pisa 2011, vol. II, pp. 246-247; *The savage, the peasant and the witch*, in «European Drama and Performance Studies» VIII, 2017, p. 75; *L’altro che danza: Il villano, il selvaggio, la strega nell’immaginario della prima età moderna*, Unicopli, Milano 2018, pp. 45-46.

¹⁵ F. Pigafetta, *Relazione del Reame di Congo*, a cura di G. R. Cardona, Bompiani, Milano 1978, p. 163.

¹⁶ Cfr. Anthony Gerard Barthelemy, *Black Face, Maligned Race: The Representation of Blacks in English Drama from Shakespeare to Southerne*, Louisiana State University Press, Baton Rouge-London 1987, pp. 59-60.

¹⁷ *The Discovery of River Gambia by Richard Jobson 1623*, a cura di D. P. Gamble e P. E. H. Hair, The Hakluyt Society, series III, vol. 2, London 1999, pp. 110, 145, 150-152.

magistrale della fascinazione per la musica - anche per la musica *europea* - che caratterizzava gli africani diasporici e gli afrodiscendenti è stato Goya [FIG. 2]. Il suo dipinto *Il chitarrista cieco* (1778) rappresenta, quasi in un catalogo antropologico, il diversificato grado di curiosità per la musica di una quantità di persone di età, classe, sesso diversi - ben dodici figure - che si stringono attorno al musicista ambulante per ascoltarne il canto. Ma il pittore stacca dal gruppo, conferendogli uno speciale rilievo, non un paesano sfaccendato, bensì un altro ambulante, un acquaiolo di pelle nerissima. Qui Goya, oltre a testimoniarmi quello che era uno dei mestieri "autonomi" dei neri nella Spagna dell'epoca, si sofferma magistralmente sulla passione quasi incantatoria che la musica, nell'ormai consolidata opinione comune, esercitava su africani e afroeuropei. L'acquaiolo nero è inquadrato mentre si ferma ad ascoltare, poggiando a terra i boccali con cui lavora. Ma nel compiere il gesto egli non stacca gli occhi dal chitarrista, rapito; la maggior parte degli altri astanti ha invece l'aria distratta, dove l'ascolto è solo un sottofondo per fantasticare o pensare ai fatti propri, e quasi nessun altro tiene lo sguardo rivolto al musicista.



FIG. 1

Vittore Carpaccio, *Battesimo dei Seleniti a opera di San Giorgio*, 1507, part. (Venezia, Scuola di San Giorgio degli Schiavoni).



FIG. 2

Francisco Goya, *Il chitarrista cieco* (cartone per arazzi), 1778, part. (Madrid, Prado).

5. I primi musicisti afroeuropei

La chitarra, in effetti, era diventata uno degli strumenti occidentali da cui gli africani, esperti liutisti, erano più affascinati, come testimonia ad esempio Cervantes in *El celoso extremeño*, una delle sue *Novelas ejemplares*¹⁸. Assieme, Cervantes e Goya attestano in chiave narrativa e visuale che la passione africana per la musica si era presto rivolta anche ai repertori europei, come più lentamente stava accadendo anche in America. Con quei repertori gli africani diasporici si misurarono sia per commissione da parte delle corti in cui eventualmente lavoravano, sia nel libero lavoro di musicisti di strada, dove potevano concedersi anche inflessioni e prassi esecutive di origine africana.

Di modalità africane nell'esecuzione di repertori europei ho trovato traccia fin dal tardo Medioevo inglese¹⁹, e quest'attitudine transculturale si sviluppò ampiamente durante il Rinascimento, a testimonianza di un immediato interesse per la musicalità degli africani deportati. D'altronde, anche le citate impressioni d'ascolto sul territorio africano da parte di viaggiatori ed esploratori europei, tra il Cinque e il Seicento, suggerivano che la passione, la musicalità e la *verve* ritmica degli africani sarebbe stata meglio compresa dagli occidentali se applicata a una modalità diasporica di

¹⁸ M. de Cervantes, *Novelas ejemplares*, Juan de la Cuesta, Madrid 1613, tr. it. *Novelle esemplari*, Rizzoli, Milano 1994 (rist. 2011), pp. 339-369.

¹⁹ G. Salvatore, *From "Stranger" to "Strange": Representations of African Musicians in Medieval and Early Modern Europe*, in «Music in Art», XLVII, 3-4, Spring-Fall 2022.

interpretazione dei repertori musicali nostrani. E anche a questo riguardo esiste un vasto patrimonio iconografico, che attende ancora di essere esplorato sistematicamente.

L'attitudine "nera" alle potenti trombe naturali africane fu sfruttata sin dal Medioevo meridionale svevo²⁰, proseguendo almeno fino al Settecento, nelle fanfare militari e cerimoniali [FIG. 3]. Analoga perizia fu ovviamente individuata anche nell'uso dei tamburi [FIGG. 4a, 4b, 4c], e più propriamente dei doppi timpani di uso equestre, presto adottati nelle occasioni cerimoniali europee, sia pubbliche che private, e dal Seicento anche dai grandi compositori barocchi, da Lully a Bach, Mozart, Haydn. Tale attitudine alle percussioni e a un certo eclettismo performativo si manifesta in quelli che, stando alla documentazione iconografica che ho potuto finora raccogliere, sono i primi strumenti europei adottati dagli africani diasporici. Sto parlando della combinazione di *pipe and tabor* [FIG. 5], cioè di flauto dritto e tamburo, che affidata a persone di colore viene rappresentata fin dalle miniature del salterio Luttrell del XIV secolo²¹.

Ma l'iconografia ci rivela, lungo i secoli della prima modernità, un assai più vasto impegno (personale, o professionale, o di corte) dei musicisti neri in Europa, nel loro qualificarsi su strumenti musicali che avevano equivalenti nelle tradizioni africane. Possiamo qui almeno accennare all'impiego di specialisti neri di strumenti a fiato, come le bombarde (antenate degli oboi) e le trombe a tiro, negli ensemble detti di "alta cappella" [FIG. 6]; agli analoghi ensemble inseriti in modo più libero e disinvolto nelle processioni o nei divertimenti all'aperto [FIGG. 7a, 7b]; alle performance vocali (anche informali e private) di musica da camera [FIG. 8]; ai repertori folklorici accompagnati da chitarre e piccole percussioni, anche in feste e processioni pubbliche [FIG. 9]; e a tutti i musicisti di strada e di piazza che si accompagnavano alla chitarra. A questo riguardo abbiamo scovato una rara immagine [FIG. 10] sul frontespizio di una commedia portoghese che risale agli anni Quaranta del Cinquecento, dove un nero dall'eccentrico turbante suona una via di mezzo tra un liuto e una chitarra. Si tratta di uno strumento sicuramente autocostruito, a rafforzare l'idea di un'esecuzione idiosincratca, che poteva essere

²⁰ Cinque giovani trombettieri africani facevano parte della fanfara imperiale di Federico II, come venne testimoniato dal fratello del re d'Inghilterra Enrico III, Riccardo di Cornovaglia, che passò in Sicilia al ritorno dalle Crociate per visitare la sorella Isabella, moglie di Federico (P. Fryer, *Staying Power: The History of Black People in Britain*, Pluto Press, London 1984, rist. 2010, pp. 79-80). Alcuni trombettieri neri della corte federiciana sono raffigurati su una miniatura nella *Chronica Majora II* di Matthew Paris, stesa tra il 1235 e il 1259 (Cambridge, Parker Library, Corpus Christi College, MS 16, fol. 151v), tra i musicisti e i cantori sul baldacchino posto in groppa all'elefante donato a Cremona da Federico II.

²¹ Cfr. G. Salvatore, *From 'Stranger' to 'Strange'*, cit., pp. 35-36.

ancora vicina alle tecniche esecutive dei liuti africani, e che sicuramente anticipa il *banjo* afroamericano²².

Negli stessi anni, peraltro, venivano composte in Italia le canzoni moresche, un ciclo musicale e narrativo esprime un'aperta simpatia verso la vita e l'attività musicale dei neri diasporici. I suoi protagonisti sono tre musicisti di strada africani a Napoli, che alternano melodie e ritmi pseudo-africani all'esecuzione di villanelle e altri repertori dell'Italia meridionale²³. Uno di loro, il protagonista del ciclo, è appunto un liutista, che possiamo immaginare simile a quello del frontespizio portoghese.

Degli strumenti suonati dai suoi due compagni, il tamburello e la zampogna (per la quale va intesa probabilmente una ciaramella, a giudicare dalla farsesca manipolazione dello strumento descritta nella moresca *Chi chi li chi*²⁴), pure abbiamo, nel tempo, raffigurazioni "in performance" che valgono come testimonianze. Del tamburello suonato da individui di colore troviamo rappresentazioni protomoderni in alcuni dipinti di soggetto biblico [FIG. 11]; della ciaramella abbiamo invece scovato un'immagine popolaresca, sul frontespizio di un'operina parateatrale, dove il musicista nero, esattamente come viene raccontato nelle moresche napoletane, suona per celebrare il corteggiamento (o le nozze) tra altri due neri diasporici [FIG. 12].

Le canzoni moresche furono pubblicate per la prima volta nel 1555, raccolte da un editore francese a Roma per il piacere di un monsignore imparentato con la famiglia Carafa, Francesco de la Mola, residente appunto a Mola di Bari²⁵. La dedica lusinga il monsignore, gratificando la sua passione per la musica e il suo gusto personale, evidentemente abbastanza eccentrico da apprezzare quel singolare repertorio [FIG. 13]. La benevola rappresentazione musicale degli afroeuropei, vero e proprio antidoto al razzismo, trovò così una delle sue prime testimonianze in Puglia. E oggi dalla Puglia, anzi dal Salento, nutre un impegno di ricerca senza precedenti, e di proporzioni internazionali.

²² G. Salvatore, *Ritratti sonori. Musica, lingua, vita e socialità afroeuropea dal teatro iberico alle canzoni moresche*, in *Il chiaro e lo scuro*, cit., pp. 254-261.

²³ I contenuti melici e musicali delle canzoni moresche, e la presenza in esse di una lingua subsahariana autentica, il Kanuri, sono studiati in G. Salvatore, *Parodie realistiche. Africanismi, fraternità e sentimenti identitari nelle canzoni moresche del Cinquecento*, in «Kronos», XIV, 2012; Id., *Celum Calia: African Speech and Afro-European Dance in a 16th century Song Cycle from Naples*, in «Palaver», n.s., II, 2018; Id., *Ritratti sonori*, cit.; Id., *Il contributo della lingua kanuri alla storia delle canzoni moresche*, in *Il chiaro e lo scuro*, cit.

²⁴ *Secondo Libro delle Muse a tre voci. Canzoni Moresche di diversi Autori nuovamente raccolte et poste in luce*, Antonio Barré, Roma 1555.

²⁵ D. G. Cardamone, *The Salon as marketplace in the 1550s: patrons and collectors of Lasso's secular music*, in Peter Bergquist (a cura di), *Orlando Di Lasso Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 81-82.



FIG. 3

David Morie, *Trumpeter of 1st Troop of Horse Guards*, ca. 1750 (Londra, Royal Collection).



FIG. 4a

Tamburino africano sul mulo. Christopher Weiditz, *Trachtenbuch*, 1529 (Norimberga, Germanisches Nationalmuseum, Hs 2274, Bl. 178).



FIG. 4b
Rembrandt, *Due tamburini*, ca. 1638 (Londra, British Museum).



FIG. 4c
Denis van Alsloot, *De Ommeganck in Brussel op 31 mei 1615, tela I, Il trionfo dell'arciduchessa Isabella*, part. (Londra, Victoria and Albert Museum).



FIG. 5

Pipe and tabor, salterio Luttrell, 1325-35 (British Library Add MS 42130, fol. 164v, part.).



FIG. 6

Cristóvão de Figueiredo e Garcia Fernandes (?), *Matrimonio di sant'Orsola con il principe Conan*, part., ca. 1522-25, per il monastero di Madre de Deus (Museu Nacional de Arte Antigua, Lisbona).



FIG. 7a

Rembrandt, *Quattro musicisti con strumenti a fiato*, 1638 (Eugene V. and Clare E. Thaw, collezione privata, Santa Fe).

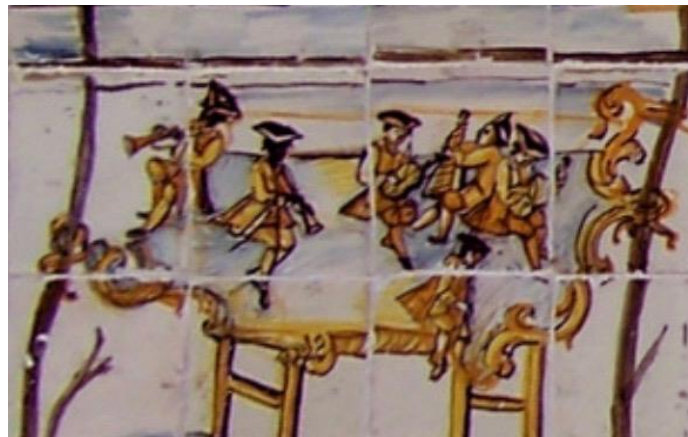


FIG. 7b

Azulejos del Monasterio de la Encarnación, Osuna, 1780.



FIG. 8

Baldassarre Franceschini "il Volterrano", *Ritratto di suonatore di liuto con cantore moro* (*Panbollito e Giovannino moro*), ca. 1662 (coll. privata).



FIG. 9

Domingo Martínez y Taller, *Carro del Aire*, part., ca. 1747-49 (Museo de Bellas Artes, Siviglia).

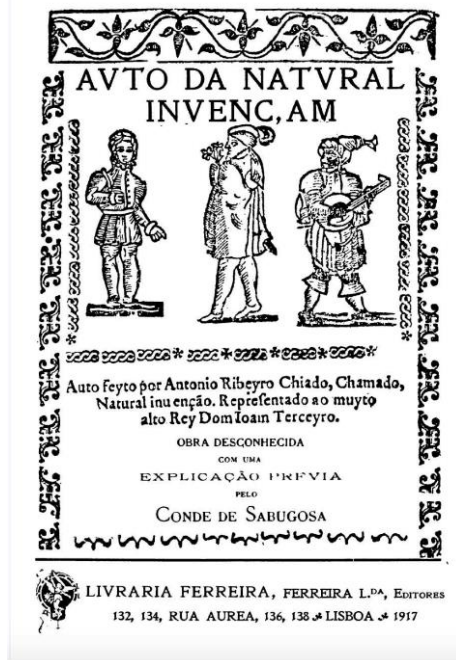


FIG. 10

Riproduzione del frontespizio originale della commedia *Auto da natural invenção*, di Antonio Ribeiro detto Chiado (s.l., s.d., ma ca. 1545-47).



FIG. 11

Jan Steen, *L'adorazione del vitello d'oro*, part., 1672-75 (North Carolina Museum of Art, Raleigh).



FIG. 12

Frontespizio di un "pliego suelto" di An., *Nueva relación y curioso romance, en que se refiere la celebridad, galanteo y acaso de una Boda de Negros*, part., XVIII secolo.



FIG. 13

Il Secondo libro delle Muse a tre voci (Antonio Barrè, Roma, 1555): le nove canzoni moresche "anonime" e la dedica al monsignore Francesco de la Mola (Giovanni Francesco Carafa di Stigliano?).

“Marcus Garvey got all the answers”: hip hop e panafricanismo

Giacomo Scardia

Introduzione

Un movimento artistico oltre che genere musicale, l'hip hop ha da decenni una sempre rilevanza crescente nell'industria culturale. Tuttavia, sin dalle sue origini nel Bronx degli '70 è sempre stato associato all'immaginario del ghetto, del riscatto dell'artista nero proveniente da un contesto di povertà e violenza.

Non tutto l'hip hop è politicizzato, anzi: da più di 30 anni il paradigma dominante è quello del *gangsta rap*, in cui il riscatto si esplicita nell'ostentazione e nel *braggadocio*. Tuttavia, alcuni artisti hanno eletto l'hip hop a vettore delle rivendicazioni sociali delle proprie comunità di appartenenza, in particolare durante la *golden age* degli anni '80. In alcuni casi, il messaggio di *empowerment* si estende a tutte le popolazioni nere, sulla base di un legame solidale fra i cittadini delle nazioni africane e discendenti della diaspora che è alla base del panafricanismo di Marcus Garvey. Non tutto il *conscious rap* è panafricanista, ma è possibile notare un aspetto comune agli artisti che più si sono espressi sulla tematica: l'influenza delle posizioni e degli insegnamenti dei movimenti del Potere Nero, per adesione convinta o per il condizionamento del contesto storico e familiare in cui essi sono cresciuti.

Parallelamente al rapporto fra politica e hip hop, è cambiata anche la disposizione d'animo del grande pubblico e dell'industria culturale nei confronti dell'hip hop più identitario e afrocentrico: dopo la curiosità verso il prorompente fenomeno underground degli anni '70, i *mass media* hanno adottato un atteggiamento ostile verso il rap impegnato e militante della *golden age*, contribuendo a limitarne la longevità. Solo negli anni 2010, con la nascita di *#blacklivesmatter* e dei nuovi movimenti in supporto alle categorie marginalizzate, l'afrocentrismo ha aumentato la propria portata all'interno della cultura *mainstream*, fino ad instaurare un dibattito su un problema di natura opposta, cioè la mercificazione di alcuni tratti decontestualizzati di alcune culture tradizionali africane.

Hip hop contemporaneo

La nascita, nel 2013, del movimento *#blacklivesmatter* ha portato con sé una rinnovata attenzione alla storia degli afroamericani.

La propagazione delle istanze del movimento dipende dalla diffusione dei contenuti degli attivisti nei social media; spesso aventi come sottofondo la musica degli artisti socialmente impegnati¹.

Non si può parlare di un vero e proprio *revival* del *conscious rap* negli anni 2010; tuttavia l'hip hop ha fornito un contributo importantissimo nella definizione di una "colonna sonora" di #blm. Da un'indagine condotta presso i militanti del movimento, Kendrick Lamar e Beyoncé sono risultati gli artisti che vengono più spesso indicati come influenze positive dai giovani attivisti afroamericani².

Nella prima parte della sua carriera, Kendrick Lamar si è immaginato come ultimo anello di una lunga catena di grandi leader e predicatori afroamericani, che Martin Luther King, Malcolm X, Nelson Mandela e Tupac, ma che parte proprio dal padre del panafricanismo, Marcus Garvey.

Già in *HiiiPoWeR*, la traccia conclusiva del primo LP di Kendrick Lamar, *Section.80* cita Marcus Garvey, con cui il protagonista "corre sull'autostrada verso l'Africa".

Dopo il successo raggiunto con l'album *good kid, m.A.A.d city*, Kendrick Lamar ha iniziato a soffrire di depressione. In un tentativo di ricongiungimento con sé stesso e con le proprie origini, l'artista ha intrapreso un viaggio in Sudafrica, dal quale ha tratto ispirazione per gran parte del suo terzo album, *To Pimp a Butterfly*³.

All'interno di *To Pimp a Butterfly*, le considerazioni sul viaggio in Sudafrica sono contenute in *Momma*, *Hood Politics* e *Complexion (A Zulu Love)*, dove si fa riferimento anche alla nozione dell'Ubuntu, che nella filosofia Zulu indica la capacità di amare un'altra persona e prescindere dal colore della sua pelle e dalla sua provenienza⁴.

In *The Blacker the Berry*, il rapper cita un suo stesso discorso tenuto alla Georgia State University, del quale viene riportata la frase "Marcus Garvey got all the answers", chiedendosi come può il panafricanismo (o qualsiasi altra forma di solidarietà fra neri) attecchire se la *gang culture* provoca guerre fratricide nelle comunità afroamericane. Nella stessa canzone, Kendrick Lamar traccia un parallelo fra la cattiva amministrazione che ha creato il contesto adatto alla proliferazione delle gang

¹ V. Dara, *Hashtag activism: quando partecipazione e protesta partono da un cancelletto*, in «Inside Marketing», del 25.11.2018, <https://www.insidemarketing.it/hashtag-activism-esempi-e-campagne/>, consultato il 08.04.2021.

² L. Bogaard, *'This Is America'. The Usage of Music in Black Lives Matter Compared to the Analysis of Music in the Civil Rights Movement*, Universitet van Amsterdam, Amsterdam 2018, cap. 5 «Black Lives Matter & Music», p. 43.

³ A. Hale, *'To Pimp a Butterfly': Kendrick Lamar shares history*, in «Grammy Awards», del 15.05.2017, <https://www.grammy.com/grammys/news/pimp-butterfly-kendrick-lamar-shares-history>, consultato il 04.05.2021.

⁴ L. Scharn, *Hip Hop Matters – The Sociopolitical Message of Hip Hop Music in the #BlackLivesMatter Era*, Radboud University, Nijmegen 2018, appendice 4, «Kendrick Lamar – To Pimp a Butterfly (2015)», pp. 131-132.

e l'odio etnico fra Zulu e Xhosa fomentato durante il regime di apartheid in Sudafrica⁵.

La riscoperta del continente africano da parte di Kendrick Lamar non si limita a *To Pimp a Butterfly*: fra il terzo e il quarto (ad oggi, ultimo) album, *Mr. Morale & The Big Steppers* c'è stato un gap di cinque anni, durante il quale l'artista ha girato un documentario in Ghana. La visita del rapper ha avuto il sostegno del governo ghanese, in particolare del Dipartimento degli Affari della Diaspora, che dal 2019 (400° anniversario della registrazione del primo schiavo afroamericano in Virginia) aveva intrapreso una serie di efficaci iniziative per incentivare il ritorno nel continente dei discendenti degli africani espatriati durante la diaspora⁶.

Nella produzione di Beyoncé è invece difficile trovare temi afrocentrici prendendo in esame esclusivamente i versi delle sue canzoni. È molto più facile riscontrarli nei videoclip o, più in generale, in altre sfaccettature dei suoi progetti più recenti, dall'impianto quanto mai *high concept*.

Per gran parte della sua carriera Beyoncé è stata riconosciuta come un'influente popstar femminista, che però non si era mai particolarmente esposta su questioni razziali. Ciò è cambiato con il suo *visual album* del 2016, *Lemonade*, in particolar modo con il singolo *Formation*.

La canzone, dallo stile marcatamente *bounce*, è stata presentata nell'*halftime show* del cinquantesimo Super Bowl. Durante l'esibizione, Beyoncé era accompagnata da un esercito di ballerine afroamericane recanti il berretto delle Pantere Nere che, mentre danzavano energeticamente, si disponevano a formare prima una freccia, poi la X in ricordo di Malcolm X⁷.

Formation ha fatto da apripista a un progetto colmo di riferimenti ai movimenti del Potere Nero, alla storia delle culture africane, alle leggende legate alla Diaspora: *Lemonade* ha coinvolto collaboratori che si erano già espressi pubblicamente sul

⁵ S. Kraft, *COLUMN ONE: Myths Blur Rivalries of South Africa: Most blacks honor their own and others' heritage. Analysts believe political and economic differences under white rule fueled the current conflicts*, in «LA Times», del 04.09.1990, <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1990-09-04-mn-660-story.html>, consultato il 12.09.2022.

⁶ O. S. Mushava, *Kendrick Lamar: The Black Mecca and Hip-Hop Pan-Africanism*, in «This Is Africa», del 31.05.2022, <https://thisisafrika.me/arts-and-culture/kendrick-lamar-the-black-mecca-and-hip-hop-pan-africanism/>, consultato il 22.09.2022.

⁷ J. Elgot, *Beyoncé unleashes Black Panthers homage at Super Bowl 50*, in «The Guardian», del 08.02.2016, <https://www.theguardian.com/music/2016/feb/08/beyonce-black-panthers-homage-black-lives-matter-super-bowl-50>, consultato il 29.03.2021.

panafricanismo, come l'artista nigeriano Laolu Senbanjo e la poetessa anglo-somala Warsan Shire⁸.

La Beyoncé di *Lemonade* è una semidea che incorpora i caratteri di prominenti figure femminili appartenenti all'orizzonte mitico-rituale di diverse culture di origine africana. Le tre figure citate sono: Oshun, dea delle acque dolci, della fertilità e della creatività venerata in Nigeria, Brasile e Cuba, generosa e solare, allegra anche durante la furia; Nefertiti, la più influente regina dell'antico Egitto, moglie del meno famoso faraone Akhenaton; Erzulie dagli Occhi Rossi, spirito del vudù haitiano che uccide gli uomini o li rende suoi schiavi⁹.

Facendo riferimento ai riti sacri Yoruba, durante tutto il mediometraggio vengono mostrate inquadrature di donne (Beyoncé compresa) coperte di segni bianchi sul volto. L'affermazione della propria identità tramite le scritte sul proprio corpo è ricorrente nel corso della Diaspora africana¹⁰.

I riferimenti all'iconografia della Diaspora non si limitano solo alle figure e all'usanze sacre. Forse ispirandosi a *Daughters of the Dust* (1991), Beyoncé inserisce nel videoclip di *Love Drought* alcune scene che fanno riferimento alla leggenda di Igbo Landing, i cui protagonisti sono degli schiavi che, dopo essersi ribellati ai propri aguzzini ed essersi lasciati annegare, si trasformano simbolicamente in poiane e tornano in volo in Africa¹¹.

Le tematiche affrontate, oltre che il prestigio di cui godono, hanno portato sia Kendrick Lamar che Beyoncé ad essere contattati per collaborare a due opere audiovisive particolarmente celebrative dell'immaginario africano: rispettivamente *Black Panther* e il remake in live action de *Il Re Leone*.

Black Panther, avente per protagonista il primo supereroe nero dei fumetti e ambientato nel fittizio e avanzatissimo stato africano del Wakanda, è considerato un influente esempio di afrofuturismo e una rappresentazione positiva di una categoria marginalizzata all'interno di un genere popolare come i *cinematic*. Al tempo stesso, il termine "wakandificazione" è stato utilizzato per indicare l'uso a scopo commerciale di tratti stereotipati e decontestualizzati delle culture africane, ed il film è stato

⁸ A. Leaf, *Ibeyi, Laolu Senbanjo, Warsan Shire Featured In Beyoncé's 'Lemonade'*, in «OkayAfrica», 2016, <https://www.okayafrica.com/beyonce-lemonade-ibeyi-laolu-senbanjo-warsan-shire/>, consultato il 19.09.2022.

⁹ O. N. Tinsley, *Beyoncé's 'Lemonade' Is Black Woman Magic*, in «TIME», del 25.04.2016, <https://time.com/4306316/beyonce-lemonade-black-woman-magic/>, consultato il 02.04.2021.

¹⁰ K. Roberts, K. Downs, *What Beyoncé teaches us about the African diaspora in 'Lemonade'*, in «PBS», del 29.04.2016, <https://www.pbs.org/newshour/arts/what-beyonce-teaches-us-about-the-african-diaspora-in-lemonade>, consultato il 03.04.2021.

¹¹ M. Owunna, *Beyoncé's 'Love Drought' Video, Slavery And The Story of Igbo Landing*, in «Q-ZINE», del 17.06.2017, <https://www.q-zine.org/non-fiction/beyonces-love-drought-video-slavery-and-the-story-of-igbo-landing/>, consultato il 02.04.2021.

criticato per aver rassicurato gli spettatori bianchi proponendo come principale antagonista un nazionalista afroamericano piuttosto che le potenze neocoloniali alla ricerca delle risorse wakandiane¹².

Nel videoclip di *All the Stars* Kendrick Lamar, incaricato di scrivere un album di canzoni ispirate al film da cui attingere per la colonna sonora, è inquadrato mentre solca, a bordo di un'arca, un oceano di mani nere, probabilmente in memoria degli schiavi morti durante la traversata dell'Atlantico, e intraprende un viaggio che si chiude con il rapper alla corte di quattro dee egizie¹³.

Dall'ispirazione ancora più politicizzata e afrocentrica è *Black is King* di Beyoncé. Il lungometraggio, pensato come corollario del remake de *Il Re Leone* (nel quale la cantante interpreta Nala) e complemento audiovisivo dell'album *The Lion King: the Gift*, reinterpreta la storia del ritorno di Simba alla sua terra per riscoprire sé stesso e reclamare il trono come un'allegoria della diaspora africana e della celebrazione delle radici comuni degli afroamericani¹⁴.

Nel tentativo di restituire una visione autentica dell'Africa, non distorta dal suo immaginario formatosi crescendo nel ben lontano Texas, Beyoncé si è avvalsa di un gran numero di collaboratori, provenienti da diverse nazioni africane, in ogni punto della filiera di produzione del film. Per enumerare tutti i simbolismi presenti in *Black is King* servirebbe almeno un altro saggio. Di certo non mancano immagini dal potente volere politico: per esempio la bandiera afroamericana, crasi della bandiera statunitense e quella panafricana pensata da Marcus Garvey, viene sollevata da una folla di afroamericani alla fine della traccia *Already*¹⁵.

¹² C. Joseph, *Black Is King review – Beyoncé's love song to the black diaspora*, in «The Guardian», del 31.07.2020, <https://www.theguardian.com/film/2020/jul/31/black-is-king-review-beyonce-disney-plus-lion-king>, consultato il 22.09.2022.

¹³ T. Hosking, *How a Black Panther Music Video Taps Into an Old Trend*, in «The Atlantic», del 01.03.2018, <https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2018/03/all-the-stars-kendrick-lamar-sza-video-afrocentrism-afrofuturism/554306/>, consultato il 10.09.2022.

¹⁴ C. Young, *Beyoncé's 'Black Is King' Is A Sumptuous Search For Divine Identity*, in «npr», del 04.08.2020, <https://www.npr.org/2020/08/04/898881279/beyonce-black-is-king-review-searches>, consultato il 28.09.2022.

¹⁵ A. Jackson, A. C. Yap, *A Quick Cultural Guide to Beyoncé's 'Black Is King'*, in «Variety», del 03.08.2020, <https://variety.com/lists/beyonce-black-is-king-african-culture-references/gele/>, consultato il 22.09.2022.

Old school

Il rapporto fra hip hop e panafricanismo risale alle stesse origini del genere musicale, ed è ben esemplificato dalla figura di Lance Taylor, in arte Afrika Bambaataa, portatore di innovazioni stilistiche nell'arte del *turntablism*, ma riconosciuto per il suo contributo alla nascita della cultura hip hop tramite la creazione degli Shaka Zulu, della Nubian Productions e, soprattutto, della Zulu Nation, guidata da Bambaataa fino al suo allontanamento nel 2016, in seguito alle accuse di molestie che lo hanno visto coinvolto.

Personalità eccezionalmente carismatica, forgiatasi crescendo a New York insieme alla madre attivista fra le fila del Potere Nero e proprietaria di una vasta ed eclettica collezione di vinili, Lance Taylor era il leader di una delle tante gang della New York degli anni '70: i Black Spades.

Tuttavia, egli aveva negli anni sviluppato una visione del mondo basata sulla solidarietà, specialmente fra i membri di comunità svantaggiate. Decisivi per la formazione del suo pensiero, oltre che le posizioni dei movimenti di liberazione degli afroamericani in cui era stato coinvolto fin da bambino, erano state la visione del film *Zulu* e la vittoria di un viaggio in Africa messo in palio dall'UNICEF come primo premio di un concorso letterario¹⁶. Entrambe le esperienze hanno contribuito a generare in Taylor un continuo e ardente interesse per la storia delle popolazioni africane.

Taylor era stato profondamente colpito dalla resistenza dei guerrieri Zulu ai colonizzatori britannici, guidata dal capo Bambatha kaMancinza, ma anche e soprattutto dallo stile di vita delle comunità rurali africane che aveva trovato in Guinea-Bissau, Costa d'Avorio e Nigeria, che gli erano parse in controllo del proprio destino e immuni alla negatività insita nell'essere un afroamericano nei tumultuosi Stati Uniti degli anni '60. Nelle proprie radici africane Taylor aveva trovato una serie di valori da esportare nel luogo dove era cresciuto, il Bronx. Ai suoi occhi, il nascente *hip hop* rappresentava il vettore ideale per le proprie idee. I *bloc party* rappresentavano un'alternativa ben più sana alla delinquenza e alla *gang culture*. Inoltre, è a Lance Taylor che si attribuisce la definizione di rapper come versione postmoderna del *griot*, il tradizionale cantore di alcune popolazioni dell'Africa centrale che, oltre a tessere le lodi dei propri leader, fungeva da depositario della saggezza, del sapere scientifico e delle credenze religiose della propria gente¹⁷.

¹⁶ F. Broughton, *Interview: Afrika Bambaataa*, in «Red Bull Music Academy Daily», del 07.04.2017, <https://daily.redbullmusicacademy.com/2017/04/afrika-bambaataa-interview>, consultato il 28.08.2022.

¹⁷ Universal Zulu Nation, *The Music World of Afrika Bambaataa*, 2004, <https://www.zulunation.com/oldsitebak/afrika.html>, consultato il 02.09.2022.

Adottato il nome d'arte di Afrika Bambaataa, Taylor fonda un proprio movimento artistico e culturale, la Zulu Nation, ispirato ai valori della pace, della fratellanza e del divertimento. La Zulu Nation muove i primi passi nei *bloc party* organizzati dai Black Spades, inizialmente sotto forma di una semplice *crew* di *breakdancer*, gli Shaka Zulu, il cui nome è un evidente richiamo ad un celebre monarca Zulu: Shaka kaSenzangakhona, sotto il cui comando l'impero Zulu raggiunse la sua massima espansione.

I membri della Zulu Nation, Afrika Bambaataa in primis, incorporavano nel proprio look dei riferimenti iconografici alle culture indigene africane¹⁸. In alcune occasioni, Bambaataa portava con sé un bastone da passeggio. Il *knobkerrie*, un bastone di legno recante una voluminosa estremità sferica, era un oggetto comune nell'Africa meridionale e che, per determinate popolazioni come quella Sotho, assumeva anche una forte valenza simbolica, essendo utilizzato nelle cerimonie di iniziazione dei giovani maschi adulti. L'abbigliamento di Bambaataa era spesso coronato da vistosi copricapi (fra i quali spicca il *nemes*, la cuffia a strisce blu e oro indossata dai faraoni dell'Antico Egitto) e dal medaglione con il logo della Zulu Nation, raffigurante quella che sembra essere una maschera africana stilizzata.

La visione di Bambaataa si sviluppò parallelamente alla crescente fortuna dell'hip hop. La Zulu Nation iniziò a fare proseliti in tutto il mondo, tanto che il suo fondatore cambiò il nome dell'organizzazione prima in Almighty Zulu Nation e, infine, nell'attuale Universal Zulu Nation. Insieme a Kool DJ Herc, fondò una società di produzione di eventi, divenuta in seguito anche un'etichetta discografica, la Nubian Productions, dedicata alla Nubia, il territorio che ha dato i natali all'impero Kush e, secondo la cosmogonia della Nation of Islam, alla tribù di Shabazz e all'intero genere umano.

La Zulu Nation si dota anche di un proprio sistema di credenze religiose, formato dal sincretismo fra religioni abramitiche, Amazulu e positivismo.

New School

Il riacutizzarsi delle tensioni sociali sotto l'amministrazione Reagan ha stimolato il passaggio dalla spensieratezza dei testi del primo hip hop alla feroce aggressività del

¹⁸ W. E. Perkins, *Droppin' Science: Critical Essays on Rap Music and Hip Hop Culture*, Temple University Press, Philadelphia 1996, prefazione «the rap attack: an introduction», p. 13.

*gangsta rap*¹⁹. Nel mezzo, nella seconda metà degli anni '80, la *New School* raccontava le condizioni del ghetto senza edulcorarle, denunciando l'abbandono da parte delle istituzioni e perseguendo una visione antisistema ispirata dai movimenti del Potere Nero. Non è un caso che i Public Enemy, fra gli esponenti più influenti della *New School*, avessero un'organizzazione interna con ruoli ben definiti, talvolta assimilabili a quelli di una nazione: nello specifico, quello di Ministro dell'Informazione, assegnato al Professor Griff.

Lo stesso terzo album del gruppo, *Fear of Planet Black*, esordisce con una fiera rivendicazione del punto di vista afrocentrico adottato nell'album precedente, *It Takes a Nation of Millions to Hold Us Back*.

La convinta adesione dei Public Enemy alla Nation of Islam, o all'ideologia del Potere Nero in generale, si evince dai tributi nei confronti non solo dei più famosi leader rivoluzionari afroamericani, ma anche nei confronti di personaggi meno noti (ma non meno controversi), come la dottoressa Frances Cress Welsing, convinta panafricanista ma anche autrice di una teoria pseudoscientifica che descrive il suprematismo bianco come tentativo di compensare una presunta superiorità razziale dei neri basata sulla capacità di produrre²⁰.

A New York, nello stesso periodo, operava il collettivo dei Native Tongue. Fra i suoi membri vi erano i Jungle Brothers, il cui DJ era parte della Zulu Nation; gli A Tribe Called Quest, i cui riferimenti all'Africa si concentravano nell'estetica e nelle copertine degli album; e Queen Latifah che, nel 1989, nel video di *Ladies First* invocava la comunione e la ribellione degli stati africani sfruttati dal colonialismo, distruggendo delle statuette raffiguranti dei soldati del regime dell'apartheid appoggiate su una mappa dell'Africa, e sostituendole con delle sculture rappresentanti il simbolo del Potere Nero, il pugno alzato²¹.

Più singolare è il caso di Nas. Cresciuto in una famiglia piuttosto legate alle proprie radici africane (il padre, dopo aver scoperto di essere d'origini nigeriane, aveva cambiato il proprio nome in Olu Dara, cioè "Dio è buono" in lingua Yoruba), Nas si è affermato in un periodo in cui il *gangsta rap* è già il sottogenere predominante, nel 1990; tuttavia, nel prosieguo della sua carriera, Nas sarebbe diventato un sempre più vocale sostenitore del panafricanismo, a partire dal proficuo sodalizio artistico con

¹⁹ C. Donahue, *Rap vs. Reagan*, in «Carolina Political Review», del 04.11.2017, <https://www.carolinapoliticalreview.org/editorial-content/2017/11/4/rap-v-reagan>, consultato il 28.09.2022.

²⁰ R. Harrington, *PE the 'Pigment Envy' Theory*, in «The Washington Post», del 02.05.1990, <https://www.washingtonpost.com/archive/lifestyle/1990/05/02/pe-the-pigment-envy-theory/b9512f67-1976-4ca2-9473-453c0c9a17fa/>, consultato il 28.09.2022.

²¹ E. Hill-Yates, *Reclaiming and Reimagining Africa as the Motherland in Hip Hop*, in «Process», del 17.08.2017, <http://www.processhistory.org/hill-yates-hip-hop/>, consultato il 18.09.2022.

Damian Marley, inaugurato dal singolo *Road to Zion* del 2005 e sfociato nell'album collaborativo del 2010 *Distant Relatives*, dedicato interamente alla storia africana²².

²² S. Ryon, *Nas and Damian Marley talk Pan-Africanism*, in «HipHopDX», del 03.05.2011, <https://hiphopdx.com/news/id.14950/title.nas-and-damian-marley-talk-pan-africanism#>, consultato il 28.09.2022.

Appendice

La forma inaspettata del razzismo: tre casi di studio sulla struttura ternaria del razzismo di É. Balibar

Introduzione

I presenti contributi intendono fornire degli specifici casi di studio a sostegno della struttura ternaria del razzismo¹ formulata da Étienne Balibar, mostrando come, nelle condizioni adatte, chiunque sia soggetto a dinamiche discriminatorie possa replicarle a sua volta su altri individui più deboli anche interni al proprio gruppo di appartenenza, sia esso religioso, etnico, sociale o di genere.

Dopo aver spiegato in che cosa consiste questa struttura, si analizzeranno nello specifico tre casi: i conflitti tra le etnie Hutu e Tutsi durante il genocidio del Ruanda (7 aprile 1994 – 15 luglio 1994); i Kapò ebrei nei lager nazisti e la polizia ebraica negli anni del secondo conflitto mondiale; il caporalato straniero, per cui gli immigrati giunti nel nostro paese divengono caporali e sfruttano a loro volta i propri connazionali.

Ogni caso fornirà elementi a supporto della tesi di Balibar, mostrando al contempo come, per quanto lontane geograficamente e temporalmente, le discriminazioni presentino caratteri simili tra loro: la gerarchizzazione tra sfruttatori e sfruttati, tra dominatori e subalterni, la separazione (quando non una vera e propria segregazione) fisica e culturale di un gruppo rispetto ad un altro, l'uso della violenza e della coercizione fisica e psicologica.

La struttura ternaria del razzismo

Con "struttura ternaria del razzismo" ci si riferisce a un modello strutturale al razzismo per cui i destinatari della discriminazione trasferiscono l'oppressione su un gruppo più debole individuato al loro interno. Il modello implica la possibilità che i destinatari di una certa discriminazione, compresa quella razziale, possano diventare a loro volta carnefici, replicando modelli che si sono appresi sulla propria pelle, la cui esperienza diretta di chi ha subito forme di discriminazione diretta e indiretta non gli impedisce di mettere in atto il medesimo dispositivo di dominio sui propri simili quando essi si trovano in uno stato di subordinazione fisica o culturale. Non si verifica quindi una separazione netta della società in due schieramenti tra di loro

¹ Cfr. É. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, La Découverte, Parigi 1992.

omogenei, gli oppressi e gli oppressori, ma si assiste a una stratificazione della discriminazione, interna agli stessi gruppi subordinati con dinamiche oppressive alimentate dal conflitto; né là dove sia riscontrabile un gruppo dominante, la comune condizione di sopraffazione è sufficiente a unire gli oppressi in un rapporto di solidarietà tra pari.

Il risultato è infine la gerarchizzazione dei gruppi – etnici, sociali, religiosi, culturali – e la formazione di una “piramide di tirannelli”², un circolo vizioso che virtualmente può ripetersi di volta in volta.

² Cfr. A. Memmi, *Racism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999, pp. 107, 203.

Il conflitto tra Hutu e Tutsi – Il voler dominare “come il bianco”

Virgilio Alighieri

1. La storia

Gli Hutu e i Tutsi si trovano nel nord-ovest del Ruanda, nella Repubblica Democratica del Congo (RDC), a est del Burundi e in alcune zone del Tanzania. Si tratta di due popolazioni della regione dei Grandi Laghi che condividono una lingua comune, l'idioma bantu, ma che hanno origini ed etnie differenti. La tensione tra Hutu e Tutsi risale ai tempi precoloniali, quando i Tutsi erano al potere, e si è ripresentata anche quando il Ruanda, alla fine, ottenne l'indipendenza dalla Francia nel 1962.

Il conflitto tra Hutu e Tutsi in Ruanda è un esempio di come diversità etniche possano scatenare eventi tristemente noti nella storia. Il conflitto tra le due etnie è iniziato nel 1959 e si è trascinato fino al 1994, quando è stato raggiunto un fragile accordo di pace. Durante la guerra, più di un milione di persone sono state uccise e milioni di altre sono state costrette ad abbandonare la loro terra.

Le tensioni tra Hutu e Tutsi sono iniziate nel periodo del colonialismo belga, quando i colonizzatori hanno cercato di dividere le due etnie. I colonizzatori hanno favorito i Tutsi, dando loro più potere e privilegi rispetto agli Hutu. I colonizzatori hanno anche incoraggiato la discriminazione e l'oppressione degli Hutu, che ha portato alla nascita di sentimenti di risentimento e rabbia nei confronti dei Tutsi.

Nel 1959, i sentimenti di ostilità tra Hutu e Tutsi sono esplosi in una violenta guerra civile. Nel 1994, la guerra civile si è trasformata in un genocidio, in cui i Tutsi sono stati massacrati da milizie Hutu. Più di un milione di persone sono state uccise e milioni di altre sono state costrette ad abbandonare la loro terra¹.

Il conflitto è stato duramente condannato dalle Nazioni Unite, che hanno imposto sanzioni economiche ai governi di Ruanda e Burundi ritenuti coinvolti nel conflitto. I leader Hutu al potere in Ruanda hanno fatto pressione sui gruppi armati Tutsi per raggiungere un accordo di pace, tuttavia, una parte dei dissidenti è rimasta fuori dai negoziati.

Dopo quattro anni di conflitto, un accordo di pace è stato raggiunto nel 1998. L'accordo ha portato alla nascita di un governo di unità nazionale, che ha cercato di riconciliare Hutu e Tutsi. È stato introdotto un sistema di governo multi-etnico, che ha stabilito che entrambe le etnie avrebbero avuto un ruolo importante nel processo

¹ Human Rights Watch/Africa, *The Aftermath of Genocide in Rwanda*, New York (N.Y.) 15.09.1994.

decisionale. Inoltre, sono state introdotte leggi che prevenivano la discriminazione etnica.

A dieci anni dall'accordo di pace, il conflitto tra Hutu e Tutsi è ancora presente. La discriminazione continua a essere un problema e ha portato a violenze tra le due etnie. La situazione è stata ulteriormente complicata dalle tensioni tra il governo e le milizie ribelli, che hanno portato a una nuova guerra civile².

Il conflitto tra Hutu e Tutsi in Ruanda rimane una delle più tristi tragedie della storia, non solo africana, ed è un monito su come le differenze etniche possano scatenare violenza e distruzione. È fondamentale che tutti i ruandesi lavorino insieme per la pace e la riconciliazione e che si impegnino a prevenire conflitti simili in futuro.

Oggi la popolazione Tutsi e Hutu vive in una pace relativa e fragile. Il passato non si cancella ma vi è la necessità di collaborare insieme per la costruzione di un futuro migliore.

2. I dati del conflitto

I rapporti della stampa avrebbero fatto credere che il genocidio in Ruanda fosse il risultato di un odio etnico/tribale di secoli. Non si può negare che ci sia stato un genocidio in Ruanda. Si stima che tra 500.000 e 1 milione di persone siano morte in modo orribile. Gli assassinati provenivano da tutti i gruppi etnici, Tutsi, Hutu e Twa, ma la maggioranza assoluta di quelli uccisi furono Tutsi. È però importante comprendere il processo con cui si è arrivati a questo punto: bisogna chiedersi però se questo genocidio era inevitabile, se era unanime e se era il risultato di antiche ostilità irrisolvibili.

Il riferimento alla guerra tribale, o anche al conflitto etnico, implica che ci siano almeno due parti in lotta e che tutti i membri della società siano coinvolti nelle uccisioni. Ma in questo caso, la grande maggioranza dei morti non è stata causata dal "conflitto" ma dall'omicidio. È importante notare che questo atto di violenza è stato perpetrato da un ristretto gruppo; non tutti erano coinvolti, molti si sono sottratti alla violenza emigrando o nascondendosi, altri sono stati costretti a commettere omicidio contro la loro volontà. In effetti, ci sono prove convincenti che la politica di genocidio in Ruanda non fosse supportata dalla maggioranza della popolazione del paese. Tuttavia, la Canadian Broadcasting Corporation ha di recente trasmesso un'intervista in cui un "moderato Hutu" ha affermato che i processi internazionali sono inutili poiché c'erano "milioni di criminali in Ruanda". Riflettiamo su questa affermazione. Tra 500.000 e 1 milione sono morti, un numero inconcepibile, ma anche se si fosse trattato di un assassino per ogni morto, questo non equivale a milioni. Sappiamo che

² Canadian Broadcasting Corporation, *Revenge in Rwanda*, in «Sunday Morning Radio Program», 23.10.1994.

il numero reale è decisamente inferiore. I militari, le milizie a loro associate e gruppi di giovani senza terra hanno fatto scorrerie attraverso il paese uccidendo e ordinando uccisioni. La maggioranza dei gruppi di uccisori era composta da un massimo dell'1-2% della popolazione, 75.000-150.000 persone, che è comunque un numero terrificante³.

Tuttavia, 4,5 milioni o più di persone sfollate, talvolta accusate indiscriminatamente di complicità, sono stati ingiustamente condannati. Per molti di questi milioni la loro colpa è la vigliaccheria; infatti, la loro posizione può essere meno colpevole di quella della comunità internazionale, che aveva i mezzi per intervenire e non lo ha fatto, tranne per salvare i occidentali.

Al di là del dramma collettivo ci sono però molti eventi cruenti non noti. Tra questi ci sono le storie dimenticate dell'umanità: coloro che hanno lottato e resistito, così come coloro che si sono arresi o sono fuggiti. Infatti, un dato individuo può rivestire più ruoli: tra i molti che sono morti o fuggiti vi sono coloro che hanno lottato e resistito; assassini che hanno aiutato altri a fuggire; membri della resistenza che si sono trasformati in assassini. Ciò non significa che nessuno sia colpevole. Assolutamente no: alla fine il genocidio è stato pianificato, calcolato e attuato su una scala massiccia. Ma è importante notarne la complessità e le dinamiche, così come l'orrore della distruzione. È una storia di coraggio e di paura, in condizioni che sfidano l'immaginazione⁴.

3. Diversità etniche

La percezione generale è che l'Africa sia intrappolata in un ciclo infinito di conflitti etnici. Il genocidio del Ruanda, il Darfur, la Nigeria settentrionale, la Costa d'Avorio e le violente conseguenze delle controverse elezioni in Kenya, tra gli altri casi, sembrano avvalorare questa percezione. Poiché le rimostranze si accumulano e si definiscono a livello di gruppo piuttosto che individuale, la motivazione per le rappresaglie è infinita. L'inerzia secolare alla base di queste animosità, inoltre, impedisce di risolverle. L'apparente implicazione è che la complicata diversità etnica dell'Africa rende il continente perennemente vulnerabile a devastanti conflitti interni. Questo, a sua volta, paralizza le prospettive di un progresso economico e di una democratizzazione sostenuti. Tali conflitti sono spesso alimentati da potenze coloniali o ex coloniali che favoriscono e armano alcuni gruppi etnici a svantaggio di altri. La guerra è un *business* redditivo e, anche in questo caso, è sempre utile interrogarsi con Seneca sul *cui prodest?* A chi giovano i conflitti, chi ne ricava un profitto? A scapito di chi?

³ Dialogue Editorial Staff, *Merci a nos freres rwandais*, Dialogo N. 177, 1994, p. 35.

⁴ V. Jefremovas, *Acts of Human Kindness: Tutsi, Hutu and the Genocide*, in «Issue: A Journal of Opinion», 1995, vol. 23, fasc. 2, pp. 28-31, <https://doi.org/10.2307/1166503>, consultato il 11.02.2023.

4. Etnia, mobilitazione etnica e conflitti

Nonostante i luoghi comuni, l'etnia non è la forza trainante dei conflitti africani, ma una leva utilizzata dai politici per mobilitare i sostenitori alla ricerca di potere, ricchezza e risorse. Sebbene il gruppo etnico sia il mezzo predominante di formazione dell'identità sociale in Africa, la maggior parte dei gruppi etnici africani coesiste pacificamente con alti gradi di mescolanza attraverso matrimoni interetnici, collaborazioni economiche e valori condivisi. Se così non fosse, quasi tutti i villaggi e le province africane sarebbero un calderone di conflitti.

La questione dell'etnia è diventata un problema nelle recenti elezioni in Kenya a causa di una lotta di potere politico che ha trovato utile alimentare le passioni per mobilitare il sostegno. Tuttavia, non è stato un fattore autonomo di violenza post-elettorale. Sebbene i 25 anni di potere di Daniel arap Moi, che ha governato attraverso una rete clientelare basata su una minoranza etnica, abbiano impresso l'identità di gruppo alla politica keniota, ci sono molti casi di cooperazione tra gruppi. I più importanti sono stati la formazione della Kenya African National Union da parte dei Kikuyus e dei Luos negli anni Sessanta per combattere per l'indipendenza e la creazione della National Rainbow Coalition per rompere la morsa del partito unico al potere nel 2002. La cooperazione intergruppi, infatti, è la norma piuttosto che l'eccezione. I matrimoni sono comuni e molti giovani kenioti, soprattutto nelle aree urbane, sono cresciuti identificandosi prima come kenioti e poi con un'appartenenza etnica. Questo non vuol dire che le tensioni su base etnica non persistano, anzi, lo spargimento di sangue post-elettorale del 2007-2008 non è stato un inevitabile sfogo di odio settario.

In Ruanda, Hutu e Tutsi si sono mescolati a tal punto che spesso non sono facilmente distinguibili fisicamente. Parlano la stessa lingua e condividono la stessa fede. In effetti, la presunta identità etnica era una proiezione dell'occupazione lavorativa (contadino o pastore) e la propria identificazione poteva cambiare nel tempo se si cambiava lavoro. La violenza in Ruanda è sempre stata legata all'allocazione delle risorse e al potere. La manipolazione politica di questi conflitti per le risorse ha portato al genocidio del 1994. I politici, i demagoghi e i media hanno usato l'etnicità come gioco per ottenere il sostegno popolare e come mezzo per eliminare gli avversari politici (sia Tutsi che Hutu moderati)⁵.

Questa classificazione è una semplificazione eccessiva. Spesso è la politicizzazione dell'etnia, e non l'etnia in sé, ad alimentare gli atteggiamenti di ingiustizia percepita, mancanza di riconoscimento ed esclusione che sono all'origine del conflitto. L'errata diagnosi dei conflitti africani come etnici ignora la natura politica delle questioni contese. Le persone non si uccidono a causa delle diversità etniche; si uccidono

⁵ J.C., Desmarais, *Le Rwanda des anthropologues: l'archéologie de l'ideologie raciale*, in «Anthropologies et Sociétés» 1978, vol. 2, fasc. 1, pp. 71-93.

quando le diversità assurgono a differenze insuperabili, quando vengono promosse come barriera all'avanzamento sociale e alle opportunità di crescita. La suscettibilità di alcune società africane a questa manipolazione da parte di politici opportunisti, va notato, sottolinea la fragilità dell'impresa di costruzione della nazione nel continente. In molti casi, le scelte politiche degli Stati gettano le basi per la mobilitazione etnica. In altre parole, i "conflitti etnici" emergono spesso nelle società multietniche e con problemi economici quando il comportamento dello Stato è percepito come dominato da un particolare gruppo o comunità al suo interno, quando le comunità si sentono minacciate dall'emarginazione o quando non esiste alcun ricorso per risolvere le divergenze. Il pensiero e la mobilitazione etnica emergono in genere dalla conseguente iniquità nell'accesso al potere e alle risorse e non da un odio intrinseco⁶. Le periodiche esplosioni di violenza che coinvolgono cristiani e musulmani nella capitale dello Stato nigeriano del Plateau, Jos, altamente diversificato, sono un esempio. Queste violenze vengono solitamente definite "conflitti comunitari". Questa caratterizzazione, tuttavia, trascura alcuni degli accordi istituzionali del sistema federale nigeriano che favoriscono questa violenza. I governi statali e locali hanno un'enorme influenza in questo sistema, controllando circa l'80% del prodotto interno lordo del Paese. Oltre alle implicazioni per l'allocazione delle risorse, i governi locali sono responsabili della classificazione dei cittadini come "indigeni" o "coloni". Ai coloni è vietato ricoprire alcune posizioni nel governo dello Stato, non possono beneficiare di sussidi statali per l'istruzione e non possono possedere terreni. Nello Stato nigeriano federale di Plateau, ciò si traduce nella classificazione dei musulmani di lingua hausa come coloni, anche se le loro famiglie vivono nella regione da generazioni. Le tensioni continue e a volte violente che ne derivano sono prevedibili⁷.

⁶ African Rights, *Rwanda Death, Despair and Defiance*, London 1994.

⁷ R. Lemarchand, *Burundi: Ethnocide as Discourse and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Kapò e Sonderkommando: ebrei che odiano altri ebrei

Virginia Alja de Franchis

All'interno di una delle più grandi tragedie storiche e umane di tutti i tempi, quella dell'antisemitismo, si iscrive la storia della deportazione degli ebrei nei campi di concentramento. In questo contesto, i *Kapò* ne sono solo uno dei tanti possibili esempi.

La struttura di questo fenomeno non è dicotomica, ma ternaria: si articola cioè non solo sulla base del rapporto belligerante di due classi opposte – discriminante e discriminata – ma all'interno degli oppressi stessi possono distinguersi ulteriori sottogruppi, a loro volta emarginati e sottomessi.

Tra i *Kapò*, vi furono degli ebrei che negarono la loro ebraicità. Vi sono stati nel corso della storia, della filosofia e della letteratura figure in bilico rispetto alla loro reale identità, al contempo vittime e complici dell'orrore nazista:

Chi diventava *Kapò*? Occorre ancora una volta distinguere. In primo luogo, coloro a cui la possibilità veniva offerta, e cioè gli individui in cui il comandante del Lager o i suoi delegati (che spesso erano buoni psicologi) intravedevano la potenzialità del collaboratore: rei comuni tratti dalle carceri, [...] Ma molti, come accennato, aspiravano al potere spontaneamente: lo cercavano i sadici [...]. Lo cercavano i frustrati [...] Lo cercavano, infine, i molti fra gli oppressi che subivano il contagio degli oppressori e tendevano inconsciamente ad identificarsi con loro¹.

Fra il marzo del 1933 e il maggio del 1945 vennero affidate le funzioni di comando nel campo di sterminio ad altri deportati, che spesso agivano con la stessa brutalità utilizzata dalle SS verso gli altri ebrei. Come si evince dalla citazione di Primo Levi ne *I Sommersi e i Salvati*, una delle sue non più celebri- ma non per questo meno attuale- opere, la struttura amministrativa e gerarchica nazista, contrariamente a ciò che si possa pensare, non prevedeva una divisione così netta e definita tra ebrei e nazisti, ma venne elaborata un'organizzazione ben più complessa e di tipo piramidale: al vertice si trovano le SS, a cui rispondono a loro volta i *Kapò*, fino ad arrivare agli oppressi, coloro che non rivestono alcun ruolo e in quanto tali non esercitano potere decisionale e operativo.

Il campo di concentramento non è solo luogo di sterminio e atrocità, ma diventa terreno fertile per il razzismo: una guerra di tutti contro tutti, dove la discriminazione razziale serpeggia incontrastata e si diffonde subdolamente,

¹ Primo Levi, *I Sommersi e i Salvati*, Einaudi, 1986, p. 33.

sfociando sempre più in una sorta di ritorno ad un selvaggio stato di natura. Si radica sempre in maggior misura il machiavellico istinto di sopravvivenza, secondo la massima di Hobbes *homo homini lupus*.

L'unico principio che governa le azioni è intrinseco alla malvagità della natura umana stessa: l'egoismo insieme all'irrazionale istinto di sopraffazione e di sopravvivenza sono le sole forze che costituiscono i rapporti umani.

Per riprendere i principi dell'eugenetica, il razzismo non ha sempre avuto una connotazione morale negativa: al contrario, prima di tradursi nella furia nazista, esso sembra trovare una giustificazione naturalistica nelle teorie evoluzionistiche darwiniane; difatti fin dall'Illuminismo si inizia a concepire l'idea di una *razza*² più forte - nel caso del nazismo quella ariana - che per necessità naturale prevale sulle razze più deboli.

La superiorità della razza ariana intendeva trovare una giustificazione nella selezione della specie di matrice evoluzionistica, allontanandosi dallo spirito e dalla lettera darwiniana e seguendo invece l'interpretazione spenceriana.

Probabilmente l'interiorizzazione dell'inferiorità a segnare profondamente l'animo e la mente di alcuni di quegli ebrei che, involontariamente o meno, si trovano nella *zona grigia*³: torna nuovamente il necessario e disperato bisogno individuale di accaparrarsi un ruolo nell'intricato e terrificante sistema nazista, pur di sopravvivere un po' di tempo in più.

È la necessità di controllo e di potere che alimenta le ambiguità confusionarie alla base del razzismo, mostrando l'ambivalente natura dei Kapò, efficacemente delineata ancora una volta da Primo Levi:

È una zona grigia, dai contorni mal definiti, che insieme separa e congiunge i due campi dei padroni e dei servi. Possiede una struttura interna incredibilmente complicata, e alberga in sé quanto basta per confondere il nostro potere di giudicare.

All'interno di questa confusa zona grigia si distinguevano per funzioni i membri del Sonderkommando. Ulteriore caso di particolare rilevanza attentamente esaminato

² Dal francese antico «haraz», letteralmente "allevamento di cavalli", il termine razza fu in origine utilizzato per delineare un insieme di animali con specifici caratteri ereditari in comune. Solo a partire dall'Ottocento, in ambito antropologico, questa parola viene correlata alla specie umana: razza intende differenziare, in modo dispregiativo e gerarchico, determinate popolazioni rispetto ad altre, aventi particolari tratti somatici: colore della pelle, degli occhi, dei capelli, una particolare forma del viso e tanti altri aspetti fisico-biologici iniziano a diventare dei veri e propri criteri fondanti della discriminazione razziale.

³ La "zona grigia" è il titolo di uno dei capitoli dell'opera *I Sommersi e i Salvati* di Primo Levi. Quest'espressione viene utilizzata con riferimento ai Kapò, che essendo di origine ebraica, non erano facilmente collocabili da "un lato o dall'altro" o nelle cosiddette "zone bianche o zone nere", cioè in ruoli facilmente definibili all'interno del campo.

dal suddetto autore, fu quello di Chaim Rumkowski. I primi erano spesso deportati di giovane età - tra i 19 e i 20 anni -, di corporatura robusta e sana, i quali una volta arrivati ad Auschwitz venivano scelti per amministrare la gestione delle camere a gas e avevano anche l'obbligo di trasportare fuori i cadaveri o ciò che ne restava. È importante sottolineare che i facenti parte dei Sonderkommando non azionavano i gas e non uccidevano attivamente gli altri ebrei, ma le loro azioni erano secondarie: svolgevano il lavoro sporco che le SS non volevano gestire, occupandosi di ripulire tacitamente i massacri commessi per qualche mese di sopravvivenza in più.

Ovviamente né la motivazione, né la natura di questo terribile ruolo era rivelata: chi veniva eletto era completamente ignaro di quello che sarebbe dovuto essere il suo compito all'interno del campo; tra l'altro, i membri dei Sonderkommando erano collocati in zone diverse rispetto a quelle degli altri deportati, erano definiti portatori di segreto, in quanto unici testimoni oculari di ciò che accadeva nelle camere a gas. Dopo un determinato arco di tempo venivano ciclicamente uccisi e sostituiti da altri prigionieri che subivano la stessa amara sorte.

Un ulteriore elemento ambiguo in proposito - e perciò anche molto discusso dagli intellettuali nel corso della storia - riguarda la dimensione "privilegiata", o quantomeno ritenuta tale, dei Corvi Neri del crematorio⁴: trovandosi in una condizione di isolamento e non potendo comunicare con nessuno, i membri dei Sonderkommando potevano usufruire di maggiori quantità di cibo e talvolta riuscivano a rubare qualche oggetto dagli abiti delle vittime.

Primo Levi scrive:

Il privilegio nasce e prolifera, anche contro il volere del potere stesso; non è normale che il potere, invece, lo tolleri e lo incoraggi.

L'autore non prende in nessun modo posizione rispetto al difficile ruolo che dovevano ricoprire alcuni ebrei: lo descrive e lo spiega in maniera imparziale e per nulla accusatoria. Secondo Levi, la coercizione è l'elemento marciò che genera atrocità, razzismi interni e confusione. Quanto più brutale e oppressivo è il potere, maggiore sarà la necessità di sostegno da parte di chi è esterno al sistema coercitivo.

Krystyna Zywułska, un'ebrea polacca che lavorava nel quartiere canadese delle baracche magazzino nelle quali venivano stivati gli averi dei deportati, disse che gli appartenenti al Sonderkommando erano "come tutti gli altri ebrei, solo più infelici."

L'iniziale sentimento d'unione e solidarietà finisce con lo sgretolarsi e il dissolversi: volente o nolente, ognuno è costretto a pensare solo alla propria sopravvivenza.

Anche per ciò che concerne il caso di Chaim Rumkowski, il nucleo concettuale è incentrato sul ruolo del potere e sul bisogno istintuale di opprimere l'altro: si tratta di un uomo d'affari consumato dalla mania di controllo e dalla folle megalomania. Di origine polacca e religione ebraica, Rumkowsoski fu nominato dai nazisti

⁴ Ibidem.

amministratore del Judenrat⁵ di Łódź e dimostrò sempre grande crudeltà e assenza di rimorso nell'assassinare gli altri prigionieri.

Ebbe una carrozza trainata da un ronzino scheletrico e su questa percorreva le strade del suo minuscolo regno [...]. Ebbe un manto regale, e si attornì di una corte di adulatori e di sicari; dai suoi poeti-cortigiani fece comporre inni in cui si celebrava la sua «mano ferma e potente», e la pace e l'ordine che per virtù sua regnavano nel ghetto; ordinò che ai bambini delle nefande scuole, ogni giorno devastate dall'epidemia, dalla denutrizione e dalle razzie tedesche, fossero assegnati temi in lode «del nostro amato e provvido presidente». Come tutti gli autocrati, si affrettò ad organizzare una polizia efficiente, nominalmente per mantenere l'ordine, di fatto per proteggere la sua persona e per imporre la sua disciplina: era costituita da seicento guardie armate di bastone, e da un numero imprecisato di spie. Pronunciò molti discorsi, di cui alcuni ci sono stati conservati, ed il cui stile è inconfondibile: aveva adottato la tecnica oratoria di Mussolini e di Hitler, quella della recitazione ispirata, dello pseudocolloquio con la folla, della creazione del consenso attraverso il plagio ed il plauso⁶.

Il discorso “Datemi i vostri figli” di Rumkowski è un'ulteriore prova concreta ed esemplificativa del corrotto sistema nei campi nazisti. Si leggano anche le pronunciate il 4 settembre 1942:

Un atroce colpo si è abbattuto sul ghetto. Ci viene chiesto di consegnare quello che di più prezioso possediamo - gli anziani ed i bambini. Sono stato giudicato indegno di avere un figlio mio e per questo ho dedicato i migliori anni della mia vita ai bambini. Ho vissuto e respirato con i bambini e mai avrei immaginato che sarei stato obbligato a compiere questo sacrificio portandoli all'altare con le mie stesse mani.

Nella mia vecchiaia, stendo le mie mani e vi imploro: Fratelli e sorelle! Passatemeli! Padri e madri! Datemi i vostri figli!

Ho avuto il sospetto che qualcosa stesse per accadere. Cercavo sempre di capire in anticipo quello che si stava tramando, e sono stato sempre come una sentinella: all'erta per prevenire. Ma questa volta non mi è riuscito perché non sapevo cosa ci stesse minacciando.

Il prelievo di malati dagli ospedali mi ha preso totalmente di sorpresa. E ve ne do la miglior prova, che è questa: ho avuto i miei propri cari tra loro e non ho potuto fare nulla! Ho pensato che questa sarebbe stata la fine della persecuzione, e che dopo questo ci avrebbero lasciati in pace, la pace che vorrei tanto, per la quale ho sempre lavorato, che è sempre stato il mio obiettivo. Ma qualcos'altro, si è poi scoperto, era destinato a noi. Tale è il destino degli Ebrei: sempre più sofferenze e sofferenze sempre più gravi, soprattutto in tempi di guerra. Nel pomeriggio di

⁵ Letteralmente “ghetto”.

⁶ Primo Levi, *I Sommersi e i Salvati*, Einaudi, 1986, libro II, p. 1039.

ieri, mi hanno dato l'ordine di espellere più di 20.000 ebrei del ghetto, e se non lo faremo - «Lo faremo noi!». Così la questione è diventata: «Dobbiamo prendere il compito su di noi, farlo noi stessi, o lasciare che siano gli altri a farlo?». Bene, noi -cioè io e i miei più stretti collaboratori- abbiamo pensato per prima cosa non a «Quanti periranno?» ma a «Quanti è possibile salvarne» E siamo giunti alla conclusione che, per quanto duro possa essere per noi, dobbiamo prendere l'esecuzione di questo ordine nelle nostre mani.

Devo eseguire questo difficile e sanguinoso compito - devo tagliare gli arti al fine di salvare il corpo. Devo prendere io i bambini; in caso contrario, possono essere gli altri a prenderli, e - Dio non voglia.

Oggi non ho intenzione di consolarvi. E neppure voglio tranquillizzarvi. Devo mettere a nudo tutta la vostra angoscia e il vostro dolore. Vengo a voi come un ladro per prendervi il tesoro più caro ai vostri cuori!

Ho provato, secondo ogni possibile mezzo, di far revocare l'ordine. Ho provato, - una volta accertato che questo era impossibile- di ammorbidire l'ordine.

Ieri ho compilato un elenco dei bambini di età compresa tra nove - volevo almeno salvare questo gruppo di età - ai dieci anni in su. Ma non mi è stata fatta questa concessione. Solo su un punto sono riuscito: nel tentativo di salvare bambini dai dieci anni in su. Che questa possa essere una consolazione per il nostro profondo dolore.

Vi sono, nel ghetto, molte persone malate che possono aspettarsi di vivere solo pochi giorni, forse poche settimane. Non so se l'idea è diabolica, ma vi devo chiedere: Datemi i malati. Al loro posto possiamo salvare i sani. So come i malati sono cari alle loro famiglie, in particolare fra gli ebrei. Tuttavia, quando vengono fatte richieste crudeli, si deve pesare e misurare: chi deve, e può essere salvato? E il senso comune impone che a salvarsi debbano essere quelli che possono essere salvati e coloro che hanno la possibilità di essere liberati, non coloro che non possono essere salvati in ogni modo... Viviamo in un ghetto, lo sapete. Viviamo in tale restrizione che non ne abbiamo abbastanza neanche per i sani, per non parlare dei malati. [...]

Vi capisco, madri, e vedo le vostre lacrime, è giusto. Sento anch'io ciò che sentite nei vostri cuori, voi padri che dovrete andare al lavoro la mattina dopo che i bambini vi sono stati portati via, quando ancora nella giornata di ieri stavate giocando con i vostri cari piccoli. Tutto questo lo so e lo sento.

[...] Condivido il vostro dolore. Soffro la vostra stessa angoscia, e non so come sia possibile sopravvivere a questo - dove troverò la forza di farlo. [...]

Di fronte a voi c'è un ebreo distrutto. Non invidiatemi. Questo è il compito più difficile di tutti gli ordini che mi sia mai capitato di eseguire. Io vi tendo le mie mani tremanti e vi chiedo: consegnate le vittime nelle mie mani!

(Fra la folla vengono urlate altre opzioni... qualcuno dice: «Noi non lasceremo che i nostri figli vadano da soli - andremo tutti con loro!!!» e cose simili).

[...] Queste sono frasi vuote!!! Non ho la forza di litigare con voi! Se venissero qui le autorità, nessuno di voi avrebbe il coraggio di urlare! Capisco bene che cosa

significhi strappare una parte del corpo. Che cosa volete? Che 80-90.000 ebrei sopravvivano o che, Dio non voglia, l'intera popolazione sia annientata? [...] Mettetevi al posto mio, pensate in modo logico, e arriverete alla conclusione che non si possa fare diversamente. La parte che può essere salvata è molto maggiore rispetto alla parte che deve essere consegnata loro!

Caporalato straniero: quando i connazionali diventano aguzzini

Federico Rinelli

I diversi gruppi etnici soggetti al caporalato in Italia giungono qui mediante canali più o meno consolidati nel tempo e in cui la mediazione dei connazionali dei migranti avviene non solo nei paesi d'origine e durante la tratta, ma anche nei luoghi d'arrivo. La necessità di inserire al più presto i migranti in un contesto lavorativo (non importa se illegale o crudele) esige la presenza di intermediari informali che conoscano i migranti e abbiano la loro fiducia. In questo contesto, la figura del caporale non è più esclusivamente quella locale. A partire dagli anni '80, con l'aumento del numero di migranti, si è assistito alla comparsa di caporali stranieri appartenenti alle stesse etnie dei migranti che contribuiscono a sfruttare¹. I casi più importanti (o di maggiore rilievo mediatico) sono quelli dei caporali africani (detti "capi neri", contrapposti ai "capi bianchi" locali), dell'Est Europa (soprattutto provenienti da Polonia e Romania) e indiani (detti "sponsor"). In tutte e tre queste tipologie di caporalato straniero, nonostante alcune caratteristiche peculiari, si riscontrano gli stessi elementi di fondo del caporalato e, più in generale, della mentalità mafiosa², che andremo di seguito ad analizzare.

1. Gerarchizzazione operativa

I caporali si circondano di una cerchia ristretta di persone fidate, di solito familiari, che li supportano. A queste persone vengono affidati vari compiti: spesso la moglie di un capo nero prepara da mangiare per la squadra di braccianti (ovviamente in cambio di una quota del salario)³. In altri casi, quando non se ne occupa il caporale stesso, chi gli è vicino può avere il compito di trasportare i braccianti con auto o altri mezzi. Emerge così la figura del "caporale pullmanista", anche se, in merito a questa figura, «chiunque abbia una macchina può proporsi come autista» e «autisti e capi neri possono costruire squadre con parenti e amici per poi fornire i propri servizi»⁴.

¹ Cfr. A. Scotto, *Tra sfruttamento e protesta: i migranti e il caporalato agricolo in Italia meridionale*, XXIV, 2016, vol. 24, fasc. 48, pp. 79-92: 81.

² È comunque doveroso specificare che questi elementi sono, per quanto ripresi a loro volta, propri anche del caporalato locale e precedenti all'arrivo di braccianti e caporali immigrati, cfr. Id., p. 85.

³ Cfr. D. Perrotta, *Vecchi e nuovi mediatori. Storia, geografia ed etnografia del caporalato in agricoltura*, in «Meridiana», 2014, vol. 79, pp. 193-220: 213, 215.

⁴ Id., p. 214. Si veda anche la nota di campo del 27 agosto 2012 in cui D. Perrotta riporta un dialogo tra Salif, un bracciante, e Benjamin, un capo nero ghanese, avvenuto presso a uno dei casolari di Borgo

2. Fidelizzazione, persuasione dei sottoposti e infiltrazioni criminali

Il caporale tenta con ogni mezzo di stabilire un rapporto di fiducia con i propri connazionali «insistendo sul senso di comunità, utilizzando linguaggi e valori legati alla parentela, all'amicizia, alla fiducia e al rispetto»⁵ fondamentali non solo per mantenere il proprio potere, ma come stessi strumenti per il reclutamento⁶ per rinnovare di stagione in stagione la manodopera da fornire agli imprenditori locali.

I capi neri instaurano con le persone loro fidate forti legami che vanno «al di là di mere ragioni economiche»⁷. Chi fa parte della cerchia del capo nero arriva al punto di sviluppare «orgoglio identitario», «riconoscenza» e identificazione⁸, sicché il capo nero diviene «forse l'unico esempio possibile di ascesa sociale nelle condizioni in cui si trovano»⁹.

Altrettanto importanti sono i rapporti di fiducia degli sponsor indiani con i braccianti e le loro famiglie, di cui è fondamentale ottenere il consenso e la subordinazione¹⁰. Viene messa in atto un'importante strategia comunicativa per presentare la tratta degli indiani (provenienti soprattutto attraverso il Punjab, in Pakistan) come «un favore personalizzato ai membri di quella specifica famiglia»¹¹. Strategia che continua anche una volta giunti in provincia di Latina (meta principale del traffico dei migranti indiani), dove i caporali si adoperano meticolosamente per evitare l'emergere di ogni conflitto che possa attirare l'attenzione delle autorità locali. In questo caso specifico, non ci sono violenze fisiche esplicite¹² e la coercizione psicologica scompare dietro a un notevole impegno mediatico degli sponsor.

D'altro canto, non bisogna incorrere nell'errore di considerare il caporalato un'attività priva di violenza e in cui i braccianti sfruttati non siano consapevoli delle terribili condizioni cui sono costretti. Non tutti i migranti hanno buoni rapporti con i caporali, «i ghetti sono abitati da moltissimi lavoratori che non fanno parte della cerchia più ristretta del caporale [...]. Per questi ultimi il caporalato non è un'attività rispettabile»¹³. Come riporta D. Perrotta nella nota di campo del 14 agosto 2011, dal

San Nicola: «Salif gli dice: «tu sei un capo», Benjamin nega: «non sono un capo». [...] Salif: «hai un'auto. [Quindi] sei un capo. Chi ha un'auto è un capo»», Id., p. 217.

⁵ A. Corrado, D. Perrotta, *Migranti che contano. Percorsi di mobilità e confinamenti nell'agricoltura del Sud Italia*, in «Mondi migranti», 2012, n. 3., pp. 103-128: 111.

⁶ Id., p. 113.

⁷ D. Perrotta, *Vecchi e nuovi mediatori. Storia, geografia ed etnografia del caporalato in agricoltura*, cit., p. 215.

⁸ Id., pp. 215-216.

⁹ Id., p. 216.

¹⁰ Cfr. M. Omizzolo, *Tratta internazionale nell'area del Mediterraneo e sfruttamento lavorativo: il caso della comunità indiana in provincia di Latina*, in S. Baldin, M. Zago (a cura di), *Europe of Migrations: Policies, Legal Issues and Experiences*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2017, pp. 307-328: 326.

¹¹ Id., p. 323.

¹² Ibidem.

¹³ A. Corrado, D. Perrotta, *Migranti che contano. Percorsi di mobilità e confinamenti nell'agricoltura del Sud Italia*, cit., p. 111.

racconto di Amidou, bracciante congolese, a proposito dei capi neri: «Loro lo sanno che stanno facendo male a noi, africani come loro. Sanno che i loro soldi sono guadagnati col nostro sangue»¹⁴.

Per uno sguardo critico sulla figura del caporale, bisogna quindi mediare tra varie prospettive che, in merito al rapporto con i braccianti, oscillano dal «discorso comunitario» (ottenuto in ogni caso mediante una precisa strategia di persuasione) ad una «avversione profonda», passando per un «rapporto strumentale», per cui il caporale è semplicemente visto come un mezzo per trovare lavoro¹⁵.

In quanto mediatore, il caporale ha necessità di mantenere buoni rapporti anche con gli imprenditori, arrivando in casi come quello degli sponsor a stretti contatti con il mondo dell'amministrazione, con medici e avvocati per ottenere la necessaria copertura burocratica da fornire ai braccianti e agli imprenditori¹⁶, o riuscendo ad estendere la propria rete di conoscenze fino alle organizzazioni sindacali¹⁷.

3. Monopolizzazione dei rapporti sociali e segregazione degli sfruttati

I caporali si presentano ai braccianti e agli imprenditori come gli unici referenti possibili per trovare impiego e manodopera in un contesto burocratico e legislativo in cui le istituzioni sono percepite come assenti¹⁸. Il caporale «basa il proprio potere non tanto sulla violenza quanto sulla separatezza delle sfere sociali (i braccianti e gli imprenditori)»¹⁹ e sulla

segregazione in cui quasi sempre vivono gli stagionali nei territori di raccolta, una segregazione attivamente costruita dai caporali e che consente loro di mantenere il monopolio sulla attività di intermediazione e su molti altri servizi che essi possono fornire, naturalmente a pagamento, a braccianti e imprenditori²⁰.

¹⁴ D. Perrotta, *Vecchi e nuovi mediatori. Storia, geografia ed etnografia del caporalato in agricoltura*, cit., p. 218.

¹⁵ Per un'analisi di questi vari rapporti tra caporali e migranti, si veda Id., pp. 215-218.

¹⁶ Si ricorda, ad esempio, l'operazione No Pain del maggio 2021, condotta dai Carabinieri del N.O.E. di Latina, in cui furono coinvolti un dottore, una farmacista e un avvocato. Questi rilasciavano prescrizioni di un farmaco con principio attivo ossicodone che veniva somministrato ai braccianti indiani della zona per fargli sentire meno la fatica e poter lavorare più a lungo, 26.05.2023, <https://www.dirittiglobali.it/2021/05/sfruttamento-a-latina-braccianti-indiani-dopati-per-reggere-i-ritmi-da-schiavi/>, consultato il 07.02.2023.

¹⁷ Si veda il caso di Irina, caporale rumena operante nella Capitanata, D. Perrotta, *Vecchi e nuovi mediatori. Storia, geografia ed etnografia del caporalato in agricoltura*, cit., p. 212.

¹⁸ Cfr. A. Scotto, *Tra sfruttamento e protesta: i migranti e il caporalato agricolo in Italia meridionale*, cit., p. 87.

¹⁹ A. Corrado, D. Perrotta, *Migranti che contano. Percorsi di mobilità e confinamenti nell'agricoltura del Sud Italia*, cit. p. 111.

²⁰ D. Perrotta, *Vecchi e nuovi mediatori. Storia, geografia ed etnografia del caporalato in agricoltura*, cit., p. 211.

Questa situazione, oltre a fornire un ulteriore elemento per comprendere il successo gerarchico dei caporali nel controllo che esercitano sui braccianti, è favorita anche dalla scarsa forza dei canali legali di impiego; da politiche spesso denunciate come inefficaci; dalla connivenza di imprenditori agricoli, grande distribuzione e agromafie²¹; e in particolar modo dai ghetti, dove i caporali possono rinnovare di volta in volta le condizioni del loro potere e in cui «tutti, o quasi, provano a guadagnare qualcosa, anche se a danno dei propri connazionali»²².

Il ghetto sviluppa al suo interno legami sociali che permettono alla popolazione ghettizzata di costruire un senso di “comunità”. [...] garantisce ogni sorta di servizio ai braccianti: bar, ristoranti, persino discoteche, ma anche meccanici, bancarelle di vestiti, prostitute. [...] Proprio la segregazione – cioè una separatezza tra migranti africani e popolazione autoctona che è al contempo spaziale, sociale, culturale e politica – è uno dei fattori che consentono lo sfruttamento intensivo di questa manodopera: il ghetto si configura come un contenitore di forza lavoro al quale attingere. [...] la separatezza è costruita dagli stessi caporali, i quali propongono alle proprie squadre di braccianti l'alloggio nei casolari abbandonati o nelle baracche auto-costruite, proprio per ricostruire quella segregazione che è all'origine del loro potere²³.

I migranti vengono fatti alloggiare in luoghi isolati, con scarsissime condizioni igieniche e pressoché privi di servizi, eventualmente forniti dai caporali dietro pagamento. Il ghetto si presenta così da un lato, come l'unica possibilità di alloggio al di fuori del quale non ci sono serie alternative, dall'altra, come modo per ottenere protezione e rimanere in comunità con i propri connazionali²⁴. A ciò si aggiunge l'esiguo guadagno dei braccianti che impedisce loro di cercare alloggi migliori e in città.

La situazione nei ghetti è ulteriormente complicata anche dalla divisione delle organizzazioni di aiuto ai migranti «tra chi vuole continuare a portare servizi e assistenza nei ghetti e chi invece vuole puntare maggiormente sul contrasto legale del fenomeno del caporalato»²⁵.

²¹ Cfr. M. Omizzolo, *Tratta internazionale nell'area del Mediterraneo e sfruttamento lavorativo: il caso della comunità indiana in provincia di Latina*, cit., pp. 314-315.

²² A. Corrado, D. Perrotta, *Migranti che contano. Percorsi di mobilità e confinamenti nell'agricoltura del Sud Italia*, cit., p. 109.

²³ Id., pp. 110-111.

²⁴ Cfr. Id., p. 110.

²⁵ A. Scotto, *Tra sfruttamento e protesta: i migranti e il caporalato agricolo in Italia meridionale*, cit., p. 88.

4. Gerarchizzazione etnica

Normalmente il trattamento economico è diverso: nella gerarchia costruita in base alla nazionalità e potremmo dire anche a criteri razziali, i braccianti italiani ricevono una paga giornaliera di 40-45 euro, i migranti dell'Est Europa di 30-35 euro, quelli africani di 20-25 euro (quando non sono pagati a cottimo)²⁶.

In un contesto etnicamente eterogeneo i «cicli di sostituzione etnica» e di «segmentazione del settore [...] su base razziale»²⁷ non hanno comunque portato ad una totale sostituzione dei braccianti locali con i migranti. Emergono così «le differenze tra le condizioni di vita e di lavoro dei migranti in base al loro status giuridico amministrativo, all'appartenenza nazionale e al colore della pelle»²⁸.

La divisione etnica è un ulteriore elemento che i caporali sfruttano strategicamente per alimentare la segregazione dei braccianti che è alla base del loro potere. Si addossa agli altri gruppi etnici la colpa di concorrere per salari più bassi, alimentando meccanismi competitivi da cui beneficiano solo i caporali, che possono così legittimare trattamenti peggiori²⁹.

Ulteriore elemento di diversità di trattamento tra le etnie dei lavoratori è anche lo storico dell'entrata nell'Unione Europea di alcuni paesi dell'Est Europa (soprattutto Polonia e Romania). I cittadini neocomunitari godono di una maggiore mobilità e quindi più libertà di trovare nuove opportunità lavorative o di tornare nel paese di origine rispetto ai cittadini non UE o irregolari «confinati nel Sud d'Italia»³⁰. Paradossalmente però, talvolta sarebbero proprio questi ultimi a godere di migliori condizioni lavorative. Provenendo da paesi di più lunga esperienza migratoria, i braccianti e i caporali extracomunitari possono contare su una migliore rete di conoscenze³¹ per decidere dove impegnare la stagione. Fenomeno questo che raggiunge il suo apice con gli sponsor indiani, che gestiscono vere e proprie catene migratorie per mezzo di organizzazioni criminali a carattere transazionale³² con conoscenza ramificate nei paesi di origine, di transito e di arrivo.

²⁶ A. Corrado, D. Perrotta, *Migranti che contano. Percorsi di mobilità e confinamenti nell'agricoltura del Sud Italia*, cit., p. 108.

²⁷ Id., p. 113.

²⁸ Id., p. 112.

²⁹ Cfr. A. Scotto, *Tra sfruttamento e protesta: i migranti e il caporalato agricolo in Italia meridionale*, cit., p. 86.

³⁰ A. Corrado, D. Perrotta, *Migranti che contano. Percorsi di mobilità e confinamenti nell'agricoltura del Sud Italia*, cit., p. 112.

³¹ Cfr. A. Scotto, *Tra sfruttamento e protesta: i migranti e il caporalato agricolo in Italia meridionale*, cit., p. 84.

³² Cfr. M. Omizzolo, *Tratta internazionale nell'area del Mediterraneo e sfruttamento lavorativo: il caso della comunità indiana in provincia di Latina*, cit., p. 317.

L'intersezionalità prospettica della discriminazione razziale

Silvia Saraceno

Le discriminazioni hanno, spesso, carattere multifattoriale: più elementi concorrono a creare situazioni di esclusione ed emarginazione. La tradizionale dicotomia del razzismo, bianco-nero, lascia spazio ad una serie di concause che si stratificano riproducendo, per lo stesso individuo, in vari contesti e in varie relazioni, situazioni di disagio.

Intersectionality is just a metaphor for understanding the ways that multiple forms of inequality or disadvantage sometimes compound themselves and they create obstacles that often are not understood within conventional ways of thinking about anti racism or feminism or whatever social justice advocacy structures we have¹.

Nell'intervista riportata, Kimberlé Crenshaw, docente di legge di colore e attivista per la lotta femminista, tenta di definire l'intersezionalità. Come, infatti, si può evincere dalle dichiarazioni della studiosa, molto spesso citata a proposito di questa tematica, non è possibile comprendere la discriminazione a partire da un unico fattore considerando solo il genere, oppure la razza, ma si genera un *crocevia* tra i fattori. In maniera particolare, il pensiero di Crenshaw si focalizza sulle questioni del sesso e della etnia, ma vi sono altre correnti dell'intersezionalità che partono dalle differenze sociali: discriminazioni di classe, status sociale e lavorativo.

1. La solitudine di chi non appartiene. Il caso *Green Book*

Nel pluripremiato film² *Green Book*, diretto da Peter Farrelly, vincitore di tre premi oscar nel 2019, tratto dalla vera storia del pianista afroamericano Donald Walbridge Shirley e del suo autista, bianco, Tony Lip, è lampante la realtà di discriminazione vissuta dagli uomini di colore, particolarmente radicata negli Stati del Sud degli Stati Uniti negli anni '60. Proprio in quei territori, il pianista scelse appositamente di compiere il suo tour, lanciando un gesto di sfida ad una società ancora fortemente segregazionista. Lo dimostra lo stesso titolo del film, "*Green Book*", che richiama il *Negro Motorist Green Book*, una guida che indicava hotel e strutture dedite ad

¹ National Association of Independent Schools, Kimberlé Crenshaw: *What is Intersectionality?*, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=ViDtnfO9FHc>, consultato il 28.02.2023.

² P. Farrelly, *Green Book*, 2018.

accogliere gli uomini e le donne di colore negli stati segregazionisti. Ciò che risulta emblematico non è unicamente la discriminazione subita da Don Shirley da parte di bianchi delle classi più abbienti che lo ospitavano nelle loro case per esibirsi. Per questi ultimi rappresentava semplicemente uno strumento, funzionale solo al loro godimento, tanto che, una volta terminata l'esibizione, dall'acclamarlo passavano al discriminarlo, non consentendogli nemmeno di accedere ai loro stessi servizi. Si può dire, però, che lo stesso artista abbia vissuto una doppia discriminazione, egli infatti la subisce anche da parte di quella che lui stesso ha definito «la mia gente»:

«Sì, vivo in un castello, Tony. Da solo! E i ricchi bianchi mi pagano per suonare il piano solo per sentirsi colti. Ma una volta sceso dal palco, torno ad essere un negro come tutti gli altri per loro. Perché questa è la loro cultura. La *mia gente* mi evita, facendomi sprofondare nella solitudine perché io non gli somiglio! E se non sono abbastanza *nero* e non sono abbastanza *bianco*, e non sono abbastanza *uomo*, dimmelo tu Tony, cosa sono?! – Don Shirley³».

Da questa citazione si desume la situazione di isolamento sociale vissuta da un uomo che viene discriminato da chi lo giudica diverso per il colore della sua pelle e, al contempo, da chi lo giudica diverso per il suo ruolo, per il suo abbigliamento, per le sue possibilità, nonostante lo stesso colore della pelle.

Negli anni 60, infatti, agli uomini di colore, da parte della maggioranza della popolazione bianca, non era consentito un trattamento di uguaglianza perché ci si aspettava che ci fosse una subordinazione da parte dei primi verso i secondi; così come nella comunità afroamericana ci si aspettava che tutti rispondessero alle stesse condizioni economiche e sociali, che tutti versassero in condizioni di povertà, dediti solo al lavoro nei campi. La dissonanza della figura di Don Shirley rispetto all'una e all'altra aspettativa, ha suscitato dalle due parti una doppia esclusione, propria dell'intersezionalità del razzismo, ma si potrebbe dire di tutte le forme di discriminazione. Il pianista non si identificava in nessuno dei gruppi sociali con cui si interfacciava, perché ritenuto diverso, per motivi differenti, ma che conducevano al medesimo risultato.

2. Femminismo, Razzismo ed estrazione sociale: da *Hidden Figures* a *Bell Hooks*

Ripercorrendo la cinematografia ispirata ai casi di razzismo, è necessario citare *Hidden Figures*⁴, film statunitense di successo che riporta un altro caso di discriminazione che vede protagoniste le donne di colore.

³ Id., corsivo nostro.

⁴ T. Melfi, *Hidden Figures*, 2016.

Il film è tratto dal saggio di Margot Lee Shetterly *Hidden figures: The American Dream and the Untold Story of the Black Women Who Helped Win the Space Race*⁵, racconta la forza di alcune matematiche afroamericane negli anni '60 vittime del segregazionismo. Si tratta di un caso che è emblematico della condizione delle donne nere, sottoposte ad una doppia discriminazione: perché nere e perché donne.

You couldn't tell this as a single person's story. This is the story of broad success of women overall, and African-American women specifically, in a job category that it's simply assumed where they don't exist. During a time of Jim Crow segregation, during a time when women frequently weren't even allowed to have credit cards in their own names, here were these women — large numbers of women — doing very high-level mathematical work at one of the highest scientific institutions in the world at that time. I wanted it to be a story that could show that broad group, but at the same time, in order to make it interesting, to make it a story as opposed to a history textbook⁶.

La scelta dell'autrice di portare la storia delle donne afroamericane, completamente escluse dal panorama sociale, come già accennato, per una pluralità di cause legate al loro genere e al loro colore della pelle, vuole essere, dunque, un appello a guardare al sovrapporsi di più motivi di discriminazione (intersezionalità) e a valorizzare il lavoro di chi ha dovuto faticare il doppio in una società razzista, maschilista e discriminatoria, come quella americana degli anni '60.

La testimonianza di Shetterly si colloca in una corrente di femminismo e di *empowering* femminile particolare: il femminismo nero.

Un altro caso è quello di *bell hooks*, pseudonimo di Gloria Jean Watkins, una delle studiose più rilevanti nel panorama del femminismo nero. Il suo pseudonimo, scelto in memoria della sua amata nonna, vuole essere già esso un messaggio in quanto scritto in caratteri minuscoli: «ciò che viene scritto è più importante di chi lo scrive».

bell hooks, che nasce in una delle famiglie nere proletarie nel 1952, numerosissime negli Stati Uniti, ad oggi rappresenta un simbolo di chi lotta contro le oppressioni, contro il razzismo ed il patriarcato. La sua presa di coscienza rispetto alla condizione di discriminazione vissuta da lei e da chi come lei è nera, in una società di bianchi, ed è donna, in una società fortemente maschilista, inizia con il suo ingresso nell'apparato culturale ed accademico: un mondo, all'epoca, fatto di molti uomini e poche donne, per la maggioranza bianchi.

⁵ S. Lewin, *How 'Hidden Figures' Came Together: Interview with Author Margot Shetterly*, in «Space.com», 25.10.2016, <https://www.space.com/34486-hidden-figures-author-margot-shetterly-interview.html>, consultato il 13.02.2023.

⁶ Library of Congress, *Hidden Figures: Discussing the Women of NASA with Margot Lee Shetterly*, 14.03.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=tX6P6xhMtCc>, consultato il 13.02.2023.

Questo stato di profondo isolamento della, allora giovane, bell hooks, porterà la studiosa a dare rilievo a dei temi che riteneva non fossero trattati nel modo corretto: quello della razza, della classe e quello del genere.

Come la stessa studiosa ha esplicitato in un'intervista con Maria Nadotti⁷ nel 1998, è stata proprio la consapevolezza scaturita dal dialogo con la moltitudine di donne bianche con cui si interfacciava, a farle comprendere quanto lo status sociale avesse inciso sulle condizioni di vita, di libertà e di realizzazione delle donne e del loro essere. Nonostante le donne nere avessero sempre avuto un impiego, la qual cosa avrebbe potuto favorirne l'emancipazione, riversavano nella medesima condizione delle donne bianche, che invece imputavano la loro subordinazione al fatto di non aver mai lavorato. Ciò che, però, per bell hooks sfuggiva agli occhi delle donne bianche che inneggiavano alla rivoluzione, nel nome di un'emancipazione della donna in sé e discriminata in quanto tale, era un sottile confine che le distingueva da tutte quelle donne di colore, le quali, invece, dovevano fronteggiare anche un altro tipo di discriminazione: quella razziale.

Inoltre, avere la pelle nera, oltre ad essere donne, secondo la scrittrice, era determinante nello sviluppo della vita di ogni soggetto, ancor prima del sesso di quest'ultimo, ritenendo quindi che sia l'una sia l'altra caratteristica concorressero a delineare il successo o l'insuccesso dell'individuo, predeterminando la sua esistenza. A ciò si aggiunge il *terzo elemento*: la classe, che incideva in maniera sostanziale nel bagaglio culturale personale del soggetto, influenzando i rapporti di scambio interpersonali. Infatti risulta fondamentale in un contesto così variegato, per quanto si persegua il medesimo obiettivo, esplicitare le proprie radici e renderle un punto di partenza per attuare una cooperazione⁸. Proprio questo, infatti, rappresenta la base per costruire la *sorellanza femminista* che sia produttiva, proficua, reale e solida e, soprattutto, che conduca le donne, senza prevaricazioni e differenze, alla vittoria della battaglia per il riconoscimento dei loro diritti e dell'uguaglianza di genere. Ed è solo nella diversità che si può cogliere la forza di battersi per i propri diritti e per i propri ideali.

Dominator culture has tried to keep us all afraid, to make us choose safety instead of risk, sameness instead of diversity. Moving through that fear, finding out what connects us, revelling in our differences; this is the process that brings us closer, that gives us a world of shared values, of meaningful community⁹.

⁷ Università degli Studi di Firenze, *Intervista a bell hooks*, Maria Nadotti (a cura di), per la serie «Archivio della scrittura delle donne in Toscana dal 1861 ad oggi», 1998, <https://www.youtube.com/watch?v=B-oNSX94g2k>, consultato il 13.02.2023.

⁸ *Speaking freely: bell hooks*, in «Freedom Forum», trasmesso originariamente in www.newseuminstitute.org, <https://www.youtube.com/watch?v=g2bmnwehlpA&t=392s>, consultati il 13.02.2023.

⁹ b. hooks, *Teaching Community: a pedagogy of hope*, Psychology Press, 2003.

Coerentemente con quanto sostenuto da bell hooks, il femminismo nero ha spesso manifestato di non rispecchiarsi nel femminismo bianco. Infatti, spesso nella lotta per i diritti delle donne viene trascurata la componente razziale, irrilevante per chi non ha mai vissuto alcun tipo di discriminazione legata al colore della propria pelle. Ciò che viene recriminato al femminismo bianco è di incrementare l'esclusione multifattoriale vissuta dalle donne di colore quando a parlare sono donne bianche, in quanto esclusivamente donne. Così facendo, il potere di parlare e di far valere le proprie opinioni, dando a queste carattere di universalità, priva di ogni soggettività, viene conferito a chi, oltre al genere, condivide una serie di caratteristiche sociali, economiche e culturali simili.

3. Femminismo *bianco* e *nero*: i casi di violenza sessuale

Un esempio di come la teoria femminista proveniente da un contesto "bianco" oscuri la multidimensionalità della situazione di disagio e discriminazione vissuta dalle donne nere, si può trovare nell'analisi dei casi di stupro e in come il femminismo *tradizionale* vi si approccia. Nel caso americano, parte dello sforzo intellettuale e politico che si è mobilitato intorno a questo argomento, ha incluso uno sviluppo della critica storica del ruolo che la legge, negli anni '70 e '80, ha operato nello stabilire i limiti della normativa sulla sessualità e nel regolare il comportamento sessuale femminile. La critica che è stata mossa alla norma è di essere rivolta più ad orientare l'etica sessuale della donna verso un atteggiamento di castità e purezza, piuttosto che di proteggerla e difenderla dagli abusi. Il femminismo *bianco* si opponeva a questa visione storica e culturale dello stupro e della violenza, in quanto considerava tali statuti come un riflesso della prevaricazione dell'uomo sulla donna. Questa condanna, però, nel caso delle donne nere sarebbe stata semplicistica: non teneva conto del fatto che la componente razziale, spesso, escludesse le donne di colore anche dalle forme più basilari di protezione dagli abusi.

Nei casi di violenza e stupro di una donna bianca, ad opera di un uomo nero, la castità della vittima non era nemmeno messa in discussione: si riconosceva l'aggressività dell'atto e la sua illegittimità. Per quanto riguardava, invece, gli abusi subiti dalle donne nere, nella convinzione comune della popolazione media americana di quegli anni, le vittime non potevano essere considerate realmente succubi, in virtù di uno stereotipo di donna di colore che non aveva in sé il carattere della castità e della purezza e che, quindi, non poteva aver subito un abuso contro la sua volontà. Nei contesti di violenza esercitata da un uomo bianco su una donna nera, l'elemento di imposizione del potere maschile, tipico della psicologia dello stupro, veniva meno. Infatti, lasciava spazio ad un meccanismo diverso: il terrore razziale. L'essere donna la rendeva sessualmente vulnerabile alla dominazione

razzista, l'essere nera la escludeva da ogni tutela¹⁰.

Come sostenuto da Kimberlé Krenshaw nel 1989, con riferimento alla legislazione americana dei decenni precedenti alla sua pubblicazione, quindi, un sistema che tuteli realmente la donna dall'abuso e dal sopruso, deve tener conto sia del genere sia della razza, così che il femminismo possa esprimersi a livello universale, come voce di tutte le donne.

If any real efforts are to be made to free Black people of the constraints and conditions that characterize racial subordination, then theories and strategies purporting to reflect the Black community's needs must include an analysis of sexism and patriarchy. Similarly, feminism must include an analysis of race if it hopes to express the aspirations of non-white women¹¹.

¹⁰ K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum, Vol. 1989, Issue 1, Art.8, pp. 20-22, <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1052&context=uclf>, consultato il 28.02.2023.

¹¹ Id., p. 29.

Giornate di studio sul razzismo
<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/razzismo2>
© 2023 Università del Salento