

STUDI SU RAZZISMI
E DISCRIMINAZIONI
STUDIES ON RACISMS
AND DISCRIMINATION



IDENTITÀ/METICCIATI

Giornate di studio sul razzismo



Università del Salento

Studi su razzismi e discriminazioni
Studies on racisms and discriminations

N. 1

Giornate di studio sul razzismo

Atti della 6^a ed. Unisalento / 1^a ed. nazionale

Lecce, 3-4 ottobre 2024

A cura di

Federico Rinelli, Emilia Marra



UNIVERSITÀ DEL SALENTO

2025

Studi su razzismi e discriminazioni
Studies on racisms and discriminations

Comitato Scientifico

Philippe Audegean (La Sorbonne Université), Eliana Augusti (Unisalento), María del Carmen Barranco Avilés (Universidad Carlos III de Madrid), Marco Binotto (Sapienza Università di Roma), Fredrick Njumferghai Bohtila (St. Bonaventure University, Lusaka, Zambia), Alberto Burgio (Università di Bologna), Santo Burgio (Università di Catania), Lina Caraceni (Università di Macerata), Thomas Casadei (Unimore), Fabio Ciraci (Unisalento), Stefano Cristante (Unisalento), Vilmar Debona (UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina, Brasile), Luigi De Luca (Polo Biblio-Museale di Lecce), Maria Renata Dolce (Unisalento), Federica Ferri (GUS), Eduardo Ribeiro da Fonseca (PUCPR - Pontificia Universidade Católica do Paraná, Brasile), Renato Foschi (Sapienza Università di Roma), Pietro Luigi Iaia (Unisalento), Edoardo Massimilla (Università degli Studi "Federico II" di Napoli), Ferdinando Menga (Università della Campania "Luigi Vanvitelli"), Giuseppe Patisso (Unisalento), Paola Persano (Università di Macerata), Attilio Pisanò (Unisalento), Francesca Romana Recchia Luciani (Università di Bari), Maciel Morais Santos (Università degli Studi di Porto), Domingo Sanchez-Mesa (Università di Granada), Francisco Sierra Caballero (Università di Sevilla), Ana B. Valverde-Cano (Universidad Complutense de Madrid).

Comitato di Redazione

Fausto Ermete Carbone (Unisalento), Emilia Marra (Università degli Studi di Palermo), Giulia Miglietta (Unisalento), Marco Mondello (Unimore), Rosaria Piroso (Unimore), Federico Rinelli (Unisalento), Benedetta Rossi (Unimore), Claudia Severi (Unimore).

© 2025 Università del Salento
e-ISSN: 3103-4888
ISBN: 978-88-8305-237-8
DOI Code: 10.1285/i9788883052378n1
<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/stracisms>

Indice

<i>Prefazione. Perché una collana su razzismi e discriminazioni – Fabio Ciracì</i>	3
<i>Emilia Marra, Introduzione. Su identità e meticciati: un binomio impossibile</i>	7
<i>Marco Binotto, Per dimenticare l'invasione. Strategie, esperimenti e campagne per contrastare la narrazione dominante su migrazioni e differenze</i>	11
<i>Virgilio Alighieri, Identità negata: il Giappone e l'educazione sinica</i>	25
<i>Fausto E. Carbone, Nati dalle Catene. Racconti di amore e di violenza nelle memorie delle schiave</i>	39
<i>Fabio Ciracì, L'antirazza. Dal parassitismo al razzismo evoliano</i>	47
<i>Beatrice De Santis, Omuncoli o selvaggi? Il problema dell'identità dei nativi nelle relazioni dei gesuiti</i>	55
<i>Eduardo Ribeiro da Fonseca, Le due ricezioni originali della psicoanalisi in Brasile e le questioni di razzismo e degenerazione</i>	63
<i>Jörg Hüttner, Obereit vs Kant – il simbolismo razziale dei colori</i>	69
<i>Emilia Marra, bIAs: su computazione algoritmica e razzismo sistemico</i>	81
<i>Francesca Mazzotta, Immigrazione, criminalità e carcere: il paradosso delle politiche migratorie</i>	89
<i>Chiara Nassisi, Sul decolonizzare sé stessi: le poetiche di Armando Gnisci e Édouard Glissant</i>	99
<i>Giuseppe Patisso, I "corridori di boschi" nella Nuova Francia: un esempio di integrazione e meticciato (secoli XVII-XVIII)</i>	107
<i>Attilio Pisanò, L'impatto della crisi climatica sulla comune identità umana</i>	115

Maria Chiara Spagnolo, <i>Music Calling: identità, potere e cambiamento</i>	127
Irene Strazzeri, <i>L'individuo nella modernità: un ritratto tra luci e ombre</i>	143
Alessio Urgese, <i>La crisi climatica come fattore di necessaria rimodulazione identitaria</i>	155
Stefano Cristante, <i>Razzismi e antirazzismi nei fumetti. Alcuni casi di studio in forma di slide</i>	171

Prefazione

Perché una collana su razzismi e discriminazioni

Ci sono iniziative che nascono in maniera episodica, ma nel tempo si scoprono essere necessarie e, pertanto, diventano strutturali, riferimenti essenziali. Le *Giornate di studio sul razzismo* sono nate dall'idea di alcuni amici e colleghi – Stefano Cristante, Daniele De Luca, Attilio Pisanò e il sottoscritto – ritrovatisi, quasi per caso, in un pomeriggio di autunno del 2018, a discutere della necessità di prendere posizione di fronte a episodi di discriminazione razziale sempre più estesi e pervasivi. Al contempo, noi tutti eravamo mossi dal bisogno di comprendere il fenomeno razziale in maniera più profonda, sistematica, scientifica, confrontandoci con altre prospettive disciplinari. Inoltre, vi era l'esigenza condivisa che la riflessione non rimanesse chiusa nell'alveo ristretto delle ricerche specialistiche, ma si rivolgesse alle nuove generazioni, come destinatarie privilegiate e interlocutrici attive di una comunità di senso e di valori. Nel tempo, questa urgenza ha preso la forma di un indifferibile appuntamento annuale, condiviso non solo con studentesse e studenti dell'Ateneo e delle scuole superiori del nostro territorio, ma anche con le associazioni del settore e gli attori della società civile.

Sin dalla prima edizione del giugno 2019, le *Giornate di studio sul razzismo* si sono identificate come luogo di incontro e di confronto comunitario, un momento cruciale di riflessione collettiva e di responsabilità accademica. Questo *engagement* si è tradotto nei primi due volumi biennali pubblicati, come numeri singoli, da ESE Salento University Publishing: il primo ha raccolto i contributi della 1^a (4-6 giugno 2019) e della 2^a edizione del 18-19 marzo 2020, realizzata online a causa della pandemia; il secondo volume ha documentato invece la 3^a e la 4^a edizione (21 marzo 2021 e 3-4 ottobre 2022), in collaborazione con la rete di ateneo *Unisalento Plus* "Contro le disuguaglianze e razzismi", coordinata dal collega Stefano Cristante, assieme a Pietro Iaia e al sottoscritto. A partire dalla 4^a edizione, si è deciso di mantenere simbolicamente la data del 3 ottobre, per commemorare la "Giornata nazionale in memoria delle vittime dell'immigrazione" e ricordare così le 368 vittime del naufragio di Lampedusa avvenuto in quella data nel 2013. Inoltre, dal 2022, si è deciso di aprire le relazioni anche a studenti e dottorandi, attraverso una *call for participation*, per riconoscere loro un ruolo attivo e propositivo. Infine, dalla 4^a edizione le *Giornate di studio sul razzismo* si sono date un taglio tematico, il cui primo frutto è stato il volume degli atti dedicato a "Confini", a cui è seguita la 5^a edizione su "Migrazioni" e, successivamente, il presente volume, che raccoglie gli atti della 6^a edizione del 3-4 ottobre 2024, dedicato al tema "Identità/meticcianti".

In questi sei anni, le *Giornate di studio sul razzismo* hanno visto la partecipazione di numerosi studiosi, italiani e stranieri: 1^a ed., Edoardo Massimilla (Università degli

Studi “Federico II” di Napoli); 2^a ed., Thomas Casadei (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia); 4^a ed., Ferdinando Menga (Università della Campania “Luigi Vanvitelli”); 5^a ed., Maciel Morais Santos (Università degli Studi di Porto); Fredrick Njumferghai Bohtila (St. Bonaventure University, Lusaka, Zambia); Stefano Zenni (Conservatorio G.B. Martini di Bologna); 6^a ed., Marco Binotto (Sapienza Università di Roma) ed Eduardo Ribeiro da Fonseca (PUCPR-Pontificia Universidade Católica do Paraná, Brasile).

Importante è stata anche la partecipazione delle associazioni di settore e degli attori della società civile, tra cui il GUS – Gruppo Umana Solidarietà, Unipop Interazione, Arci Solidarietà Lecce Cooperativa Sociale, Fondazione Emmanuel, Coordinamento Diaspore Puglia, Voci della Terra, Istituto Comprensivo di Porto Cesareo, il Liceo Comi di Tricase.

Oltre al contributo del Rettorato dell’Università del Salento, con i Magnifici Rettori Vincenzo Zara e Fabio Pollice, dal 2023 l’iniziativa si è potuta giovare di un finanziamento proveniente dal progetto G.E.A. – Global, Green, Generative and Equal Educational Activities, promosso dal GUS – Gruppo Umana Solidarietà in collaborazione con il Centro interdipartimentale di ricerca in *digital humanities* di Unisalento. Sempre grazie a questo progetto, è stato possibile attivare un assegno di ricerca sul tema del *discrimination by algorithmic profiling*, per indagare i pregiudizi criptati nei sistemi di profilazione algoritmica. L’assegno è stato attribuito alla Dott.ssa Emilia Marra che, dal 1° luglio 2024 al 30 giugno 2025, ha condotto le sue ricerche secondo una prospettiva filosofica.

Oltre che svolgersi presso le strutture dell’Università del Salento, le edizioni delle *Giornate di studio* hanno avuto luogo anche presso l’Auditorium del Museo Castromediano, in collaborazione con il Polo Biblio-Museale di Lecce, grazie al fattivo sostegno del Direttore del Polo, il Prof. Luigi De Luca, e del suo staff. Infine, a partire dalla sesta edizione, l’evento è diventato iniziativa nazionale.

La pubblicazione degli atti ha tracciato una sorta di percorso comune, segnando la strada di riflessioni condivise lungo questi sei anni. È emersa così la necessità di trovare un luogo di scrittura stabile, capace di dare continuità e visibilità a un lavoro che si è ampliato fino a diventare rete nazionale. Difatti, con la sesta edizione delle *Giornate*, alcune Colleghe e Colleghi dell’Università di Modena e Reggio Emilia, mediante il CRID – Centro di Ricerca Interdipartimentale su Discriminazioni e vulnerabilità, delle Università di Macerata e Sapienza di Roma hanno scelto di unirsi all’iniziativa, organizzando autonomamente edizioni locali e dando vita, insieme all’Università del Salento, a un **Coordinamento Nazionale**, capace di far convergere sinergie intellettuali e condividere pratiche di militanza civica.

L’istituzione della Collana *Studi su razzismi e discriminazioni / Studies on racisms and discriminations* presso ESE Salento University Publishing risponde pertanto a una duplice esigenza: scientifica e organizzativa. Da un lato, vi è l’ambizione di consolidare un luogo editoriale di alta qualità scientifica che raccolga contributi originali e

interdisciplinari sul tema del razzismo; dall'altro, vi è la necessità concreta di semplificare e rendere più agile la pubblicazione degli atti delle *Giornate*, a beneficio della condivisione e della diffusione di contributi vagliati dal rigore scientifico.

Ma l'esigenza più profonda è culturale. Le *Giornate di studio sul razzismo* sono nate sia per comprendere e indagare il fenomeno razziale – sfuggevole, proteiforme, spesso invisibile e mimetico – sia per fare “militanza intellettuale”, per prendere posizione attraverso l'esercizio critico del pensiero, offrendo cioè conoscenze e competenze che permettano di riconoscere e decostruire le nuove forme – esplicite e implicite – di razzismo contemporaneo. Fenomeni complessi come l'idea di razza e le discriminazioni che ne derivano non si lasciano afferrare da una sola prospettiva. Per questo le *Giornate di studio* e la Collana che ne raccoglie il lavoro si fondano su un approccio scientifico, prismatico e interdisciplinare: filosofia, sociologia, psicologia, diritto, storia, media studies, semiotica, pedagogia, biopolitica, lingue, letteratura, epistemologia, ma anche scienze “dure” come matematica, informatica, fisica, economia, tra le altre, sono tutte discipline chiamate a contribuire.

Il **Comitato Scientifico** della Collana si compone di studiose e studiosi di varia appartenenza disciplinare, compresi i componenti del Coordinamento Nazionale delle *Giornate di studio sul razzismo*, provenienti da diversi atenei ed enti di cultura, italiani e stranieri: Philippe Audegean (La Sorbonne Université), Eliana Augusti (Unisalento), María del Carmen Barranco Avilés (Università Carlos III di Madrid), Marco Binotto (Sapienza Università di Roma), Fredrick Njumferghai Bohtila (St. Bonaventure University, Lusaka, Zambia), Alberto Burgio (Università di Bologna), Santo Burgio (Università di Catania), Lina Caraceni (Università di Macerata), Thomas Casadei (Unimore), Fabio Ciraci (Unisalento), Stefano Cristante (Unisalento), Vilmar Debona (UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina, Brasile), Luigi De Luca (Polo Biblio-Museale di Lecce), Maria Renata Dolce (Unisalento), Federica Ferri (GUS), Eduardo Ribeiro da Fonseca (PUCPR - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasile), Renato Foschi (Sapienza Università di Roma), Pietro Luigi Iaia (Unisalento), Edoardo Massimilla (Università degli Studi “Federico II” di Napoli), Ferdinando Menga (Università della Campania “Luigi Vanvitelli”), Giuseppe Patisso (Unisalento), Paola Persano (Università di Macerata), Attilio Pisanò (Unisalento), Francesca Romana Recchia Luciani (Università di Bari), Maciel Moraes Santos (Università degli Studi di Porto), Domingo Sanchez-Mesa (Università di Granada), Francisco Sierra Caballero (Università di Sevilla), Ana B. Valverde-Cano (Universidad Complutense de Madrid).

A rendere possibile il lavoro redazionale è l'attento impegno del **Comitato di redazione**, composto da Fausto Ermete Carbone (Unisalento), Emilia Marra (Università degli Studi di Palermo), Giulia Miglietta (Unisalento), Marco Mondello (Unimore), Rosaria Piroso (Unimore), Federico Rinelli (Unisalento), Benedetta Rossi (Unimore), Claudia Severi (Unimore).

Le *Giornate di studio sul razzismo* non sarebbero state possibili se non vi fosse stato il fondamentale contributo dello *staff* di studentesse e studenti del Corso di Studi in Filosofia e Scienze Filosofiche: Virgilio Alighieri, Virginia Alja de Franchis, Federico Rinelli e Silvia Saraceno. A loro va il mio ringraziamento più affettuoso.

Un doveroso ringraziamento va rivolto anche al personale dell' Ufficio Gestione Risorse Digitali, in particolare alla Dott.ssa Rosita Ingrosso e al Dott. Angelo Ferramosca.

Per concludere, occorre allora spiegare *perché una collana su razzismi e discriminazioni?* Perché non si tratta solamente di un progetto editoriale, ma più significativamente di un progetto scientifico e, al contempo, di un lavoro seminale di comunità; di un modo per trasformare la memoria in metodo, la passione in ricerca e la partecipazione in esercizio di pensiero critico attraverso il confronto e la scrittura.

Il presente volume, a cura di Federico Rinelli ed Emilia Marra, è dedicato alla memoria della nostra amata collega, Monica Mc Britton, sottratta troppo presto all'affetto di tutti noi.

Lecce, 27 agosto 2025

In fede,
Fabio Ciracì
(Coordinatore Nazionale)

Introduzione

Su identità e meticcianti: un binomio impossibile

Emilia Marra

Il presente volume raccoglie gli atti della sesta edizione delle *Giornate di studio sul razzismo*, svoltasi tra il 3 e il 4 ottobre 2024 presso la sala conferenze del Rettorato dell'Università del Salento. In dialogo con le scuole che hanno accolto l'invito a prendere parte ai lavori e con realtà locali di associazionismo e lotta contro le discriminazioni, come il GUS, l'ARCI, il Pari, il Coordinamento Diaspore Puglia, Voci della Terra e IC di Porto Cesareo, venti studiosi e studiose afferenti a diverse università e diversi settori disciplinari si sono concentrati sul binomio identità/meticcianti. Il volume raccoglie sedici proposte discusse in quella sede, la cui ambizione non è quella di definire il meticcianto come categoria del pensiero, bensì di esplorarne le potenzialità corrosive nei confronti di ogni apparato concettuale razzista. Attraverso il binomio identità/meticcianti non si intende infatti proporre un dualismo: i meticcianti non sono la metà simmetrica dell'identità, dato che meticcio non è propriamente una parola dell'identità né dell'alterità. Con meticcio si intende una zona di prossimità, lo spazio di una ibridazione, una rimodulazione dell'altro che non si oppone più allo stesso o all'identico, ma che diventa, con le parole di Fabio Ciraci, «indeterminato, sfuggente, e per questo pericoloso, perché non controllabile dal sistema di classificazione ordinario»¹. I meticcianti diventano allora una occasione di possibilità per il pensiero di sfuggire a gabbie concettuali fondate sulla riproposizione costante di dualismi, di cui quello pronominale, noi/voi, è solo una forma. Il meticcianto mette in discussione precisamente il punto di enunciazione a partire dal quale un soggetto parlante dice io, noi, cultura, civiltà, e definisce quindi il tu, il voi, il loro, la natura, la bestialità. La difesa strenua di queste categorie è coestensiva alla violenza razziale: ne portano testimonianza il saggio di Virgilio Alighieri, dedicato all'«educazione sinica» durante la seconda guerra sino-giapponese, e l'articolo di Fausto E. Carbone, che dà voce alle memorie delle schiave africane in America – dalla fragilità del senso del sé alle scelte estreme delle madri di figli nati schiavi. Da questi testi si apprende, nella forma del calco negativo, che il meticcianto non indica necessariamente una linea di sangue o una discendenza in senso stretto. Non solo, infatti, i figli che nascono dalle schiave africane in America in seguito a violenza da parte dei padroni sono a tutti gli effetti schiavi, e non meticci, dato che la giurisprudenza impone loro lo status della madre, ma affinché ci sia

¹ F. Ciraci, *Sul razzismo. Strutture logiche e paradigmi storico-filosofici*, Mimesis, Milano 2024, p. 63.

meticciano occorre che ci sia ibridazione, possibilità di movimento all'interno di maglie sociali sempre meno bronzee. Il meticciano è allora piuttosto, come scrive Giuseppe Patisso nella sua analisi dei cosiddetti "corridori di boschi", «un'identità culturale complessa che si sviluppava attraverso una sintesi di tradizioni, lingue e modi di vivere». Il meticcio non è allora ibrido senza essere ibridante, senza portare a torsione la nozione stessa di identità culturale. Come scrive Marco Binotto, la posta in gioco di questo movimento di de-essenzializzazione del sé e dell'altro è quella di sfuggire alla «trappola dell'etnicismo»: non esistono identità dai tratti immutabili. Di conseguenza, parlare di cultura come se si trattasse di una ipostasi è antistorico e irrealistico. L'ingiunzione ad abbandonare l'idea di una identità fissa viene anche dal contributo di Chiara Nassisi, che con Glissant e Gnisci pensa, in forma rizomatica, la creolizzazione come meticciano imprevedibile. Irene Strazzeri ricorda che la messa in questione dell'identità e dell'individuo non è una acquisizione contemporanea, ma trova nel Settecento un momento fondamentale di rinegoziazione, non da ultimo attraverso la penna di Diderot, Rousseau e Montesquieu. La complicazione del tema non coincide però evidentemente con la risoluzione di tutte le contraddizioni. Se Montesquieu pensa nelle *Lettere persiane* il sé moderno come coscienza critica, e non più come sistema di verità assolute, è anche vero, come sottolinea Jörg Hüttner, che ne *Lo spirito delle leggi* aderisce al «simbolismo razziale dei colori», ovvero all'idea che caratteristiche morali e intellettuali possano essere dedotte dal colore della pelle – idea alla quale Kant si rifarà nelle sue *Osservazioni sul sentimento della bellezza e del sublime*. Il movimento di riformulazione delle coordinate della propria e dell'altrui identità trova alimento nello studio dei trattati redatti dai missionari in America sui costumi dei nativi e i relativi dibattiti. Beatrice de Santis si concentra sull'esperienza gesuitica e, in particolare, sugli scritti di Joseph-François Lafitau, volti a assottigliare le differenze tra europei e indigeni e a «creare una storia comune dell'umanità». Che si tratti di processi pieni di contraddizioni emerge con chiarezza dalle pagine di Eduardo Ribeiro da Fonseca: le storie di violenza si iscrivono sui corpi e nelle memorie, con effetti a lungo termine esprimibili nei termini di un razzismo strutturale, che si traduce architettonicamente nelle *favelas* e culturalmente in fenomeni come l'«appropriazione igienista [...] del discorso psicanalitico [...] per stabilire e ripristinare continuamente un ordine morale e sociale omogeneo, e per correggere i danni causati dai processi degenerativi». A partire da prospettive disciplinari, punti di vista nazionali e percorsi teorici molto diversi, i testi di Hüttner, De Santis e Fonseca contribuiscono significativamente a rafforzare la seguente acquisizione: il meticciano non è mai dato, è sempre un divenire, una trasformazione in atto. Come ogni processo di contestazione, il meticciano come divenire fa dell'umorismo un metodo rigoroso e si allea con le arti. Il pamphlet analizzato da Hüttner, *Critica della ragion bella*, è esempio significativo degli effetti che il rovesciamento umoristico del discorso può avere sul contesto culturale nel quale viene operato. Similmente la narrazione di Lafitau sugli Irochesi scardina le

coordinate tipiche del rapporto tra corpo e anima, giungendo alla conclusione che per salvare le anime bisogna inventare una storia per i corpi indigeni diversa da quella del selvaggio animato solo dal demone della guerra, dall'ubriachezza e dall'orgoglio. Fonseca si focalizza poi su una linea minore della ricezione della psicoanalisi in Brasile, valorizzando la potenza inventiva della prima generazione modernista brasiliana. Le opere di Freud sciolgono allora la loro presunta continuità con il discorso razziale e diventano una possibilità estetica, in grado di dire, grazie a un vocabolario profondamente rinnovato, specificità della commista identità brasiliana e delle sue sfide per l'avvenire. La forza umoristica di rovesciamento della legge da parte del meticciato come pratica creativa si dà in tutta la sua forza nel testo di Fabio Ciraci: alla codificazione storica del concetto di razza occorre rispondere con la rimessa in gioco di una categoria schierata proprio dai nazisti, idealtipo del razzista. La nozione di anti-razza, che da Schickelshanz traghetta al nazifascismo attraverso Rosenberg, viene attribuita al parassita ebreo, la cui caratteristica «è quella di non essere creativo, ma di suggerire tutte le energie vitali della sua preda». Quello che nelle intenzioni sarebbe il grado zero del discorso razziale viene riattivato creativamente nella forma di *passee-partout* concettuale per la sua decostruzione. Il piano artistico della contestazione è ulteriormente esplorato nell'indagine di Maria Chiara Spagnolo sul rapporto tra musica e lotta politica e sociale, nonché dall'incursione di Stefano Cristante sulla rappresentazione di razzismi e antirazzismi nei fumetti, riprodotta nell'appendice iconografica al presente volume. Il caso *Hot Comb*, premio Eisner 2020 nato dalla penna di Ebony Flowers, dice nel fumetto contemporaneo e al femminile l'alleanza stretta negli anni sessanta e settanta di cui scrive Spagnolo tra *freedom songs*, come *Down by the Riverside* o *Keep Your Eyes on the Prize*, e canzoni del movimento operaio, come *I Dreamed I Saw Joe Hill* o *If I Had a Hammer*. È ancora un titolo musicale ad aprire la forma di ibridazione e meticciato che, da una ulteriore prospettiva disciplinare, quella della filosofia del diritto, offrono a questo volume Alessio Urgese e Attilio Pisanò. L'inno del '68 di Dominique Grange, *Chacun de vous est concerné*, tradotto liberamente da De André con il titolo *La canzone del maggio*, dice della necessaria co-implicazione nella determinazione di disuguaglianze socio-economiche presenti e a venire. Nel mondo contemporaneo quella che è stata definita la crisi climatica gioca un ruolo non secondario nella ripartizione delle risorse e delle possibilità di vita, innanzi alla quale per Pisanò occorre ripensare il localismo delle questioni ambientali in direzione dell'eccezionalità della questione climatica, che convoca l'umano come soggetto attivo al suo interno. Urgese valorizza con affondi specifici le caratteristiche intergenerazionali del cambiamento climatico e insiste sulla disomogeneità nella distribuzione dei suoi effetti, indicando, con Morin, che «uno dei compiti fondamentali dell'insegnamento del futuro sarà l'educazione ad un'identità "terrestre"». Alla sorveglianza nei confronti di pratiche di esclusione e deumanizzazione a danno dei più emarginati e vulnerabili si dedicano infine i testi

di Francesca Mazzotta ed Emilia Marra. Mazzotta mostra come l'istituzione carceraria agisca come luogo di raccolta di quelli che Angela Davis chiama «i detriti del capitalismo», strutturalmente razzista e connessa alla storia della schiavitù, e sottolinea come il migrante che intenda entrare nella fortezza Europa sia costretto ad affrontare un periodo di illegalità, che lo espone al rischio di passare da istituti di detenzione. Infine, Marra avanza l'ipotesi secondo la quale il corpo del migrante contemporaneo può essere pensato come un meticcio epistemico, ovvero come campione sperimentale sul quale implementare tecnologie *AI-based* oltre i confini definiti dall'*AI Act* del 2024.

L'organizzazione delle *Giornate di studio sul razzismo* non sarebbe stata possibile senza il sostegno fondamentale del G.U.S di Lecce, e in particolare di Federica Ferri. Si desidera altresì ringraziare il comitato organizzativo composto dagli studenti e dalle studentesse dell'Università del Salento per aver promosso e reso possibile l'evento, e in particolare Virgilio Alighieri, Virginia Alja de Franchis, Federico Rinelli e Silvia Saraceno.

Per dimenticare l'invasione. Strategie, esperimenti e campagne per contrastare la narrazione dominante su migrazioni e differenze

Marco Binotto

Prologo: dormire o uscir di casa

Per iniziare, prima di affrontare temi più vasti, prima di addentrarci nei meandri, per parte oscuri, per altri gravi, del funzionamento della società, dei rapporti tra gruppi, del discorso pubblico e della rappresentazione della realtà sociale offerta dai mezzi di informazione, permettetemi di partire da un fatto più banale, un'esperienza quotidiana in cui ci possiamo facilmente riconoscere.

Cosa fate quando non riuscite a dormire?

Può capitare, anche a persone abituate ad addormentarsi senza difficoltà di avere, in giorni o periodi particolari, magari agitati da qualche preoccupazione o da scadenze impegnative o qualche obbligo, di non riuscire a prendere sonno facilmente. Il problema è molto più noto a chi si confronta da tempo con l'insonnia: se ci sforziamo di dormire questo compito, di norma così naturale, risulta invece difficile. Anzi, è proprio quella difficoltà, manifestatasi per caso una volta sola, una singola sera, a costituire un ostacolo. Ci si distende già con apprensione: l'inconveniente potrebbe ripetersi. Forse già durante il giorno la preoccupazione di reiterare la fastidiosa esperienza di fissare per ore e inutilmente il soffitto della camera da letto ci agita, ci costringe ad approcciarci all'esperienza con un'ansia aggiuntiva.

Paul Watzlawick, psicologo e psicoterapeuta, esponente di spicco della scuola di Palo Alto, usava spesso questo esempio per mostrare quanto sia facile non riuscire a raggiungere un obiettivo o a risolvere un problema a causa di un errato approccio. A volte proprio il modo che utilizziamo per arrivare ad una soluzione, invece di avvicinarci al risultato sperato, ci porta lontano, talvolta addirittura verso un «successo catastrofico»¹. Quello dell'insonnia, in qualche modo, ne è l'esempio per eccellenza. In *Change: la formazione e la soluzione dei problemi* Watzlawick si spiega così sulla questione:

L'errore commesso dalla maggior parte di quelli che soffrono d'insonnia consiste nel costringere se stessi in qualche modo ad addormentarsi con la forza di volontà – per poi scoprirsi perfettamente svegli. Il sonno per sua natura può

¹ Cfr. P. Watzlawick, *Di bene in peggio. Istruzioni per un successo catastrofico*, tr. it. di E. Gianni, Feltrinelli, Milano 1986.

sopravvivere solo in modo spontaneo, ma non può verificarsi in modo spontaneo un fenomeno che è voluto².

Quanto forte sarà la volontà e lo sforzo per superare la difficoltà tanto più sarà difficile prender sonno. Un simile meccanismo perverso può instaurarsi in un'altra e ben più grave patologia, gli *attacchi di panico*. Un fenomeno molto più affine a quello a cui ci stiamo dedicando ci avviciniamo quindi all'argomento delle Giornate. Il panico, il panico morale per l'esattezza, è difatti uno dei concetti utilizzati dalla letteratura scientifica per spiegare i fenomeni culturali e mediali legati alla reazione sociale ai comportamenti devianti o, nel nostro caso, alla presenza di minoranze o di migrazioni³. Ebbene, chi soffre o ha sofferto di attacchi di panico sa che, anche in questo caso, ogni tentativo di prepararsi all'attacco, di impegnarsi a resistergli o soffocarne uno in arrivo non fa altro che peggiorare la situazione. Lo stato di ansia, aspettativa, tensione provocato da questi tentativi rischia proprio di innescare lo stato che volevano evitare. Persino gli sforzi, in perfetta buona fede, di presenti o familiari di rassicurarci o "farci forza" aumentano la nostra preoccupazione, ingigantiscono questa nostra inquietudine. In entrambi i casi l'aggravante è di non rendersi conto dell'errore commesso. Infatti la soluzione adottata appare quella più logica, così semplice e coerente. Difficilmente ci verrà in mente che sia proprio quella ad aggravare la situazione. In tutti questi casi dobbiamo essere in grado di pensare in modo diverso. Abbandonare la soluzione più intuitiva. In qualche modo, disimparare. Dimenticare il problema.

Siamo arrivati a questo punto alla conclusione di questa iniziale parabola. Lasciamo l'esempio triviale e addentriamoci nell'argomento del rapporto tra media e migrazioni, tra i media e il rischio di atteggiamenti razzisti. Spero abbiate la pazienza di attendere ancora un poco perché venga svelato il collegamento tra i due.

La storia delle storie: la narrazione dominante su migrazioni e differenze

Nel nostro immaginario, come nelle ricostruzioni sull'argomento, il rapporto dell'Italia con l'immigrazione pare diventare, automaticamente, *un racconto mediale*. L'opinione pubblica ha conosciuto il fenomeno migratorio, può conoscere la

² P. Watzlawick, J.H. Weakland, R. Fisch, *Change. Sulla formazione e la soluzione dei problemi*, tr. it. di M. Ferretti, Astrolabio, Roma 1974, p. 48.

³ M. Binotto, *Tracciare i confini interni. Cronaca e pericoli urbani: la sicurezza come difesa*, in M. Binotto, M. Bruno, V. Lai (a cura di), *Tracciare confini. L'immigrazione nei media italiani*, FrancoAngeli, Milano 2016, p. 184–218.; M. Maneri, *From Media Hypes to Moral Panics: Theoretical and Methodological Tools*, in C. Critcher, J. Hughes, J. Petley, A. Rohloff (a cura di), *Moral Panics in the Contemporary World*, Bloomsbury, New York 2013, pp. 171–192.

presenza straniera in Italia, prima di tutto attraverso fatti e dibattiti politici presentati nell'ambiente formato dai mezzi di comunicazione di massa. Se le persone e le relazioni sociali si formano nell'incontro in società, spesso l'opinione su questo vissuto, la piena consapevolezza dei fenomeni, la coscienza di quanto si tratti di fatti condivisi, di cambiamenti epocali come il vedere l'Italia come un paese di immigrazione, avviene, va da sé, per il tramite della realtà mediale⁴.

I media, come il dibattito pubblico e la politica, hanno presentato questo fenomeno, o meglio quest'insieme di fenomeni, in un solo modo. Una singola storia. Infatti affrontare le migrazioni, per lo meno, dovrebbe significare ascoltare una miriade di racconti. In fondo nei movimenti di popolazione ogni esperienza sarà diversa dalle altre. Una provenienza, delle ragioni per partire, una vicenda personale, scelte e infortuni peculiari di ogni viaggio. Anche a voler fare uno sforzo di aggregazione per percepire i fenomeni collettivi, adottando uno sguardo "sociologico", l'ingresso in un territorio, decidere di lavorare o studiare all'estero, nascere in un paese diverso da quello dei propri genitori, fuggire da una guerra o da un disastro ambientale: già questi pochi esempi rappresentano una serie di avvenimenti e vicende difficilmente accomunabili in un solo argomento. Naturalmente anche le diverse situazioni storiche, sociali, individuali che queste frasi riassumono possono essere sintetizzate in un unico insieme di fatti, spiegazioni, protagonisti. Nel farlo però si rischia di semplificare all'eccesso la realtà o ridurre una pluralità di esperienze in sommari stereotipi o illustrazioni da fumetto.

In questo senso già l'idea di immigrazione è *attivamente costruita* dalla scelta di riunire un molto ampio spettro di questioni ed eventi in quel fenomeno. Da una parte si riuniscono in un unico concetto, un solo nome, un insieme di atti, motivazioni e risultati molto diversi mentre, dall'altro lato, si opera un'enorme riduzione di complessità. Di questa moltitudine di traiettorie e percorsi individuali o collettivi si offrono spiegazioni semplici quanto univoche, le si descrive in modo elementare riducendo a poche cause e altrettanto agevoli soluzioni a questioni complesse. Lo si può notare a partire dal modo in cui definiamo queste persone: qualsiasi altra categoria che non sia migrante o immigrato/a – profugo/a, richiedente asilo, espatriato/a, lavoratore/trice, persino viaggiatore/trice o semplice persona –

⁴ Su questo tema la ricerca in campo nazionale e internazionale è molto ampia, tra i testi in italiano possiamo citare, M. Binotto, V. Martino (a cura di), *FuoriLuogo. L'immigrazione e i media italiani*, Pellegrini/Rai-ERI, Cosenza 2004; M. Binotto, M. Bruno, V. Lai (a cura di), *Tracciare confini. L'immigrazione nei media italiani*, cit.; E. Calvanese, *Media e immigrazione tra stereotipi e pregiudizi. La rappresentazione dello straniero nel racconto giornalistico*, Franco Angeli, Milano 2011; P. Orrù, *Il discorso sulle migrazioni nell'Italia contemporanea: Un'analisi linguistico-discorsiva sulla stampa (2000-2010)*, FrancoAngeli, Milano 2017; A. Pogliano, *Media, politica e migrazioni in Europa: una prospettiva sociologica*, Carocci, Roma 2019. Per una rassegna recente della letteratura internazionale cfr. M. Maneri, *A comparative analysis of migration narratives in traditional and social media*, in «BRIDGES Working Papers», 2023, n. 11.

vengono evitate. Le uniche precisazioni sono quelle giuridiche, e svolgono il necessario compito di stabilire o enfatizzare differenze, ad esempio tra migrazioni economiche o per richiesta di asilo oppure di creare o accentuare una qualche equivalenza, ad esempio per accomunare viaggi per lavoro o per ricongiungimento familiare.

Una volta compiuta questa semplificazione è facile definire l'immigrazione: questa diventa sempre e solo *un problema da risolvere*. Lo si dà per scontato, al bar, su su fino al Parlamento o ai vertici dell'Unione Europea. Nel dibattito pubblico l'immigrazione è un problema sociale, non può essere neanche immaginato come altro. Ma non basta. Non è un semplice problema, più precisamente si tratta di *un'emergenza*. Una questione insieme inaspettata e ingestibile, sempre nuova e, allo stesso tempo, di difficile soluzione, che richiede provvedimenti eccezionali. L'essere oggetto di dibattito politico sui modi in cui è possibile venirne a capo, difatti, per definizione, un problema è qualcosa che deve essere gestito dalle politiche pubbliche e, soprattutto, che può essere risolto. Se il suo caratterizzarsi come problema lo trasforma in questione di interesse pubblico, il suo carattere emergenziale rende tale risoluzione prioritaria e impellente quanto la sua stessa presenza imponente.

Allora si susseguono leggi e dibattiti politici: nella consuetudine italiana di risolvere, spesso solo simbolicamente, i nuovi problemi con ulteriori norme, di far compiere a queste il più lento lavoro delle politiche pubbliche, del governo. A questi quaranta anni dalla prima legge l'immigrazione resta un problema e un'emergenza⁵. Un tratto emergenziale raffigurato almeno da trenta anni da una semplice, quanto insistente, immagine: il "barcone" carico di persone, profughi, migranti, nell'atto di approdare in un porto o, più spesso in questi anni, salvato dall'affondamento in alto mare. La raffigurazione degli arrivi via mare è diventata *la perfetta metafora dell'immigrazione*. Consente di illustrare un fenomeno complesso in un suo aspetto emblematico, per quello che meglio lo identifica. O più precisamente, la rappresentazione mediale degli arrivi corrisponde all'immagine pubblica dell'immigrazione. Sempre concentrata sul momento del viaggio, sempre *in transito*, temporanea. E naturalmente irruenta, emergenziale, catastrofica. Nel tempo questi "sbarchi" sono avvenuti in coste e con modalità e consistenza del tutto diverse, per tanti anni non sono stati neanche, e per larga parte non sono tuttora, il modo principale per arrivare in Italia, tuttavia si sono consolidati nell'immaginario e nelle notizie più presenti come icona del fenomeno migratorio.

Collegate a queste immagini, a queste notizie, c'è uno degli altri tratti caratteristici, ricorrenti, della rappresentazione mediale dell'immigrazione: in questo racconto *le*

⁵ Cfr. M. Colucci, *Storia dell'immigrazione straniera in Italia: dal 1945 ai nostri giorni*, Carocci, Roma 2018; G. Sciortino, *Rebus immigrazione*, Il Mulino, Bologna 2017; M. Ambrosini, *L'invasione immaginaria: L'immigrazione oltre i luoghi comuni*, Laterza Roma-Bari 2020; G. Sciortino, A. Vittoria, *L'evoluzione delle politiche migratorie in Italia*, in «La Rivista delle Politiche Sociali», 2023, n. 1, pp. 19–35.

persone scompaiono. Queste fotografie ritraggono masse senza volto o personalità i cui visi compaiono solo per rappresentare emozioni e stati d'animo come lo sconforto o la paura, mentre la visione, spesso da lontano o dall'alto, tende a rappresentare corpi assembrati, anonimi e senza freni, incontrollabili e, per questo, minacciosi. Nel presentare l'immigrazione come problema assistiamo, in Italia come in molti altri paesi occidentali, ad un progressivo fenomeno di deumanizzazione, donne e uomini perdono importanza in quanto singoli, non hanno più biografia o individualità, diventano non-persone secondo l'adeguata definizione di Alessandro Dal Lago del 2004⁶. Spesso a questo racconto corrispondono politiche, regole e pratiche delle istituzioni che ne ignorano l'umanità, dimenticano bisogni e peculiarità producendo normative spesso inutilmente crudeli o brutali, indifferenti alle conseguenze sulla vita e sui diritti soggettivi delle persone coinvolte così concentrate sull'obiettivo di limitarne il numero, contrastarne l'esistenza, "bloccare gli sbarchi".

Una volta giunte nel paese però spariscono di nuovo, o meglio assumono solo l'aspetto, ancora inquietante, di un dato statistico: il numero di "migranti sbarcati", la consistenza degli stranieri in Italia. Ricompariranno nelle notizie con un volto, forse un nome ma più spesso solo con una nazionalità o lo status giuridico (con o senza permesso di soggiorno, denunciato o con foglio di via, "che doveva essere espulso" o raramente espulsa e così via), solo in una circostanza di nuovo eccezionale: un fatto di *cronaca nera*. La comparsa di persone straniere in fatti di cronaca è l'unica rilevante, dal punto di vista statistico, tra le notizie sull'argomento non dedicate alla "gestione delle frontiere" o al confronto politico. In questo modo l'unica occasione per il pubblico dei media di veder raccontata la vita di qualche persona straniera, una persona con nazionalità o tratti somatici diversi, è quella della criminalità, dei fatti, fitti di particolari sgradevoli e stereotipi di genere, che raccontano gli aspetti di malfunzionamento della società, quelli più tormentati dell'animo umano⁷.

Tutte queste raffigurazioni, le immagini degli arrivi via mare, il dibattito politico intorno alla necessità di gestirne o limitarne il numero, i quotidiani o gli eccezionali fatti di cronaca nera o giudiziaria contribuiscono ad un altro tratto comune della rappresentazione offerta dai media. Le numerose ricerche sui media, molto simili a quelle su altri paesi europei o nord americani, sia di più antica o di recente presenza

⁶ A. Dal Lago, *Non Persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999. Cfr. anche A. Musolf, *Dehumanizing metaphors in UK immigrant debates in press and online media*, in «Journal of Language Aggression and Conflict», 2015, vol. 3, n. 1, pp. 41-56., DOI: 10.1075/jlac.3.1.02mus; L. Arcimaviciene, S.H. Baglama, *Migration, Metaphor and Myth in Media Representations: The Ideological Dichotomy of "Them" and "Us"*, in «Sage Open», 2018, pp. 1-13.

⁷ Dal punto di vista numerico i dati ne confermano i contorni. Sin dalle prime rilevazioni degli anni Novanta la maggior parte delle persone straniere presenti sui media sono maschi e criminali o comunque coinvolte in un reato o in un'operazione di polizia. Da allora sono le notizie di cronaca nera o giudiziaria a essere maggioritarie nella trattazione di quotidiani e telegiornali, M. Binotto, M. Bruno, V. Lai (a cura di), *Tracciare confini.*, cit.

di flussi migratori, ritraggono dei media intenti a costruire una plastica divisione di queste persone dal resto della popolazione. Sia i temi, le notizie ricorrenti e il linguaggio utilizzato costruiscono una divisione chiara *tra Noi e Loro*. Loro: tanti, tutti simili, pare ingovernabili, spesso minacciosi o procuratori di problemi, sicuramente diversi. Il Noi si edifica facilmente come un riflesso di quel Loro. Se su di Loro si focalizzano i tratti negativi, quel Loro racchiude moltitudini minacciose o, al massimo, bisognose di aiuto o assistenza, su di Noi si ritroveranno qualità positive. Se Loro sono una massa omogenea, Noi non possiamo che esserlo tanto quanto. Poi, sappiamo quanto questo Noi sia tutt'altro che una massa omogenea, ma nell'immaginario è facile fare distinzioni così manichee, è semplice costruire una narrazione che divide Noi-contro-Loro, che costruisca una barriera, un muro tra popolazioni e culture⁸.

Infatti, in questa divisione così categorica, Loro hanno *una cultura diversa dalla nostra*: Noi facciamo finta che la nostra sia una ed omogenea. Ci fa comodo pensare alle culture come a delle cose, oggetti immutabili, che si posseggono o di cui si può far parte. Che si possa addirittura appartenere ad una cultura, e se appartieni a una cultura il tuo destino è ascritto, il tuo fato già deciso, devi possedere alcune caratteristiche e per forza fare alcune scelte. Chi nasce in un paese a maggioranza islamica deve allora essere fedele all'Islam. Chi nasce in un territorio in cui dominano sentimenti misogini o patriarcali dovrà provare a sua volta quei sentimenti. Nel confronto con una popolazione supposta come diversa e omogenea si cade nella "trappola dell'etnicismo", pensare le culture come ferme nel tempo, con effetti molto più forti nei confronti delle vite individuali di quanto siamo abituati ad osservare per le nostre esistenze o, in generale, per chi vive come noi "all'interno" della "nostra" di cultura, di quella che ci capita di vivere⁹.

Un aspetto fondamentale di questo modo di raccontare l'immigrazione è proprio il suo essere così dominante: paiono assenti altri modi di raccontarla, non ci sono altre narrazioni. Ma, soprattutto, mancano le persone che le possano narrare. Non hanno vocalità altri modi di vedere questa realtà. Solo un paio di esempi statistici. Se nel 2017 solo lo 0,5% delle persone intervenute in voce durante i telegiornali di prima

⁸ B. Anderson, *Us and Them?: The Dangerous Politics of Immigration Control*, OUP, Oxford 2013; A. Cerase, D. Lucchesi, *Noi, «loro» e «quelli»: la ricontestualizzazione di popolo, ONG e rifugiati nel discorso sovranista*, in «H-ermes. Journal of Communication», 2022, vol. 22, pp. 229–258; Cfr. T.A. van Dijk, *Ideologie. Discorso e costruzione sociale del pregiudizio*, tr. it. di P. Villano, Carocci, Roma 2003.

⁹ Sul tema dell'etnicismo e dell'essenzializzazione delle culture la riflessione delle scienze sociali e dell'antropologia culturale offre una letteratura sterminata, come utile introduzione cfr. R. Gallissot, M. Kilani, A. Rivera, *L'imbroglione etnico in quattordici parole-chiave. Nuova edizione ampliata e aggiornata*, tr. it. di D. Pozzi, A. Rivera, E. Salvoldi, Dedalo, Bari 2001; A. Frisina, *Razzismi contemporanei: le prospettive della sociologia*, Carocci, Roma 2020 e ovviamente, F. Ciraci, *Sul razzismo. Strutture logiche e paradigmi storico-filosofici*, Mimesis, Milano 2024.

serata erano persone straniere, profughe o migranti, sia nel 2023 che nel 2024 quella percentuale salì per attestarsi solo al 7% nelle notizie in cui si parlava di migrazioni¹⁰.

Questo silenzio corrisponde al modo in cui i mezzi di informazione ci permettono di conoscere le situazioni nei paesi e nelle aree di provenienza delle migrazioni. Aggiungiamo qualche dato su come vediamo il mondo: da dove arrivano queste persone? Perché arrivano? Cosa succede nel resto del mondo?

Non lo sappiamo. Almeno osservando i telegiornali di prima serata dei principali canali televisivi dove si parla solo dei paesi del nord del globo, dei paesi e dei continenti più ricchi. Se nel 2017 lo spazio dedicato all'Africa o al Sud America era residuale – rispettivamente il 9% e il 5% delle notizie – l'anno scorso il dato era ancora più impressionante: ai paesi africani si dedicava il 2 per cento delle notizie, in un momento in cui la pagina degli esteri è molto più presente nei telegiornali a causa della guerra in Ucraina o del conflitto in Medio Oriente¹¹. Tuttavia larga parte del pianeta rimane marginale nella nostra visione del mondo anche se parliamo di diversi miliardi di persone.

L'ultimo elemento fondamentale di questa narrazione è *la sua durata*. Questo racconto si è ormai consolidato nei decenni: è praticamente immobile da trent'anni. Con due conseguenze importanti: non solo si è sedimentato, diventa un modo sentito come "naturale", scontato, di affrontare l'argomento, ma significa anche che il linguaggio utilizzato ne è stato modificato almeno quanto il nostro atteggiamento. Se anni fa si diceva: "non sono razzista, ma...", questo tabù, la diffidenza, lo scandalo, l'esclusione di comportamenti apertamente discriminatori o l'uso di un lessico apertamente razzista erano esclusi dal discorso pubblico, oggi, anzi già nel 2009, un quotidiano nazionale (*Libero*) poteva scrivere nell'apertura di prima pagina «Siamo razzisti» con evidenti intenti paradossali. L'anno scorso un settimanale come Panorama, un tempo esponente di una nobile tradizione liberale, poteva creare una copertina in cui la cartina dello stivale era dominata da foto di persone dall'aspetto straniero", ovvero dalla pelle nera, donne con il capo coperto da un hijab o un uomo con un taqiyah erano connotate con il titolo "Un'Italia senza italiani". In questo modo si esplicita un significato profondo – per anni rimasto implicito o nascosto¹² – nel

¹⁰ Dati tratti dalle ricerche condotte dall'Osservatorio di Pavia per conto dell'Associazione Carta di Roma e pubblicate in un rapporto annuale.

¹¹ Ci riferiamo alle ricerche realizzate per diversi anni dall'Osservatorio di Pavia, prima nel *Rapporto annuale sulle Crisi Dimenticate* promosso da Medici Senza Frontiere e poi il più recente *Illuminare le Periferie* promosso dal Cospe insieme ad importanti realtà del giornalismo italiano.

¹² È molto interessante il modo in cui progressivamente il linguaggio apertamente razzista sia diventato un tabù nei paesi occidentali, negli Stati Uniti almeno dagli anni sessanta del secolo scorso, e quindi l'utilizzo di argomenti connotati in questo senso debbano essere nascosti dalla comunicazione politica preferendo formule più implicite o come più recentemente questo fenomeno si stia forse rovesciando. Cfr. T. Mendelberg, *The Race Card: Campaign Strategy, Implicit Messages, and the Norm of*

modo dominante di raccontare l'immigrazione, l'aspetto attraverso il quale si vuole indurre un senso di timore o paura diffuso oppure il modo in cui si immagina venga percepita da almeno parte del suo pubblico: la questione non è l'immigrazione, Loro ci danno fastidio proprio perché sono diversi, hanno un colore della pelle diverso, hanno abitudini, costumi o pratiche religiose diverse. Questa diffidenza diventa ora del tutto palese, con immagini prive di sfumature e renitenza pare potersi dire tranquillamente: sono diversi, non li vogliamo. Senza veli si scorge ora il nesso, per tanti anni pudicamente celato, tra questa narrazione dell'immigrazione e un razzismo ormai così, anche visivamente, evidente.

Alla ricerca di altre storie: strategie di esperimenti per nuove narrazioni

Terminato questa veloce e sommaria descrizione della narrazione dominante possiamo finalmente dedicare qualche parola alle strategie possibili per uscire da questo modo, così monocorde, di descrivere la complessità sociale, la pluralità di storie e retaggi, differenze e poteri, rischi e conflitti di un mondo ormai davvero piccolo. Per farlo torniamo alla nostra preoccupazione iniziale. Cosa facciamo per dormire? Come possiamo evitare di esser presi dal panico? Oppure, al contrario e più precisamente, come possiamo risvegliarci da questo incubo?

La soluzione proposta dall'Istituto di Palo Alto, quella spesso adottata da chi soffre di insonnia o attacchi di panico, non può essere, per quanto abbiamo constatato, la soluzione più diretta o intuitiva. Non possiamo semplicemente contrastare la paura con la convinzione, la depressione con l'ottimismo, il "tirarsi su", come non possiamo superare l'ansia solo "facendoci coraggio". Anzi, la soluzione deve sembrarci in qualche modo assurda. Difatti, come abbiamo visto, in questi casi, «la cura che tenta di applicare finisce con diventare la sua malattia»¹³. Al contrario la soluzione a questi problemi dovrebbe abbandonare il senso comune ma abbracciare un cambiamento «bizzarro, inatteso, illogico», una soluzione paradossale, sconcertante¹⁴.

Ovviamente questo suggerimento può riguardare l'intero nostro atteggiamento verso il tema, le perduranti, ripetute e apparentemente così inefficaci soluzioni al "problema immigrazione". Politiche caratterizzate non solo da non essere produttive ma appunto, come nei problemi personali citati, ad aver accentuato il problema, aumentando sia le sofferenze umane che i costi della sua gestione. Lasciandoci inoltre in balia dell'emergenza, esacerbando l'autentica ossessione dell'immigrazione

Equality, Princeton University Press, 2001; A. Mondon, A. Winter, *Reactionary Democracy: How Racism and the Populist Far Right Became Mainstream*, Verso Books, 2020.

¹³ P. Watzlawick, J.H. Weakland, R. Fisch, *Change. Sulla formazione e la soluzione dei problemi*, cit., p. 48.

¹⁴ Id., p. 92.

delle opinioni pubbliche, delle forze politiche e dei governi dell'Italia come degli altri paesi o dell'Unione Europea. Continuando a spendere milioni di euro o dollari per soluzioni che si dimostrano sempre insufficienti, richiedendo sempre nuovi sforzi e spese, sempre nella stessa direzione. Ma non è questo l'argomento di questo intervento.

Parliamo qui di come l'informazione e la comunicazione contribuisce, e in qualche modo, causa questa situazione di stallo. Se la stampa e il dibattito pubblico sono ancora, dopo trenta anni, in Italia, concentrati sull'arrivo, ossessionati dal timore di essere "invasi" o "sostituiti" i rimedi adottati non fanno che attirare l'attenzione su quegli stessi fatti, farci discutere sugli stessi aspetti, avere in mente le stesse immagini. Come nelle notti insonni continuiamo a concentrarci sul sonno, per la paura di avere un attacco di panico ci concentriamo sulle nostre ansie amplificandole. In quel caso saper riconoscere l'arrivo di un attacco è la precondizione, e la prima parte di questo intervento è stata proprio dedicata a tracciare contorni e caratteristiche del nostro panico mediale, la condizione decisiva è di riuscire a pensare ad altro. Dimenticarla. Gestire la paura e l'ansia, scordare l'invasione.

Vediamo qualche strategia attraverso alcuni rapidi esempi¹⁵.

Contronarrazioni. La prima strategia è quella di proporre una narrazione contraria a quella a cui ci vogliamo opporre. La soluzione normale, cioè quella fondata sul buon senso e l'esperienza pratica, per contrastare un fenomeno, un argomento o un'idea è di avversarlo costruendo qualcosa che vada in direzione opposta. Essere contro. Potremo provare ad elencare numerosi esempi di questo tipo di strategia nel discorso pubblico; sul tema delle migrazioni o del razzismo forse un esempio calzante è la campagna, nata dai movimenti sociali e della società civile, per contrastare il primo tentativo del segretario della Lega Matteo Salvini di proporsi – attraverso un tour nazionale – come leader nazionale e quindi di affermare le sue proposte politiche, in particolare in tema di immigrazione, per il governo del paese. La campagna, già dal titolo-slogan e corrispondente hashtag, *Mai con Salvini*, si caratterizza come opposizione frontale e diretta, simmetrica. Si esprimeva, infatti, attraverso manifestazioni nei luoghi dove era programmato un intervento pubblico del personaggio politico.

Si trattava, è chiaro, di un singolo episodio, una delle tante campagne nate per contrastare l'esponente della destra politica. Esiste però un discorso più duraturo, usato da qualche anno per contrastare la narrazione dominante costruita sui fenomeni migratori. È quello che richiama il *frame umanitario*, cioè il linguaggio, non

¹⁵ Per una più ampia descrizione di queste possibili strategie si rimanda a M. Binotto, *Una nuova narrazione. Appunti per immaginare diverse metafore, frame e racconti per la rappresentazione pubblica e mediale delle migrazioni*, in «Studi Emigrazione», LX, 2023, n. 229, pp. 86-104.

a caso tipico delle ONG, della comunicazione umanitaria¹⁶. L'intento qui è quello di opporsi ad uno dei cardini appena riassunti della rappresentazione prevalente: la riduzione a non-persone dei migranti. Ovviamente si tratta di un intento lodevole, fondamentale a fronte di un discorso pubblico che disumanizza le persone, cerca di segregarle attraverso una barriera simbolica prima che fisica. L'idea fondamentale è restituire umanità non solo a quelle persone ma anche al governo del fenomeno, a politiche così crudeli e spesso irrispettose dei più elementari diritti umani.

Dovrebbe essere evidente come questa strategia si costruisca facilmente intorno a coppie concettuali simmetriche e complementari, se da una parte c'è la faccia feroce e "cattiva" della "difesa dei confini" dall'altra non può che ergersi quella "buona" (e quindi facilmente quella spregiativa del "buonista") dei diritti e del soccorso. Se da una parte c'è chiusura, dall'altra sembra poterci esserci solo l'apertura. Partendo da queste immediate associazioni metaforiche è facile costruire i contenuti della campagna attraverso simboli richiamanti l'umanità o l'orrore dei morti in mare, ad esempio attraverso il ricordo della tragica storia, e la sua immagine così rappresentativa, del piccolo Alan Kurdi, bambino curdo-siriano di tre anni, ritrovato senza vita nelle spiagge turche il 2 settembre 2015¹⁷.

Ma quale possono essere i limiti, i problemi, di queste campagne? Si tratta in tutti i casi di *strategie difensive* che opponendosi così frontalmente non fanno altro che costruire una narrazione speculare, rafforzando le dicotomie su cui si fonda il confronto degli argomenti. Se il discorso pubblico prevalente afferma e ribadisce l'esigenza di optare per una "linea dura", di operare "un giro di vite", sulla gestione "del problema" – pensate a quanto siano ricorrenti queste metafore nel linguaggio giornalistico e politico – l'unica visione opposta pare essere quella di richiamare la morbidezza, finanche la bontà. Ovviamente è proprio l'uso di questa dicotomia a far parte dell'imbroglio, questa contronarrazione non fa altro che cadere in quella trappola, proprio perché non riesce a costruire una diversa cornice concettuale e metaforica, altre opposizioni. Non propone una distinta narrazione delle cause e delle responsabilità, delle possibili questioni o soluzioni alternative. Anzi siamo stati testimoni di quale centralità ha assunto il leader leghista nel discorso pubblico o di quanto facilmente l'accusa di buonismo o di voler "spalancare le porte

¹⁶ Cfr. M. Bruno, *Framing Lampedusa. The landing issue in Italian media coverage of migrations, between alarmism and pietism*, in *Public and Political Discourses of Migration: International Perspectives*, in A. Haynes, M.J. Power, E. Devereux, A. Dillane, J. Carr (a cura di), Rowman & Littlefield, London 2016, pp. 15–28; L. Chouliarakis, P. Musarò, *The mediatized border: Technologies and affects of migrant reception in the Greek and Italian borders*, in «Feminist Media Studies», 2017, vol. 17, n. 4, pp. 535–549.

¹⁷ In quegli anni possiamo ricordare almeno due campagne, la prima, promossa dall'associazione Libera Contro le mafie, #MagliettaRossa, rimandava direttamente alla t-shirt indossata dal bambino e si proponeva di «fermare l'emorragia di umanità», la seconda, Mani rosse, con manifestazioni spontanee davanti la sede del Viminale a Roma esibiva le mani colorate di rosso dei e delle manifestante per richiamare un simile argomento.

all'immigrazione" possa impedire un dibattito più articolato o una verifica dell'efficacia di politiche che, ormai da decenni, cercano di regolare gli arrivi¹⁸.

Reframing. Proviamo allora a confrontarci con alcuni modi per comunicare in modo più innovativo, per proporre altre discussioni. Cercare delle strategie che provino a *reformulare* il discorso, a proporre nuove contrapposizioni e contesti. Come dovrebbe esser chiaro ormai, l'unica strategia vincente nella comunicazione contro il razzismo, come per sconfiggere l'insonnia o il panico, è *pensare a qualcos'altro*. Evitare le strade già battute, ripensiamo a quali ragionamenti ci hanno già condotto al fallimento, quali scelte ci hanno portato all'impasse. È proprio quel modo di ragionare a rafforzare il nostro avversario: all'interno di quel linguaggio, di quelle figure retoriche, di quelle immagini e metafore, qualsiasi altro ragionamento sarà più difficile se non impossibile; persino i rimedi più intuitivi saranno inefficaci, neppure il confronto con la dura realtà o con dati oggettivi risulterà fruttuoso¹⁹. Lo abbiamo visto nelle reazioni al Covid-19, persino i dati statistici o il parere della comunità scientifica non funzionano se non inclusi in una narrazione valida, inserita in una visione del mondo congrua e accettata. Anche in questo caso serve immaginarsi una prospettiva in qualche modo paradossale perché, appunto, deve uscire dalle scelte binarie come dalle urgenze che ci imprigionano. Dobbiamo smettere di concentrarci sul prendere sonno, sulle nostre paure, sulle invasioni. L'impresa è più ardua per quest'ultimo timore, è un'emozione legata ad una narrazione che ci accompagna da così tanto tempo – molte e molti di noi ci sono letteralmente cresciuti – che delle soluzioni che la riformulino ci sembreranno troppo strane, assurde, incredibili. Allora ci possono aiutare l'arte e l'ironia²⁰.

Vi presento allora, per cominciare, una serie di immagini forti. Per un pubblico statunitense sarebbero immagini scioccanti, quasi insopportabili. È la serie di foto "Let's Talk About Race" del fotografo Usa Chris Buck e dell'artista della Nuova Zelanda di origine samoana, Greg Semu. In queste opere del 2017 si presenta uno straniante paradosso visivo attraverso la riproposizione di immagini stereotipate del

¹⁸ A. Colombo, *Fuori controllo? Miti e realtà dell'immigrazione in Italia*, Il Mulino, Bologna 2021, p. 165.

¹⁹ G. Lakoff ha più di altri insistito su questo punto: far riferimento a dati statistici, se questi non coincidono con cornici concettuali (*frame*) coerenti e riconosciute dalle audience, non sono riconosciuti o peggio vengono rifiutati, cfr. G. Lakoff, *Non pensare all'elefante!*, tr. it. di B. Tortorella, Fusi Orari, Roma 2004; G. Lakoff, *Pensiero politico e scienza della mente*, tr. it. di G. Barile, Mondadori, Milano 2009; M. Bruno, *Cornici di realtà. Il frame e l'analisi dell'informazione*, Guerini, Milano 2014.

²⁰ Esiste una vasta letteratura sulle forme di attivismo artistico o *culture jamming* fondate sulla ricerca della provocazione e dello straniamento per realizzare un cambiamento culturale e percettivo. A solo titolo di esempio cfr. L. Blissett, Sonja Brünzels, Autonome a.f.r.i.k.a. gruppe, *Comunicazione-guerriglia: tattiche di agitazione gioiosa e resistenza ludica all'oppressione*, tr. it. di M. Campanella, E. Modolo, DeriveApprodi, Roma 2001; M. DeLaure, M. Fink, *Culture Jamming: Activism and the Art of Cultural Resistance*, NYU Press, 2017; S. Duncombe, S. Lambert, *The Art of Activism: Your All-purpose Guide to Making the Impossible Possible*, OR Books LLC, 2021.

passato coloniale dell'Occidente, immagini di schiavi incatenati, di lustrascarpe o di cameriere in lussuose case borghesi il cui significato è stravolto dall'inversione dei ruoli: il ruolo di servitù e asservimento viene, questa volta, rivestito da persone bianche mentre nel ruolo dello schiavista o della benestante datrice di lavoro c'è una persona di evidente origine africana, platealmente razzializzata.

Attraverso l'ironia, il paradosso, l'apparente normalità delle convenzioni visive e degli stereotipi culturali, la comune visione del mondo può essere sfidata mostrandone l'arbitrarietà, il suo essere frutto di una precisa collocazione storica: al contempo si evidenzia l'aspetto disturbante di una visione del rapporto tra gruppi sociali a tal punto manichea, così gerarchica e carica di violenza. Possiamo però trovare opere o campagne in cui un effetto simile è realizzato senza ribaltamenti così molesti, riproponendo, reinterprestando immagini ben conosciute, cliché consolidati nel nostro immaginario, ripescando storie radicate nella cultura popolare. Un buon esempio viene dagli Stati Uniti. Si è scelto di utilizzare un immaginario proveniente dall'industria culturale, la storia di un eroe popolare, l'eroe popolare per eccellenza degli Usa: Superman. Guarda caso, Superman era un alieno. Era un migrante, un profugo rifugiatesi sulla Terra per scampare ad una catastrofe naturale; tra l'altro è anche un migrante irregolare, un "clandestino". Clark Kent nascondeva il fatto di provenire da un altro mondo. Nel 2013 la piccola associazione antirazzista Define American ha usato quest'immagine metaforica come tema di fondo per una campagna fondata sullo *storytelling*: ha proposto le storie di vita delle persone con origini straniere presenti negli Stati Uniti, con o "senza documenti" (*undocumented*); le storie delle piccole e dei piccoli Superman orgogliosi di essere un emblema del sogno americano: «I am the American way».

Anche in Italia si è fatto qualcosa di simile.

Il movimento *Italiani senza cittadinanza* anni fa, quando si discuteva in Parlamento la legge di riforma delle norme per ottenere la cittadinanza italiana, cosa ha fatto? Ha realizzato una semplice ma credo efficace idea comunicativa, ha raccontato, prendendo spunto dalle foto dell'infanzia, della comune, normalissima, storia personale di ragazzi e ragazze con un *background* migratorio, con genitori nati all'estero ma nati o cresciuti in Italia. Persone che continuiamo a chiamare stranieri. Che la legge italiana continua cocciutamente a definire stranieri, persone identiche alle altre tranne per il fatto di possedere, solo per questo motivo, minori diritti e possibilità. Già il nome scelto per questo movimento operava questo straniamento, metteva in evidenza questo paradosso. Era un movimento di persone italiane a tutti gli effetti, private, però e appunto, della cittadinanza.

Questi racconti, l'esistenza di queste persone, il porre al centro del dibattito tale questione, rompe il monopolio della narrazione dominante sulle migrazioni. Intanto supera quella dicotomia tra noi e loro. Mette in primo piano persone difficili da etichettare come altre, come Loro. Queste e questi ragazzi parlano come Noi, sono cresciute come Noi, hanno un'origine diversa eppure non sono migranti. Discutere

della loro vita e della loro stessa esistenza significa imporre nel discorso pubblico una narrazione diversa, significa smettere di parlare di viaggi e arrivi ma di convivenza, pluralità di culture e discendenze, di stili di vita e diritti, talenti e possibilità. La sola stessa presenza (pubblica) può spostare il discorso.

Pochi giorni fa si è conclusa la raccolta di firme per un referendum sulla cittadinanza. Tra pochi mesi l'opinione pubblica italiana avrà una nuova occasione per discutere di questi temi, per ascoltare di nuovo queste storie e affrontare i problemi di milioni di persone che vivono da anni in Italia. Una nuova occasione per smettere di concentrarci sull'arrivo e sui conseguenti timori, per smettere di angosciarci di fantomatiche invasioni e concentrarci su diritti, convivenza, equità. Avremo occasione di parlare d'altro, di non parlare ancora di sbarchi, di non parlare ancora di immigrazione, ma di confrontarci con qualcosa di diverso, se ci riusciamo. Sarà forse possibile superare le paure, dimenticare l'invasione: riusciremo magari ad addormentarci o, meglio a svegliarci.

Identità negata: il Giappone e l'educazione sinica*

Virgilio Alighieri

Introduzione

Questo studio, seguendo il tema della presente edizione delle *Giornate di Studio sul razzismo - Identità e meticcianti*, analizzerà puntualmente le politiche educative coloniali implementate dall'imperialismo giapponese nell'Asia nordorientale durante il periodo del dominio di Manchukuo, mettendo in luce non solo l'impatto devastante sui sistemi accademici preesistenti e sugli ecosistemi educativi locali, ma anche la profonda incidenza sullo sviluppo scientifico, culturale e identitario delle popolazioni coinvolte. Si analizzerà come tali politiche educative si siano rivelate strumenti di controllo sociale e di manipolazione culturale finalizzati alla produzione di una forza lavoro e di un esercito aderenti all'agenda di aggressione e dominio imperiale giapponese.

Attraverso un'analisi critica e approfondita di queste politiche educative coloniali, ci si propone di evidenziare non solo l'ingiustizia e la violenza intrinseche a tali pratiche, ma anche la resilienza e la resistenza delle comunità colpite nel preservare le proprie identità e culture nonostante la dura repressione subita. Questo studio mira quindi a gettare luce su un capitolo poco conosciuto della storia educativa dell'Asia nordorientale, offrendo spunti di riflessione su come il potere coloniale possa influenzare in modo pervasivo le sfere dell'istruzione e della conoscenza.

1. Il contesto storico

Dopo l'incidente del 18 settembre¹, gli imperialisti giapponesi presero effettivamente il controllo dei diritti all'istruzione nel nord-est della Cina e iniziarono ad attuare in modo completo politiche educative di schiavitù nel nord-est asiatico, promuovendo l'istruzione basata sul programma giapponese e implementando

* Si ringraziano la dott.ssa Yali Guo 郭亚莉 e il ricercatore Yang Zeng 曾杨 per il supporto nei testi forniti e nella traduzione.

¹ Evento cruciale nella storia che ha segnato l'inizio dell'occupazione giapponese. Il 18 settembre 1931, un'esplosione di una sezione della ferrovia vicino a Mukden (l'odierna Shenyang) fu utilizzata dalle forze giapponesi come pretesto per lanciare un'invasione su larga scala in Manciuria. Sebbene l'esplosione fosse orchestrata dalle stesse forze giapponesi, esse attribuirono la responsabilità a un attacco cinese, giustificando così la mobilitazione dei loro militari.

attività educative servili come l'educazione spirituale, l'educazione militare e l'educazione al lavoro, riducendo l'insegnamento della conoscenza scientifica e culturale. A quel punto, i giovani studenti della Cina nord-orientale organizzarono e parteciparono a un gran numero di movimenti patriottici anti-giapponesi, di conseguenza, le autorità giapponesi e locali, definite «fantoccio», ritenevano che le scuole della Cina nord-orientale avessero formato un gran numero di studenti anti-giapponesi e sostenevano che «lo spirito di regalità, il rispetto della fraternità, i cosiddetti concetti razziali e le idee xenofobe devono essere sradicati»². A seguito dell'invasione, la Cina nord-orientale diventò una colonia dell'imperialismo giapponese. L'agricoltura occupava una posizione importante nell'economia coloniale e con l'aumento della domanda di materiali strategici, l'impero giapponese aveva urgentemente bisogno di formare un gran numero di personale agricolo per servire l'economia coloniale. Prima dell'invasione, l'Asia nord-orientale era fondamentalmente un'area agricola. L'agricoltura svolgeva un ruolo importante nell'economia coloniale del Manchukuo e i suoi ricchi prodotti erano ambiti dall'imperatore giapponese. Per saccheggiare i materiali agricoli del nord-est, l'impero giapponese da un lato inviava un gran numero di uomini e dall'altro sfruttava i contadini del nord-est. Tuttavia, c'era ancora una grande carenza di tecnici agricoli.

Nell'*Annuario culturale ed educativo del Terzo Impero della Manciuria* (第三次満洲帝国文教年鑑, *Dì sān cì mǎnzhōu dìguó wénjiào niánjiàn*), i giapponesi e i «burattini»³ affermano:

Dopo la fondazione della Repubblica popolare del mio Paese, in considerazione della politica fondamentale della fondazione del nostro Paese, è urgente sviluppare le risorse, aumentare le risorse nazionali di ricchezza e migliorare la vita delle persone. Per soddisfare questa esigenza, stiamo cercando di rivitalizzare l'educazione industriale, in particolare l'educazione agricola ed è determinata a promuovere lo sviluppo delle scuole industriali⁴.

Per raggiungere l'obiettivo di sostenere la guerra, l'imperatore giapponese utilizzò l'Asia nordorientale come un "granaio" per soddisfare le necessità belliche. L'impero giapponese aveva sempre considerato l'Asia nord-orientale come un'area di approvvigionamento per la sua guerra di aggressione, tanto che il governo Manchukuo burattino dichiarò pubblicamente:

² [日] 外務省: 『満洲国文教年鑑』, 1934 年, 『外務省報第二百九十八号 (昭和九年五月一日) / 図書受入』, 『外務省報』第十九卷, 外務省外交史料館, アジア歴史資料センター Ref.B13091710900.

³ Erano così definiti i funzionari del governo fantoccio.

⁴ [日] 旧満洲国国務院文教部: 『満洲帝国文教部年鑑. 第3 次』, 1937 年, 国立国会図書館デジタルコレクション, DOI : 10.11501/1278683.

La politica nazionale più importante del nostro Paese è l'espansione delle forze produttive. La missione più importante del nostro Paese è aiutare il Giappone a completare la Grande Guerra dell'Asia Orientale aumentando la produzione di prodotti agricoli e minerali⁵.

Dopo un altro evento, conosciuto come l'incidente del 7 luglio⁶, l'approvvigionamento alimentare dell'esercito giapponese e del Giappone provenne principalmente dal nord-est asiatico continentale. Dopo lo scoppio della Guerra del Pacifico e la perdita del controllo aereo e marittimo nel Pacifico meridionale a favore degli Stati Uniti, il trasporto marittimo del Giappone divenne sempre più difficile e le questioni alimentari furono portate in primo piano. Di fronte al dilemma di essere assediato dagli Stati Uniti e impantanato in una guerra, sviluppare l'agricoltura nel nord-est asiatico e saccheggiare più cibo divenne un compito urgente per l'impero giapponese.

2. La nuova educazione

Sotto il nuovo sistema accademico, le autorità giapponesi e fantoccio continuarono a promuovere vigorosamente l'educazione alla schiavitù nel nord-est asiatico, rafforzando l'importanza della cultura giapponese nei programmi di studio, nei materiali didattici e in altri aspetti. I corsi culturali furono ridotti, mentre i corsi pratici e quelli di lingua giapponese vennero di molto rafforzati. Tanto che i corsi di cultura generale rappresentarono una media del 40,25%, i corsi pratici il 39,75% e l'etica giapponese e nazionale il 20%. Nei college e nelle università nazionali femminili, la percentuale di istruzione, lavoro domestico, abilità sartoriali e industria raggiunse il 57,82%⁷. Il regolamento sull'attuazione del nuovo sistema accademico stabiliva che nel giorno della memoria:

Gli insegnanti e gli studenti professionali devono partecipare e deve essere tenuta una cerimonia grande e solenne per rinvigorire lo spirito nazionale ed

⁵东北师大教育系编：《伪满奴化教育》，长春：东北师范大学教育系，1951年，p. 115.

⁶ Alle 22:40 del 7 luglio 1937, le unità giapponesi di stanza a Fengtai attraversarono il confine per condurre esercitazioni militari, terminando le stesse nei pressi del ponte Marco Polo. Un soldato, Kikujiro Shimura, era "scomparso" e le unità giapponesi chiesero di entrare nella città di Wanping. La richiesta fu respinta dalla 29esima Armata dell'Esercito Rivoluzionario Nazionale, l'Esercito del Nordovest. Per questo l'esercito giapponese attaccò immediatamente il ponte Marco Polo nella parte occidentale della città. Il soldato semplice Shimura tornò in seguito alla sua unità; affermò di aver cercato sollievo immediato nell'oscurità da un mal di stomaco.

⁷王野平：《东北沦陷十四年教育史》，长春：吉林教育出版社，1989年，p. 110.

educare a fondo. Fatta eccezione per il fatto che le materie non vengono insegnate nei giorni formali, saranno comunque trattate come giornate di insegnamento e le presenze e le assenze dovranno essere registrate⁸.

Con il nuovo sistema accademico, le autorità giapponesi e fantoccio cambiarono il calendario accademico e le festività per incorporare lo «spirito giapponese» e l'idea di schiavitù venne instillata attraverso feste e anniversari, ripulendo così la coscienza nazionale e i concetti nazionali dei popoli del nord-est asiatico, al fine di raggiungere lo scopo di coltivare schiavi leali e completare l'educazione all'assimilazione. Dopo lo scoppio della Guerra del Pacifico nel 1941, mentre l'imperialismo giapponese si ritirava costantemente dalla guerra, la sua educazione spirituale per i giovani nell'Asia nordorientale fu ulteriormente rafforzata. Le autorità giapponesi e fantoccio attribuirono grande importanza all'educazione all'attualità instillando la convinzione che «la Guerra Santa nella Grande Asia Orientale sarà vittoriosa»⁹.

Nel febbraio 1940, le autorità giapponesi e fantoccio inviarono istruttori in varie scuole di tutti i livelli della Manciuria per rafforzare l'addestramento militare degli studenti. Nel dicembre 1941, i giapponesi e i burattini stabilirono che i corsi per istruttori dovessero essere aperti, dichiarando che:

lo scopo principale è implementare l'addestramento militare di base, coltivare lo spirito di sincerità e lealtà, implementare l'addestramento pratico fisico e mentale, migliorare le qualifiche nazionali e potenziare le capacità di difesa nazionale¹⁰.

Da quel momento in poi, tutte le scuole secondarie e superiori implementarono in modo uniforme l'addestramento militare. Nel marzo 1943, le autorità giapponesi e fantoccio promulgarono il *Profilo di addestramento fisico degli studenti in tempo di guerra*, cambiarono il dipartimento di educazione fisica nelle scuole in dipartimento di addestramento, aggiunsero una grande quantità di addestramento militare e fecero del loro meglio per instillare il concetto e la dedizione alla causa giapponese¹¹. Per risolvere il problema della carenza di manodopera, le autorità giapponesi e fantoccio istituirono gradualmente un sistema di servizi lavorativi in tutto il nord-est asiatico. Il 31 marzo 1943, furono stabilite, come se fossero giorni di insegnamento, le giornate di lavoro e servizio al pubblico, estendendo questo programma dalle università alle scuole medie ed elementari. Il numero di giorni di «lavoro e servizio»

⁸伪满民生部教育司长：『新学制施行规程趣旨』，《奉天教育》，1937年第5卷第8号。

⁹武强：《日本侵华时期殖民教育政策》，沈阳：辽宁教育出版社，1994年，p. 134。

¹⁰ Id., p. 135。

¹¹ [日] 文部省：『戦時学徒體育訓練實施要綱』，1943年，『鍊成要綱集粹』，国立国会図書館デジタルコレクション，DOI：10.11501/1454687。

nelle scuole medie fu stabilito come: non più di 20 giorni all'anno per i ragazzi delle scuole medie e non più di 15 giorni per le ragazze¹².

Per quanto riguarda i libri di testo, le autorità giapponesi e fantoccio hanno esercitato uno stretto controllo sui libri di testo. L'esercito del Kwantung ordinò segretamente che i libri di testo anti-giapponesi e scientifici fossero sradicati in modo decisivo. In effetti, i libri che i giapponesi "abolirono" andavano ben oltre l'ambito dei soli libri di testo. Bandirono tutti i libri pubblicati e distribuiti dalla stampa nazionale e dalla Zhonghua Book Company, vietando soprattutto i libri con una coscienza nazionale e idee democratiche. Secondo statistiche incomplete, solo nel periodo tra marzo e luglio del 1932 i giapponesi e i burattini bruciarono più di 6,5 milioni di libri¹³.

Sotto il controllo delle autorità giapponesi e fantoccio, i libri di testo enfatizzavano e dimostravano con forza la coscienza nazionale e le responsabilità nazionali del governo fantoccio Manchukuo. Erano pieni di parole come «Manchukuo», «il nostro Paese» e «fondare il paese»; venne promossa «l'amicizia tra Giappone e Manchukuo» e «l'armonia nazionale», utilizzando un gran numero di testi che lodavano «Giappone e Manciuria: un Paese e un cuore» e descrivevano le relazioni amichevoli tra i «due Paesi»; abbellivano il Giappone e la sua guerra di aggressività ed evidenziavano vigorosamente la superiorità del Paese e della nazione giapponese rispetto ad altri paesi e nazioni¹⁴. Inoltre, il contenuto dei libri di testo di materie matematiche e scientifiche fu notevolmente ridotto ed estremamente semplificato. Il corso di fisica originale cambiò in «Fenomeni degli oggetti», con pochi contenuti ed estremamente superficiali, come insegnare agli studenti come realizzare bilance a molla e così via. La geometria e l'algebra presentavano solo alcune formule e teoremi di base. Gli studenti non potevano apprendere da esso una conoscenza sistematica tale da essere paragonata a quella dei libri di testo utilizzati in Giappone¹⁵. Nei libri di testo, le autorità giapponesi e fantoccio trasformarono e utilizzarono il confucianesimo tradizionale, inculcando vigorosamente idee feudali di lealtà, trasmettendo il contenuto dell'etica e della morale feudale giapponese. Ad esempio, il capitolo 14 «Discussioni varie su Oriente e Occidente» del secondo volume del *Libro di testo giapponese della scuola media superiore* (初级中学日本语教科书, *Chūji zhōngxuéxiào rìběn yǔ jiàokēshū*) menziona:

¹²武强:《日本侵华时期殖民教育政策》, cit., p. 137.

¹³王野平:《东北沦陷十四年教育史》, cit., p. 49.

¹⁴刘学利:《伪满洲国教科书研究》, 首都师范大学博士学位论文, 2016年, pp. 120-121.

¹⁵政协辽阳市委员会、学习宣传文史委员会:《辽阳文史资料》(第11辑), 辽阳:辽阳市政协, 2001年, p. 81.

Ogni mattina, non appena mi alzerò, adorerò immediatamente in direzione di Sua Maestà l'Imperatore, poi adorerò gli spiriti dei miei antenati e poi canterò uno dopo l'altro i nomi di coloro che hanno dato la vita per il proprio Paese¹⁶.

2.1 I contenuti didattici

Per quanto riguarda l'educazione industriale, Kida Kiyoshi, l'allora Direttore degli Affari Accademici del Ministero della Cultura e dell'Istruzione, aveva affermato:

Il primo punto è la ragione naturale che deriva dalla natura dell'istruzione... Dal proprio punto di vista, guidare il Paese è l'intenzione originaria della professione. L'istruzione professionale deve servire tutte le persone per portare a termine i compiti assegnati da tutti, cioè il proprio dovere. L'istruzione è un'educazione fedele al Paese. Se spiegata in questo modo, l'istruzione professionale dovrebbe mantenere la posizione centrale più importante nell'istruzione l'espansione della produttività e la cosa più importante nella missione del nostro Paese è aiutare il Giappone a completare la Grande Guerra dell'Asia Orientale aumentando la produzione di prodotti agricoli, prodotti industriali e prodotti minerari, le persone dovrebbero fare ogni sforzo per adattarsi a la politica nazionale e coltivare le persone utili a questo scopo. Affinché i cittadini possano compiere la missione del loro Paese, è naturale attribuire importanza al lavoro pratico e all'educazione al lavoro¹⁷.

Prima dell'attuazione del nuovo sistema accademico, l'offerta formativa delle scuole professionali secondarie comprendeva sia corsi di cultura generale che corsi professionali e tecnici. Al fine di formare un gran numero di personale professionale e tecnico, dopo l'implementazione del nuovo sistema accademico, oltre ad aprire più scuole professionali secondarie, le autorità giapponesi e fantoccio resero anche tutte le scuole medie ordinarie degli istituti professionali di natura abbreviata e abbassarono il livello di istruzione. Gli studenti delle scuole medie agricole parteciparono a orari di lavoro più produttivi, chiamati eufemisticamente «tirocini pratici per tutto il giorno». Dopo lo scoppio della guerra del Pacifico nel 1941, le autorità giapponesi e fantoccio chiesero addirittura agli studenti delle scuole medie di partecipare al lavoro forzato. Di conseguenza, questo non solo ridusse l'alfabetizzazione culturale dei giovani, ma danneggiò gravemente anche la loro salute fisica e mentale. Lo scopo principale era quello di «coltivare professionisti utili

¹⁶ [日] 旧満洲国文教部: 『初級中学校日本語教科書』 (下冊), 長春: 康德図書印刷所, 1935 年, p. 170.

¹⁷ 东北师大教育系编: 《伪满奴化教育》, cit. p. 144.

ai settori dello sviluppo industriale e al sostentamento delle persone»¹⁸. In ogni liceo, nazionale o privato, i corsi culturali furono molto indeboliti dai corsi pratici, mentre i corsi di giapponese furono estremamente rafforzati. Allo stesso tempo, le autorità giapponesi e fantoccio limitarono direttamente l'istruzione superiore per incoraggiare più giovani studenti a servire l'impero giapponese.

L'Asia nord-orientale fu completamente ridotta a una colonia giapponese, l'educazione coloniale ricevette nuovi contenuti e penetrò nell'intero processo educativo.

I punti chiave dell'insegnamento di varie materie nelle scuole furono ulteriormente approfonditi e fu «implementata l'educazione morale di livello superiore e l'educazione nazionale». Il corso di coltivazione morale enfatizzava l'utilizzo dell'editto educativo come linea guida per coltivare la «fede nel sistema nazionale» e diventare un «cittadino sano e promettente»; il corso di educazione civica richiedeva agli studenti di comprendere e applicare il sistema morale; il corso di storia coltivava lo spirito nazionale attraverso «le origini dell'ascesa e della caduta dei paesi» e i «segni del progresso del destino nazionale»; il corso di geografia coltiva lo spirito nazionale attraverso «il Giappone e il potere nazionale dei paesi stranieri» ed è legato ad attività come «sviluppo, sfruttamento e far breccia» (开发, 开拓, 进出; *Kāifā, kāità, jinchū*), termini pieni di connotazioni di aggressività ed espansione¹⁹.

Per riassumere, dopo l'invasione, al fine di stabilire meglio il dominio coloniale nel nord-est, gli imperialisti giapponesi costruirono attivamente un sistema educativo coloniale e apportarono cambiamenti alle politiche dell'istruzione secondaria, alle leggi, ai sistemi accademici, ai programmi di studio, ai materiali didattici, insegnanti e altro ancora per esercitare uno stretto controllo. Mentre la situazione bellica continuava a cambiare, le autorità giapponesi e fantoccio rafforzarono ulteriormente l'istruzione coloniale e schiavistica nelle scuole per cooperare con l'imperialismo giapponese nel portare a termine i suoi obiettivi di aggressione. La fase dell'istruzione secondaria è una fase fondamentale per i giovani studenti per formare inizialmente la loro visione del mondo, della vita e i loro valori. Pertanto, l'educazione coloniale implementata dal Giappone nell'Asia nordorientale era mirata a cancellare completamente la precedente cultura.

¹⁸ [日] 皆川豊治: 『満洲國の教育』, 長春: 満洲帝国教育会, 1939 年, p. 49.

¹⁹ [日] 内閣: 『御署名原本・昭和十八年・勅令第二一三号・在関東州及満洲国帝国臣民教育令』, 1943 年, 国立公文書館, アジア歴史資料センター, Ref. A03022810700.

2.2 Le restrizioni

Le autorità giapponesi e fantoccio effettuarono una riorganizzazione su larga scala delle scuole di istruzione secondaria nel nord-est della Cina, riducendo generalmente il numero di scuole e insegnanti e limitando l'iscrizione degli studenti e l'istruzione superiore. Le autorità giapponesi e fantoccio partirono dall'istruzione scolastica e iniziarono a regolamentare le scuole medie nel nord-est asiatico. Nel 1933, nel nord-est della Cina, erano aperte solo 30 scuole con 2.067 studenti²⁰. Le autorità giapponesi e fantoccio affermarono che:

L'oggetto dell'istruzione non è l'istruzione superiore, ma si concentra sull'educazione nazionale della prima infanzia e sul collegamento tra scuola e famiglia, in modo da creare individui veramente utili che possano servire il Paese. Quindi qualunque siano le scuole, di ogni ordine e grado, sono finalizzate al completamento dell'istruzione, abolendo la vecchia idea che la scuola inferiore fosse la fase preparatoria a quella superiore²¹.

Secondo le statistiche, dal 1934 al 1940, il numero totale di diplomati cinesi che entrarono nelle scuole di livello superiore fu di 344, mentre il numero di ragazzi e ragazze giapponesi che entrarono nelle scuole medie ordinarie fu di 4295²². Tenendo conto che gli studenti coreani erano considerati a tutti gli effetti giapponesi e che i russi venivano inglobati nel conteggio dei giapponesi, il tasso di iscrizione ai college e alle università nazionali da parte dei «non giapponesi» fu solo del 34%, sebbene il tasso di iscrizione ai college e alle università nazionali femminili fosse più elevato, fu solo del 41%²³.

2.3 Differenze etniche e di genere

Le autorità giapponesi e fantoccio portarono avanti l'educazione alle differenze di genere nelle scuole dell'Asia nord-orientale. L'Impero giapponese aveva urgente bisogno di produttività professionale maschile e di carne da cannone per la guerra e la durata dell'istruzione secondaria era generalmente più breve e i college e le università nazionali maschili istituirono un gran numero di corsi pratici.

²⁰ 东北师大教育系编：《伪满奴化教育》，cit. p. 146.

²¹ 武强：《日本侵华时期殖民教育政策》，cit., p. 104.

²² 卢鸿德：《日本侵略东北教育史》，沈阳：辽宁人民出版社，1995年，pp. 429-433.

²³ 辽宁省教育志编纂委员会：《辽宁教育史志资料（第三集）》（上），沈阳：辽宁大学出版社，1990年，pp. 544-545.

Si può vedere che lo scopo dell'implementazione dell'istruzione secondaria maschile da parte delle autorità giapponesi e fantoccio era quello di coltivare talenti tecnici primari che sarebbero serviti all'aggressione coloniale giapponese. L'obiettivo principale era quello di addestrare i giovani del nordest a precipitarsi sul campo di battaglia il prima possibile, per lanciare una guerra di aggressione.

L'impero cercò di sfruttare la coesione delle donne nella famiglia e attuare un'educazione che si potrebbe definire "mascherata". I governanti giapponesi e fantoccio constatarono che le donne svolgevano un ruolo molto speciale nella famiglia e che potessero influenzare il destino nazionale. L'orientamento ai valori delle donne influenzava direttamente gli altri membri della famiglia, pertanto, «se la politica reale deve essere perfezionata, bisogna cominciare dalle donne»²⁴.

Guidato dal concetto «gli uomini servono il Paese e le donne servono la famiglia», il nuovo sistema accademico implementato nel 1938 stabiliva chiaramente che l'obiettivo dell'istruzione femminile era quello di coltivare «buone mogli e madri amorevoli» in stile giapponese e instillare nelle studentesse questa idea.

Lo scopo è coltivare la moralità nazionale, prestare particolare attenzione alla moralità delle donne, coltivare lo spirito nazionale, esercitare il corpo, impartire le conoscenze e le abilità necessarie alle donne, coltivare abitudini e coltivare le donne che possano essere buone mogli e madri sagge²⁵.

Si ribadisce poi:

Per comprendere profondamente il rapporto inscindibile tra una persona, una virtù e una mente, coltivare i veri sentimenti di lealtà all'imperatore, patriottismo, pietà filiale, benevolenza e la bellezza dell'armonia nazionale e sforzarsi di coltivare le virtù delle donne, al fine di diventare donne consapevolmente²⁶.

Si può vedere che sotto la politica educativa delle «buone mogli e madri amorevoli» delle autorità giapponesi e fantoccio, molte studentesse erano soggette a numerose restrizioni sull'istruzione superiore e sul lavoro, e potevano tornare a casa per fare le casalinghe solo dopo la laurea.

Le diverse politiche di istruzione non si limitavano alla differenziazione per genere, ma erano anche sviluppate per le differenti etnie²⁷ asiatiche del nordest, come

²⁴刘欣:《试比较伪满时期奴化教育中的性别差异》,《牡丹》,2016年第10期,p.158.

²⁵ [日] 旧満洲国国務院民生部:『女子国民高等学校令』,1937年,『満洲国政府公報日譯』1937年5月(第834号-第949号),国立公文書館,アジア歴史資料センター,Ref.A06031001600.

²⁶武强:《东北沦陷十四年教育史料》(第一辑),长春:吉林教育出版社,1989年,p.534.

²⁷ Termine inteso come varietà di popolazioni.

cinesi, coreani, mongoli e «russi bianchi». La prima ragione era quella di rafforzare il controllo sulle differenti etnie nel nord-est e stabilire meglio il dominio coloniale²⁸.

Per quanto riguarda l'educazione dei giapponesi nel nord-est della Cina, l'imperatore giapponese mirava a coltivare pionieri che avrebbero aperto la strada allo sviluppo della nazione e aperto nuovi orizzonti ovunque nel mondo e tentò di coltivare la riverenza verso se stesso. «Patria», «lealtà all'Imperatore e patriottismo», «formare uomini leali e capaci in grado di adempiere alle grandi responsabilità per sostenere il movimento imperiale», «coltivare e ispirare lo spirito giapponese» e molte altre erano le parole chiave utilizzate per gli studenti giapponesi²⁹.

Dopo il dominio coloniale giapponese sulla Corea, i coreani andarono nel nord-est da un lato per cercare una via d'uscita e dall'altro come mezzo di resistenza all'oppressione imperialista giapponese. La loro educazione alla schiavitù nella colonia coreana non riuscì a raggiungere il suo obiettivo. Le attività didattiche delle scuole coreane furono completamente controllate dal Giappone, adottando misure estremamente severe per costringere le scuole con tendenze anti-giapponesi a chiudere o riorganizzarsi e repressero brutalmente docenti e studenti rivoltosi, così come libri e libri di testo sulla lingua, storia e geografia coreana ormai andarono a includere elementi filo-giapponesi. Le autorità promossero anche la politica linguistica coloniale nell'istruzione scolastica, facendo del giapponese la lingua nazionale dei coreani e cancellando il corso e qualsiasi riferimento di lingua coreana. Allo stesso modo, anche la storia giapponese venne designata come corso di storia nazionale. Ogni giorno, gli studenti coreani dovevano alzare la bandiera giapponese, cantare l'inno nazionale giapponese, rendere omaggio al palazzo imperiale a distanza e recitare il giuramento del suddito imperiale. Inoltre, le autorità giapponesi e fantoccio costrinsero anche i coreani a cambiare i loro cognomi nel 1940. Ad esempio, il cognome Cui fu cambiato nel cognome giapponese Yamamoto, il cognome Jin fu cambiato in Kanata³⁰. Alla vigilia della sua imminente fine, l'imperialismo giapponese arruolò con la forza nell'esercito giovani studenti coreani affinché fungessero da carne da cannone per la guerra di aggressione del Giappone. È interessante notare che le autorità giapponesi non avevano istituito scuole secondarie coreane specializzate, ma tutto il "processo" cominciava dalle scuole primarie, nel tentativo di costringere gli studenti coreani a imparare il giapponese fin dalla tenera età, in modo che potessero entrare solo nelle scuole giapponesi, in quanto giapponesi. Dopo il 1937, le autorità giapponesi istituirono solo scuole professionali per i coreani facendo loro perdere la possibilità di accedere direttamente

²⁸伪民生部教育司：《满洲国教育概况》，哈尔滨市图书馆，1942年，pp. 127-128

²⁹卢鸿德：《日本侵略东北教育史》，cit., p. 101.

³⁰刘中义：《吉林市文史资料（第19辑）我的家在东北松花江上》，长春：吉林人民出版社，2001年，p. 36.

all'università. Ciò portò gli studenti coreani a dover imparare il giapponese ed entrare nelle strutture istituite dai giapponesi prima di poter entrare nelle università.

Al fine di rendere il popolo mongolo un sano componente del Manchukuo, le autorità giapponesi e fantoccio prestarono particolare attenzione all'educazione dello stesso, pretendendo che questi si dedicasse principalmente all'allevamento di animali. Nello spirito «piuttosto che insegnare conoscenze in classe, è più importante trasmettere alcune conoscenze pratiche»³¹, si stabilì che tutti gli istituti nazionali si occupassero esclusivamente di agricoltura e materie zootecniche e il contenuto del corso universitario dovesse insegnare principalmente le conoscenze e le competenze sulla produzione agricola e zootecnica, fornendo raramente le conoscenze nelle materie aziendali. I giapponesi e i burattini credevano che il livello culturale del popolo mongolo fosse basso e addirittura privo di concetti matematici. Pertanto, sostenevano che il contenuto dei libri di testo dell'istruzione primaria dovesse essere inferiore a quello degli altri libri di testo, in modo da conformarsi allo spirito di “armonia” tra i cinque gruppi culturali. Affermarono addirittura che questa «differenza è uguaglianza» e che «la cultura giapponese è il progresso». Secondo la natura della lingua, imparare il giapponese sarebbe stata la migliore via per il popolo mongolo per apprendere la cultura avanzata³². Per questo motivo, le autorità giapponesi sottolinearono che nelle scuole mongole avrebbero dovuto esserci più insegnanti giapponesi e che le materie avrebbero dovuto essere insegnate in giapponese, in quanto, «al fine di migliorare la cultura mongola, la cosa migliore da fare è assorbire la cultura giapponese [...]». La cultura giapponese dovrebbe essere adottata per migliorare la cultura mongola»³³.

Per quanto riguarda il sistema educativo dei russi conquistati, il 2 maggio 1937, gli imperialisti giapponesi cambiarono il nome dei russi del nordest in «russi bianchi» (白系俄人, *Báixì é rén*) nel tentativo di integrarli completamente all'interno del sistema educativo coloniale. Il pensiero comune era «poiché i russi bianchi sono anticomunisti e non possono essere lasciati soli a causa del loro rapporto con l'Unione Sovietica, il governo adotta una politica di protezione nei loro confronti da un lato e sorveglianza e supervisione dall'altro»³⁴. Così, non fu formulata alcuna politica specifica per l'educazione dei russi bianchi, ma fu seguito il sistema educativo della Russia imperiale, concentrandosi su materie come teologia e lingua

³¹王野平：《东北沦陷十四年教育史》，cit., p. 179.

³²伪民生部教育司：《满洲国教育概况》，cit., p. 126.

³³满洲帝国协和会：《康德9年度全国联合协议会记录别册附录恳谈会记录》，哈尔滨市图书馆，1942年，pp. 133-134.

³⁴ [日] 满洲国史編纂刊行会編：『満洲國史』各論，東京：満蒙同胞援護会，1971年，p. 1245.

russe, tuttavia le autorità giapponesi e fantoccio aggiunsero corsi “manciuriani”, come il «cinese manciuriano»³⁵.

3. I nuovi docenti

Nel sistema educativo coloniale sotto il controllo delle autorità giapponesi e fantoccio, il controllo degli insegnanti costituiva una parte importante. La motivazione era quella di sfruttare il potere degli insegnanti per completare l'educazione all'assimilazione di quelli che dovevano essere gli elementi della nuova cultura. Si potrebbe definire un processo di promozione dell'educazione alla schiavitù coloniale, nel quale i giapponesi attribuivano grande importanza al controllo degli insegnanti. Credevano che, per una buona riuscita dell'attuazione dell'educazione alla schiavitù coloniale, tutto dipendesse dalla qualità degli insegnanti.

La qualità degli insegnanti può determinare la cultura e l'educazione di un Paese [...] L'ascesa e il declino dell'educazione [...] È naturale che il centro dell'educazione risieda nelle persone e la nuova educazione richiede insegnanti con una nuova coscienza³⁶.

I giapponesi ritenevano addirittura che «gli insegnanti sono direttamente responsabili della guida e dell'educazione degli studenti»³⁷. I giapponesi e i burattini tentarono di istruire insegnanti per formare studenti fedeli e quindi cooperare con le politiche educative coloniali per raggiungere lo scopo dell'educazione all'assimilazione. Altra manovra dell'impero fu quella di impedire agli insegnanti di partecipare ad attività anti-giapponesi. Gli insegnanti patriottici non erano disposti a essere schiavi della sottomissione del Paese, pertanto, spesso partecipavano o sostenevano le attività segrete degli anti-giapponesi. Molti insegnanti patriottici furono licenziati, arrestati o addirittura condannati a morte, in quanto anti-giapponesi.

Tuttavia, le autorità giapponesi e fantoccio sapevano molto bene che fare affidamento esclusivamente sulla repressione non avrebbe eliminato completamente tutti gli insegnanti patriottici e progressisti dalla causa, perciò proposero:

³⁵ [俄] ドミートリエヴァ・エレナ: 『「満洲国」と「白系ロシア人」社会—教育政策、技術者育成政策に見る五族協和の実態—』, 岡山大学博士学位論文, 2018 年, p. 180.

³⁶ 武强: 《日本侵华时期殖民教育政策》, cit., p. 142.

³⁷ [日] 旧満洲帝国民生部教育司: 『満洲帝國學事要覽 康德七年度』, 1940 年, 大分大学経済学部教育研究支援室, アジア歴史資料センター, Ref. I19020708800.

Ora, nello spirito della moralità orientale, la grande rettitudine della lealtà e della pietà filiale viene ravvivata e portata avanti e tutto il popolo lavora insieme per guardare all'editto imperiale con un solo cuore e una sola virtù. I due paesi del Giappone e della Manciuria sono inseparabili e si consolideranno maggiormente in questa grande occasione. Da questo momento, i lavoratori impegnati in iniziative culturali ed educative sono chiamati insieme per unirsi e lavorare insieme, lavorare duro giorno e notte, dimostrare chiaramente la rettitudine della fondazione del Paese, affinare lo spirito nazionale, completare la santa causa senza precedenti e affrontare la situazione prosperità infinita del Paese e prosperità eterna dell'Oriente e contribuiamo senza riserve³⁸.

All'inizio dell'invasione, gli standard di certificazione per gli insegnanti non erano ancora stati formulati in modo definitivo e ciascuna provincia stabiliva i propri standard di certificazione autonomamente. La certificazione per l'insegnamento poteva essere ottenuta in due modi: uno includeva test di abilità accademica, test della personalità³⁹, esame sessuale⁴⁰ ed esame fisico; l'altro esonerava coloro che soddisfacevano determinate condizioni e prevedeva solo un esame sessuale e un esame fisico. Ai candidati qualificati veniva concessa una licenza da insegnante della durata di un anno. Allo scadere della certificazione, bisognava ripetere il test. I requisiti per partecipare al test per la certificazione degli insegnanti erano: avere più di 20 anni, essere diplomato in una scuola superiore nazionale o femminile o avere titoli accademici equivalenti⁴¹.

Conclusioni

L'analisi delle politiche educative imposte dal Giappone durante l'occupazione dell'Asia nordorientale rivela un sistematico tentativo di cancellazione identitaria, volto a plasmare una generazione di sudditi fedeli all'impero attraverso l'istruzione. La sostituzione forzata di lingue, storia e culture locali con un'ideologia militarista e colonialista non solo devastò i sistemi educativi preesistenti, ma lasciò ferite profonde nel tessuto sociale e culturale delle popolazioni colonizzate. Questo contributo, oltre a denunciare le violenze di un'educazione strumentalizzata per l'oppressione, sottolinea l'importanza di preservare la memoria storica come monito

³⁸ 曲铁华: 《日本侵华殖民教育史料》(第1卷 东北卷), 北京: 人民教育出版社, 2016年.

³⁹ Più che la personalità, veniva messa alla prova la fedeltà verso l'impero giapponese.

⁴⁰ Le donne dovevano avere un rapporto sessuale con un ufficiale giapponese al fine di provare l'esperienza con un «vero uomo» e per avere una migliore comprensione di quello che significava «essere giapponese». Solo in questo modo sarebbero state in grado di insegnare i valori del «grande sole».

⁴¹ 王野平的《东北沦陷十四年教育史》长春: 吉林教育出版社, 1989, p. 191.

contro ogni forma di dominazione culturale. La resilienza delle comunità colpite dimostra, tuttavia, che l'identità resiste anche ai progetti più totalizzanti, affermandosi come atto di resistenza e libertà.

Nati dalle Catene. Racconti di amore e di violenza nelle memorie delle schiave

Fausto E. Carbone

Tra XVII e XIX secolo, milioni di africani – qualcuno dice almeno 12 milioni, altri dicono molti di più – furono deportati dal continente nero al Nuovo Mondo, divenendo la forza-lavoro trainante dei grandi imperi europei¹. L'istituzione della schiavitù atlantica, fin da subito, si configurò come profondamente differente da quella che è stata conosciuta prima della scoperta dell'America. Per quanto feroce e dura, la riduzione in schiavitù in epoca classica e nel Medioevo era intesa come una condizione reversibile, che rappresentava un frangente – alle volte passeggero e transitorio – della vita di un uomo o di una donna, i quali nascevano comunque come individui liberi e, pertanto, tendevano, per loro natura, a riconquistare la libertà. In epoca classica o nel Medioevo non si diveniva schiavi esclusivamente per via del colore della propria pelle, tutt'al più si poteva essere ridotti in schiavitù poiché si era stati sconfitti in guerra, perché si erano contratti debiti che non si era in grado di pagare oppure – ma questo soprattutto nel Medioevo – se si apparteneva ad una confessione religiosa differente da quella dominante². Nei secoli in cui nacque e si sviluppò la tratta atlantica questo prototipo di istituzione schiavista si trasformò in maniera radicale assumendo precisi connotati di discriminazione di tipo etnico e razziale, divenendo una condizione non più transitoria ma quasi immutabile, che non solo, nella maggior parte dei casi si estendeva vita natural durante, ma diveniva ereditaria, trasmettendosi di generazione in generazione³.

¹ D. Eltis, *Europeans and the Rise of African Slavery in the Americas*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; B.L. Solow, *Slavery and the Rise of the Atlantic System*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

² R.L. Brooks, *Ancient slavery versus American slavery: A distinction with a difference*, in «University of Memphis Law Review», 2002, vol. 33, pp. 265 e sgg; *The Cambridge world history of slavery*, a cura di D. Eltis, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 2011; P. Hunt, *Ancient Greek and Roman Slavery*, John Wiley & Sons, Hoboken 2017.

³ E.B. Rugemer, *The development of mastery and race in the comprehensive slave codes of the greater Caribbean during the seventeenth century*, in «The William and Mary Quarterly», 2013, vol. 70, n. 3, pp. 429-458; 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, pp. 45-82; D.M. Goldenberg, *Black and Slave. The Origins and History of the Curse of Ham*, De Gruyter, Berlin 2017; L.B. Wilson, «Negroes Goods and Merchandizes»: *Legal Language and the Dehumanization of Slaves in British Vice Admiralty Courts, 1700–1763*, *Studies in Law, Politics, and Society*, a cura di A. Sarat, Emerald Publishing Limited, Bingley 2020, pp. 139-171.

Tra XVII e XIX secolo, solo per il fatto di appartenere ad un determinato popolo, solo per il fatto di avere la pelle nera, vi furono migliaia di bambini e bambine che nacquero schiavi, il cui unico scopo nella vita sarebbe stato quello di compiacere i voleri del padrone che li possedeva⁴. E questa condizione, nei grandi imperi coloniali europei, non era né una consuetudine né un'usanza, era un principio giuridico ben fissato e definito. Esso prendeva spunto da una antica formula legislativa romana – *partus sequitur ventrem*⁵ – che era stata coniata per tutt'altra ragione e per tutt'altro impiego ma che venne artefattamente riadattata dai negrieri e dagli schiavisti affinché statuisse quanto segue «quando un bambino nasce, la sua condizione giuridica segue quella della madre e non del padre». A prima vista questo principio potrebbe sembrare privo di qualsivoglia conseguenza sulla vita dei nascituri. Questa impressione rimane tale fino a quando non si scopre come funzionava la società schiavista presente nei possedimenti europei d'oltremare⁶. Ann Harriet Jacobs, schiava vissuta nel corso del XIX secolo, spiega bene nelle sue memorie le torbide dinamiche⁷ che sottostavano al funzionamento di una società schiavista:

Entrai ben presto nel mio quindicesimo anno di vita – un anniversario piuttosto triste per una ragazza ridotta in schiavitù. Il mio padrone cominciò a sussurrarmi parole sconce all'orecchio. Per quanto giovane potessi essere, non rimasi a lungo inconsapevole del loro significato. [...] Era un uomo incredibilmente astuto e sapeva bene come raggiungere ciò che si prefiggeva. [...] Iniziò a popolare la mia giovane mente di immagini riprovevoli, pensieri che solo un vile mostro sarebbe in grado di fare. Io distoglievo il viso da lui, con odio e disgusto. Ma era il mio padrone...chi avrebbe potuto proteggermi?⁸.

Ed ancora nelle sue memorie si legge:

⁴ T. Jennings, “Us Colored Women Had to Go Though a Plenty”: Sexual Exploitation of African-American Slave Women, in «Journal of Women's History», 1990, vol. 1, n. 3, pp. 45-74; I. Cooper, *Commodification of the black body, sexual objectification and social hierarchies during slavery*, in «Earlham Historical Journal», 2015, vol. 7, n. 2, pp. 21-41.

⁵ J.L. Morgan, *Partus sequitur ventrem: law, race, and reproduction in colonial slavery*, in «Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism», 2018, vol. 22, n. 1, pp. 1-17.

⁶ G. Campbell, *Children and slavery in the new world: a review*, in «Slavery and Abolition», 2006, vol. 27, n. 2, pp. 261-285; A.A. Diptee, *African children in the British slave trade during the late eighteenth century*, in «Slavery and abolition», 27, 2, 2006, pp. 183-196; E.A. Alpers, *Representations of children in the East African slave trade*, in «Slavery and abolition», 2009, vol. 30, n. 1, pp. 27-40.

⁷ S. Block, *Rape and Sexual Power in Early America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2006; W. King, “Prematurely knowing of evil things”: The sexual abuse of African American girls and young women in slavery and freedom, in «The Journal of African American History», 2014, vol. 99, n. 3, pp. 173-196; R.A. Feinstein, *When rape was legal: The untold history of sexual violence during slavery*, Routledge, London-New York, 2018.

⁸ H. Jacobs, *Incidents in the Life of a Slave Girl*, By the author, Boston 1861, p. 44.

Qualche volta, quando io rifiutavo quelli che erano i 'gentili inviti' del mio padrone, lui minacciava di vendere il bambino che portavo in grembo. 'Forse questo ti renderà più accondiscendente', mi diceva. Rendermi più accondiscendente!? Non sono forse già prostrata fino al punto di sentire la polvere? Eppure, questa sua minaccia mi lacerava il cuore. Ero dilaniata perché sapevo che la legge gli dava la possibilità di mettere in atto questa crudeltà. Gli schiavisti furono abbastanza furbi da mettere in atto il principio secondo il quale 'il nascituro deve seguire la condizione della madre' e non del padre. In questo modo fecero sì che la loro abietta depravazione non interferisse con la loro avarizia⁹.

Sempre la Jacobs afferma:

I miei figli crescevano sani e il dottor Flint, con ghigno compiaciuto, mi diceva spesso: "Questi marmocchi mi frutteranno un bel gruzzolo uno di questi giorni". Pensavo tra me e me che, con l'aiuto di Dio, questo non sarebbe mai avvenuto. Avrei preferito vederli uccisi piuttosto che consegnarli a lui. Il denaro per la libertà mia e per quella dei miei figli avrei potuto trovarlo in qualche modo; ma non sarebbe servito a nulla. Il dottor Flint certamente amava il denaro, ma amava di più il potere¹⁰.

Come si evince dai frammenti riportati, in sostanza, a differenza di quanto accadeva nel Vecchio continente, i figli delle schiave assumevano la condizione giuridica della madre e non del padre; pertanto, nascevano in schiavitù e di fatto divenivano proprietà del dominus. In quanto proprietà, i figli delle schiave, esattamente come i genitori, già dai primi mesi di vita potevano essere venduti, dati in pegno come garanzia di un prestito, erano considerati, nella migliore delle ipotesi, animali da compagnia, tenuti alle volte in casa al fine di sollazzare la prole legittima del padrone¹¹. Questa era la loro identità, questo il loro destino. Ma cosa significava esattamente nascere schiavi in una società schiavista? Innanzitutto, come molte memorie degli schiavi sottolineano, non avere alcuna consapevolezza del sé, se non quella che il padrone voleva attribuirli¹². Alle volte non si conoscevano i propri

⁹ H. Jacobs, *Incidents in the Life...*, cit., p. 117. La traduzione è mia.

¹⁰ Ivi, p. 122. La traduzione è mia.

¹¹ J. Schwartz, *Born in bondage: Growing up enslaved in the antebellum South*, Harvard University Press, Cambridge 2009.

¹² R. Eyerman, *Cultural trauma: Slavery and the formation of African American identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; R. Paul, "I Whitened My Face, That They Might Not Know Me" *Race and Identity in Olaudah Equiano's Slave Narrative*, in "Journal of Black Studies", 2009, vol. 39, n. 6, pp. 848-864; J. Clifton, D. Van De Mieroop, *Master Narratives, Identities, and the Stories of Former Slaves*, John

genitori, non si aveva un solo nome per tutta la vita, ma poteva cambiare ogni volta che un dominus ti acquistava, utilizzando forse meno riguardo di quello che oggi si farebbe con un cane o con un gatto. Ben pochi schiavi sapevano quando erano nati e quanti anni avevano, come traspare dalle parole di Frederick Douglas, che nella sua *Narrative of the Life of Frederick Douglas* afferma:

Sono nato a Tuckahoe, vicino a Hillsborough, a circa dodici miglia da Easton, nella contea di Talbot, nel Maryland. Non ho una conoscenza precisa della mia età, non avendo mai visto alcun documento autentico che la contenga. La maggior parte degli schiavi sa poco della propria età, così come i cavalli sanno della propria, ed è desiderio della maggior parte dei padroni che conosco mantenere i propri schiavi nell'ignoranza. Non ricordo di aver mai incontrato uno schiavo che sapesse dire la propria data di nascita. [...] La mancanza di informazioni sulla mia età è stata per me una fonte di infelicità fin dall'infanzia. I bambini bianchi potevano dire quanti anni avevano. Io non riuscivo a capire perché dovessi essere privato dello stesso privilegio. Non mi era permesso fare domande al mio padrone a riguardo. Egli considerava tutte queste domande, da parte di uno schiavo, inopportune e impertinenti, e le riteneva segno di uno spirito inquieto. La stima più precisa che posso fare è che ora ho tra i ventisette e i ventotto anni. Arrivo a questa conclusione perché ho sentito il mio padrone dire, in un momento del 1835, che avevo circa diciassette anni¹³.

Analogamente un altro schiavo, John Brown, autore di un libro di memorie intitolato *Slave Life in Georgia*, scrive:

Mi chiamavano Fed. Non so perché mi chiamassero così. Non mi sono mai conosciuto con un altro nome, né sempre con quello, perché è costume che gli schiavi rispondano a qualsiasi nome, a seconda dell'umore del padrone. Non so quanti anni ho, ma penso di avere un'età compresa tra i trentacinque e i quarant'anni¹⁴.

Ciò accadeva poiché, dare un nome fisso oppure un giorno di nascita ad uno schiavo significava attribuirgli un'identità, o meglio una possibile identità diversa da quella della bestia da soma. Al fine di comprendere al meglio questo concetto vale la pena riportare un episodio di cui fu protagonista un certo colonello francese, tale Malenfant, che visitò nella colonia di Santo Domingo agli albori del XIX secolo.

Benamins Publishing Company, Amsterdam 2016; J.B. Fleischner, *Mastering slavery: Memory, family, and identity in women's slave narratives*, New York University Press, New York 2022.

¹³ F. Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave. Written by Himself*, Anti-slavery Office, Boston 1945, pp. 1-2.

¹⁴ J. Brown, *Slave Life in Georgia: A Narrative of the Life, Sufferings, and Escape of John Brown, a Fugitive Slave, Now in England*, London 1855, p. 1.

Quest'ultimo, uomo dalla forte moralità, si trovò a constatare che molti proprietari terrieri ordinavano ai propri schiavi (anche a quelli in tenera età) di effettuare le faccende domestiche interamente svestiti. Colpito dall'indecenza di questo costume, come molti altri europei non avvezzi alle "usanze" coloniali, Malenfant provò a spiegare il perché di questa consuetudine. Per farlo, egli riportò nelle sue memorie la risposta che i padroni di una piantagione diedero ad alcune donne francesi ospiti nella colonia, le quali parevano fortemente in imbarazzo dinanzi a tutte quelle nudità: «Come si vede che venite dalla Francia! Tra un poco ci chiederete anche di vestire le nostre vacche, i muli e i cani [...]»¹⁵.

Non vi era differenza, agli occhi dei padroni, tra schiavi e animali. Erano bestie e come tali dovevano essere trattati ed "educati"¹⁶. All'interno delle memorie di Sojourner Truth, ex schiava, divenuta poi donna libera e attivista dei diritti dei cittadini afroamericani nella seconda metà dell'Ottocento, troviamo un estratto di un discorso tenuto da un abolizionista virginiano, tale Mr. Summers, che chiarisce il concetto espresso precedentemente:

I proprietari [...] guardano ai loro schiavi non come esseri umani, bensì come animali da lavoro, o mercanzie. L'intero vocabolario dei proprietari, le loro leggi, le consuetudini ed il trattamento degli schiavi lo stabiliscono. I termini usati per gli schiavi sono gli stessi dati al bestiame. Vengono chiamati "mandria". Così, quando si parla dei bambini che devono nascere, si chiamano "incremento". Le donne schiave che sono madri sono "allevatrici". [...] Le leggi degli stati schiavisti ne fanno una proprietà; vengono venduti per debiti, inclusi negli annunci insieme al bestiame, ai maiali ed agli asini. [...] Vengono venduti e comprati, separati come bestiame; quando vengono esposti per la vendita, le loro qualità sono descritte come quelle dei cavalli. Aprono loro la bocca per vedere se i denti sono sani; spogliano loro la schiena per verificare se sono gravemente segnati dalle cicatrici, e manipolano gli arti e i muscoli per accertarsi che siano ben sviluppati. Come i cavalli, vengono garantiti come "sani", o restituiti al proprietario se "non sani". Un padre regala a suo figlio un cavallo e uno schiavo; nel suo testamento distribuisce tra i figli i suoi cavalli da corsa, i cani da caccia, i galli da combattimento e gli schiavi¹⁷.

¹⁵ Malenfant, *Des Colonies, et particulierment de celle de Saint Domingue*, chez Audibert, Paris 1813, p. 232. La traduzione è mia.

¹⁶ W.D. Jordan, *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2012.

¹⁷ *Extract from a speech of Mr. Summers, of Virginia, in the Legislature of that State, January 26, 1832*, in S. Truth, *The Narrative of Sojourner Truth, a northern slave, emancipated from bodily servitude by the state of New York, in 1828*, The Author, Boston 1850, Appendix.

Essendo degli oggetti di proprietà, come anticipato, potevano essere venduti, a piacimento del padrone, anche in tenerissima età, venendo separati dalla propria famiglia. Le memorie degli schiavi sono piene di questi episodi di separazione lancinanti, i quali lasciavano nelle menti degli assoggettati la sensazione di un incomprensibile abbandono¹⁸. Alcuni di loro non riuscirono a spiegarsi, se non in età matura, i reali motivi di questo allontanamento. Frederick Douglas che fu venduto praticamente mentre era in fasce ricorda un episodio abbastanza suggestivo riguardante sua madre:

Non ho mai visto mia madre più di quattro o cinque volte nella mia vita; e ognuna di queste volte è stata molto breve e di notte. Non ricordo di aver mai visto mia madre alla luce del giorno. Era con me di notte. Veniva da me, si sdraiava con me e mi faceva addormentare, ma molto prima che mi svegliassi se n'era andata. Non ci siamo mai parlati davvero. La morte pose presto fine a quel poco che avremmo potuto avere mentre era in vita, insieme alle sue sofferenze e ai suoi tormenti. Morì quando avevo circa sette anni, in una delle fattorie del mio padrone, vicino a Lee's Mill. Non mi fu permesso di essere presente durante la sua malattia, né alla sua morte, né al funerale. Se n'era andata molto prima che io ne sapessi qualcosa. Non avendo mai potuto godere, in modo significativo, della sua presenza rassicurante, delle sue cure tenere e premurose, ricevetti la notizia della sua morte con più o meno le stesse emozioni che probabilmente avrei provato per la morte di una sconosciuta¹⁹.

Come ogni schiavo, anche quelli piccoli dovevano lavorare²⁰. Per via del loro fisico ancora gracile non erano solitamente destinati ad occupazioni usuranti, alle volte venivano destinati alla realizzazione di cesti di vimini, alla pulizia del cotone o a badare al bestiame che pascolava. Mentre lavoravano gli venivano insegnate delle canzoncine da cantare per rendere più leggere le ore che trascorrevano ad espletare le mansioni affidategli dal padrone. Queste canzonette spesso imparate dai propri genitori o dagli schiavi che si prendevano cura dei bambini, riflettevano la realtà cruda della quotidianità in cui erano costretti a vivere.

Run nigger, run.
De patteroll git you!
Run nigger run.

Corri negro, corri.
La pattuglia ti ha preso!
Corri negro, corri.

¹⁸ S. Hartman, *Lose your mother: A journey along the Atlantic slave route*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2008; B.R. Wilson, 'Her work of love': forced separations, maternal grief, and enslaved mothers' emotional practices in the antebellum US South, in «Slavery & Abolition», 2024, vol. 45, n. 1, pp. 80-98.

¹⁹ F. Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass*, cit., pp. 3-4.

²⁰ R.L. Pasierowska, *Up from Childhood: When African-American Enslaved Children Learned of Their Servile Status*, in «Slavery & Abolition», 2016, vol. 37, n. 1, pp. 94-116.

De patteroll come!
Watch nigger, watch.
De patteroll trick you!
Watch nigger, watch.
He got a big gun²¹.

La pattuglia arriva!
Guarda, negro, guarda.
La pattuglia ti ha fregato!
Guarda negro, guarda.
Ha una grossa pistola²².

My old mistress promised me,
Before she dies she would set
me free.
Now she's dead and gone to
hell
I hope the devil will burn her²³.

La mia vecchia padrona me lo
aveva promesso,
prima di morire mi avrebbe
liberato.
Ora è morta e andata
all'inferno
Spero che il diavolo la bruci²⁴.

Sapendo che i loro pargoli avrebbero dovuto affrontare una vita di stenti, violenze, privazioni e abusi, accadeva molto spesso che le madri schiave fossero così disperate da arrivare a pensare di uccidere i bambini che generavano²⁵. L'infanticidio era una pratica estremamente diffusa nelle società schiaviste ed era praticato sia durante la gestazione – attraverso rudimentali metodi abortivi – oppure nei primi giorni o settimane di vita del nascituro. In molti casi erano le stesse ostetriche, in accordo con le madri, a trovare il modo di uccidere il neonato²⁶. Spesso, nelle operazioni di parto,

²¹ W. King, *Stolen childhood: Slave youth in nineteenth-century America*, Indiana University Press, Indianapolis 2011, p. 224.

²² La traduzione è mia.

²³ D. K. Wiggins, *The play of slave children in the plantation communities of the old south, 1820-1860*, in «Journal of Sport History», 1980, vol. 7, n. 2, pp. 21-39; G.J. Campbell, «Hallibone, crackabone, ten and eleven»: *Children's Rhymes and Singing Games*, in «Southern Cultures», 1997, vol. 3, n. 3, pp. 127-134.

²⁴ La traduzione è mia.

²⁵ H. McD Beckles, *Natural Rebels: A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*, Rutgers University Press, Rutgers 1989; E. Fox-Genovese, *Strategies and Forms of Resistance: Focus on Slave Women in the United States*, in *Resistance: Studies in African, Caribbean, and Afro-American History*, a cura di G.Y. Okihiro, University of Massachusetts Press, Amherst 1986, pp. 143-165; B. Bush-Slimani, *Hard Labour: Women, Childbirth and Resistance in British Caribbean Slave Societies*, in *More Than Chattel: Black Women and Slavery in the Americas*, a cura di D.B. Gaspar, D.C. Hine, Indiana University Press, Indianapolis 1996, pp. 193-217; D.C. Hine, K. Thompson, *A Shining Thread of Hope: The History of Black Women in America*, New York, Broadway Books, 1998.

²⁶ W. King, «Mad» Enough to Kill: *Enslaved Women, Murder, and Southern Courts*, in «The Journal of African American History», 2007, vol. 92, n. 1, pp. 37-56. K.K. Weaver, «She Crushed the Child's Fragile Skull»: *Disease, Infanticide, and Enslaved Women in Eighteenth-Century Saint-Domingue*, in «French Colonial History», 2004, vol. 5, n. 1, 2004, pp. 93-109.

utilizzavano strumenti ammorbatosi col tetano per generare l'infezione nel bambino²⁷. L'infanticidio era una pratica così diffusa che i padroni delle piantagioni in diversi periodi provarono, senza particolari successi, ad incentivare con denaro e altri beni le ostetriche e le madri al fine di ottenere la sopravvivenza del bambino o della bambina che venivano dati alla luce. Quando, per varie ragioni, la madre non riusciva ad uccidere il figlio in fasce lo faceva non appena ne aveva l'opportunità, quando riusciva a fuggire o ad allontanarsi dal controllo padronale. Episodio emblematico fu quello di Margaret Garner che nel 1856, in preda alla disperazione si sarebbe guadagnata il titolo di "moderna Medea"²⁸. Questa, assieme al marito Simeon Garner, i loro quattro figli e i genitori di Simeon, fuggirono dalla prigionia nel Kentucky e si diressero a Cincinnati, Ohio. A Cincinnati, i cacciatori di taglie li seguirono fino a casa di un parente. Nell'esasperato tentativo di salvare i suoi figli dalla vita brutale che vivevano, Margaret tagliò la gola alla sua bambina e colpì i suoi figli con una pala. Fu presa in custodia e il tribunale le ordinò di tornare ad essere una schiava.

L'uccisione della propria prole rappresentava certamente un gesto estremo ma per molte madri schiave era l'unico modo di sottrarre la propria prole ad un destino di indicibili sofferenze. Per tali scelte, che loro stesse reputavano barbare e innaturali, non volevano essere giudicate, tanto meno da chi non poteva realmente comprendere le condizioni che conducevano all'estremo gesto. Come avrebbe scritto Bethany Veney, una schiava affrancata vissuta nel XIX secolo:

Mia cara signora bianca, nella tua piacevole casa, resa gioiosa dal tenero amore di tuo marito e dei tuoi figli, non potrai mai capire i sentimenti provati da una madre schiava. Non puoi capire quando stringe il suo bambino appena nato e sa che una parola del padrone può in qualsiasi momento strapparli dall'abbraccio. Non puoi capire quando la nuova nata è una bambina, come è accaduto nel mio caso, e una madre schiava sa, dalla sua stessa esperienza, che il suo destino è quello di compiacere la sfrenata lussuria del negriero. Non puoi capire come la legge non offra a noi alcuna protezione. Dinanzi a tutto questo, non è strano essere felici nello sperare di morire insieme, nello stesso momento del parto²⁹.

²⁷ R. Follett, *The Demography of Slavery*, in *The Routledge History of Slavery*, a cura di G. Heuman, T. Burnard, Routledge, London-New York 2010, pp. 119-137; D.R. Berry, *The price for their pound of flesh: The value of the enslaved, from womb to grave, in the building of a nation*, Beacon Press, Boston 2017, p. 77.

²⁸ P.W. Bardaglio, *Modern Medea: A Family Story of Slavery and Child-Murder from the Old South*, in «The Journal of American History», 1999, vol. 86, n. 3, p. 1341 e sgg; D.C. Hine (a cura di), *Gendered resistance: Women, slavery, and the legacy of Margaret Garner*, Chicago and Springfield, University of Illinois Press, Urbana 2013.

²⁹ B. Veney, *The Narrative of Bethany Veney, a slave woman*, Press of Geo. H. Ellis, Worcester 1889, p. 26. La traduzione è mia.

L'antirazza. Dal parassitismo al razzismo evoliano

Fabio Ciraci

Come ha dimostrato la letteratura scientifica sul tema¹, l'idea di una identità della razza in senso essenzialista, ovvero l'idea della razza come entità pura, omogenea, sovrastorica e immutabile, si lega alla necessità di identificazione di un nemico. Umberto Eco ammoniva a ricordare:

Avere un nemico è importante non solo per definire la nostra identità ma anche per procurarci un ostacolo rispetto al quale misurare il nostro sistema di valori e mostrare, nell'affrontarlo, il valore nostro. Pertanto, quando il nemico non ci sia, occorre costruirlo².

Questo accade vieppiù “per tenere i popoli a freno”, poiché, come insegna Eco, di nemici bisogna sempre inventarne, e dipingerli in modo che suscitino paura e ripugnanza. Il nemico non è solo il capro espiatorio sui cui proiettare problemi economici e sociali, ma è anche uno strumento di gestione dell'attenzione: facendo leva su istinti arcaici come rabbia e paura, il nemico mette in scacco la ragione, induce l'individuo a fare economia di energie intellettuali, trascinandolo sulla via breve dell'odio. Attraverso la figura del nemico, l'ideologia razzista concentra su di esso il discorso pubblico, distogliendo gli occhi dalle cause dei mali che realmente affliggono la società civile. È molto più semplice infatti sostenere che gli immigrati “ci tolgono il lavoro”, piuttosto che compiere un'analisi dei fattori economici reali che determinano la crisi economica e affrontarli con razionalità.

Di fronte al principio di identità, però, il nemico può assumere due forme archetipe: la prima è quella del “totalmente diverso”. In questo caso ci troviamo di fronte a un nemico ben identificabile, il totalmente altro come minaccia palese, inconciliabile con tradizioni, educazione, concezione della vita e sistemi normativi e

¹ Solo per citare i maggiori studi contemporanei sul tema in ambito storico e filosofico: G. Fredrickson, *Breve storia del razzismo*, tr. it. di A. Merlino, Donzelli, Roma 2002; Fr. Bethencourt, *Razzismi. Dalle crociate al X secolo*, tr. it. di P. Palminiello, il Mulino, Bologna 2017; A. Mbembe, *Critica della ragione negra*, tr. it. di G. Lagomarsino, A. Spadolini e G. Valent, Ibis, Pavia 2016; A. Burgio, *Critica della ragione razzista*, DeriveApprodi, Roma 2020; A. Burgio, *La coscienza razzista. Impunità e senso di colpa*, Milieu, Milano 2024; R. Foschi, *Storia dei razzismi*, Mondadori, Milano 2022. Si veda anche il secondo capitolo sul razzismo di N. Fraser, *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, tr. di F. Lopiparo, Laterza, Bari-Roma 2023. Mi permetto, infine, di rinviare a F. Ciraci, *Sul razzismo. Strutture logiche e paradigmi storico-filosofici*, Mimesis, Udine 2024.

² U. Eco, *Costruire il nemico*, La nave di Teseo, Milano 2020.

valoriali di origine. Qui l'ideologia razzista agisce con tecniche di separazione, trasforma cioè "le differenze in disuguaglianze" per utilizzare una efficace espressione di Tahar Ben Jelloun³. Su questo primo paradigma però sorvolero.

Mi concentrerò invece sulla figura del nemico come *meticcio*, una tipologia umana che l'ideologia razzista teme forse maggiormente, perché difficilmente incasellabile in una logica binaria – nero/bianco, uomo/donna, amico/nemico, sano/malato. Agli occhi del razzista il meticcio è una forma di alterità molto più infida dell'alieno inteso come alterità totale. Il totalmente altro, infatti, incute paura e genera quindi una reazione xenofoba perché si oppone, nella sua esteriorità, all'idea di una certa razza. Il meticcio, in quanto rappresentante dell'*ibrido*, invece sfalda le bronzee maglie delle classificazioni di cui il razzismo si serve. È proprio l'impossibilità di una sua riduzione categoriale che rende l'ibrido il tipo più pericoloso per la purezza della razza, che lo configura come l'*antirazza*, il nemico per eccellenza. L'*antirazza* è il concetto sul quale, in questa sede, vorrei concentrare maggiormente la mia attenzione.

Ma da dove proviene il concetto di antirazza? Ovviamente, perché ci sia un *anti*-occorre che ci sia una razza. Nella sua evoluzione storica il concetto di razza si è codificato, giungendo in età contemporanea a forma sistematica, a ideologia, attraverso strutture concettuali ricorrenti, adattandosi di volta in volta al tessuto culturale e al contesto storico in cui è stato calato. Per dirlo in poche battute, ciascun popolo o ciascuna cultura ha dovuto identificare un proprio nemico in relazione alle proprie tradizioni, costumi e genealogie di potere, costruendo con il concetto di razza un feticcio culturale a cui fare riferimento.

Ma quali sono queste strutture concettuali su cui si fonda il razzismo? A differenza delle specie animali, le razze non sono soggette alle leggi darwiniane dell'evoluzione: la razza ariana è perfetta in sé, ha le caratteristiche di un'idea archetipa, una essenza collocata in una sorta di mondo iperuranio non soggetto al divenire storico. La razza non si modifica perché è già perfetta. Tutt'al più, la selezione dei tipi umani attraverso l'eugenetica è tesa a raggiungere il tipo perfetto della razza. Si selezionano gli individui conformi a una certa idea di razza. Oppure, in senso inverso, il razzista può additare la distanza che intercorre tra la razza pura e le sue deviazioni, quelle che si allontanano dalla razza pura per *degenerazione*⁴, a causa di presunte "malattie dello spirito" o "contaminazioni". Come è possibile notare, da ciò discendono alcune caratteristiche strutturali della razza: essa deve essere "pura", descrive caratteristiche fisiche che riflettono qualità psicologiche e

³ T. Ben Jelloun, *Il razzismo spiegato a mia figlia*, nuova edizione ampliata con l'inedito 1998-2018. *Il razzismo è in buona salute*, tr. it. di E. Volterrani, La nave di Teseo, Milano 2018.

⁴ Cfr. F. Ciraci, *Paradigmi della razza. Evoluzione e degenerazione nel razzismo contemporaneo*, in *Giornate di studio sul razzismo*, 1° e 2° edizione, 4-6 giugno 2019 e 18-19 marzo 2020, a cura di F. Ciraci, S. Cristante e A. Pisanò, Università del Salento, 2021, DOI: 10.1285/i9788883051715, pp. 69-75.

mentali o attitudini morali; la razza impone una classificazione discreta di tipi umani, cioè una disposizione gerarchica interna alla specie umana che prevede uomini superiori e inferiori, finanche superuomini e sotto-uomini, uomini degenerati, uomini-bestie. Sicché, un tipico processo a cui il razzismo sottopone il nemico è la deumanizzazione, la spoliatura degli individui di ogni connotazione umana, la negazione della loro dignità, la riduzione della persona umana ad animale, a oggetto e numero, per potersi affrancare da ogni giudizio etico, per sottrarsi al rispetto dei principi etici e ai diritti universali della persona umana, quale essa sia.

Storicamente il concetto di antirazza nasce con il sorgere del razzismo come forma ideologica, cioè come sistema di idee atto a giustificare il potere e la discriminazione. Al paragrafo 462 del suo *Mythos des 20. Jahrhundert* (1934), intitolato *Gegenrasse*, Rosenberg aveva dedicato agli ebrei il concetto di “antirazza”:

L'antirazza che, dopo una rigorosa dimostrazione scientifica delle leggi della vita all'opera nel parassita ebreo, trova anche la spiegazione del fatto che la diversità esterna dell'ebraismo non contraddice la sua unità interna, ma – per quanto possa sembrare strano – ne è la condizione. Qui Schickelanz conia l'azzeccatissimo concetto di contro-razza ebraica, in quanto l'attività parassitaria della vita porta anch'essa a una certa incruenza, solo che nella sua espressione costante è l'opposto del lavoro di costruzione della razza nordica, per esempio. E viceversa, ovunque si siano formati germi parassitari nel mondo, essi si sono sempre sentiti attratti dall'ebraismo, proprio come quando la feccia d'Egitto lasciò la terra dei Faraoni con gli Ebrei. A questa rivalutazione parassitaria della vita creativa corrisponde il fatto che anche il parassita ha il suo “mito”; nel caso dell'ebraismo, simile alle illusioni imperiali di un pazzo, il mito dei prescelti, degli eletti. Sembra una beffa che un dio abbia scelto questa contro-nazione [...] per essere la sua preferita. Ma poiché l'immagine di Dio è formata da persone, è comprensibile che questo “Dio” abbia scelto questo “popolo” tra tutti gli altri. È stato un bene per gli ebrei che la loro incapacità di creare immagini abbia impedito loro di raffigurare questo “Dio” anche fisicamente⁵.

⁵ Per questioni linguistiche, si riporta integralmente il testo tedesco originale: «Die Gegenrasse der nach strengwissenschaftlichem Nachweis über die wirkenden Lebensgesetze beim jüdischen Parasiten auch hier die richtige Erklärung dafür findet, daß die äußere Vielförmigkeit des Judentums keinen Widerspruch zu seiner inneren Einheit bildet, sondern – so merkwürdig das klingen mag – seine Bedingung. Schickelanz prägt hierbei den sehr treffenden Begriff einer jüdischen Gegenrasse, indem nämlich die parasitäre Lebensbetätigung ebenfalls eine gewisse Blutausscheidung zeitigt, nur in ihrer stets gleich bleibenden Äußerung das Gegenteil von der Aufbauarbeit etwa der nordischen Rasse. Und umgekehrt, wo auf der Welt sich auch Schmarotzerkeime bildeten, stets haben diese sich zum Judentum hingezogen gefühlt, ganz wie damals, als der Abschaum Ägyptens mit den Hebräern das Land der Pharaonen verließ. Es entspricht dieser schmarotzerhaften Umwertung des schöpferischen Lebens, daß auch der Parasit seinen „Mythus“ hat; im Falle des Judentums ähnlich Kaiser-Illusionen eines Wahnsinnigen, den Mythos der Auserwähltheit. Es klingt wie ein Hohn, ein Gott habe sich diese Gegennation, deren Beschreibung Wilhelm Busch und Schopenhauer bereits erschöpfend geliefert

Le leggi della vita a cui fa riferimento Rosenberg all'inizio di questo paragrafo sono ovviamente le leggi della forza, del darwinismo sociale, che non contemplano alcun diritto umano né tantomeno alcuna forma di solidarietà o compassione. Faccio notare che Rosenberg utilizza la metafora biologica dei parassiti, anch'essa dispositivo retorico della deumanizzazione. Inoltre, la caratteristica del parassita è quella di non essere creativo, ma di suggerire tutte le energie vitali della sua preda, di prosperare alle sue spalle e a sue spese. Gli ebrei, quindi, non dovrebbero annoverare tra di loro geni creativi.

Rosenberg riprende il concetto di antirazza da un certo Arno Schickedanz il quale, nel 1927, aveva pubblicato un volume intitolato "Il giudaismo, un'antirazza"⁶. Ma chi era Schickedanz?

Arno Schickedanz nasce il 15 dicembre 1892 a Riga, nella cosiddetta "Russia bianca", l'attuale capitale della Lettonia, e muore nell'aprile 1945 a Berlino. Era stato un diplomatico durante l'era nazionalsocialista e aveva prestato servizio nell'ufficio di politica estera del NSDAP (APA), lavorando in posizioni dirigenziali presso il Ministero del *Reich* per i Territori Orientali Occupati (RMfdbO). Entrambe le autorità naziste erano sotto la guida dell'ideologo del partito Alfred Rosenberg, che Schickedanz conosceva fin dalla giovinezza, avendo frequentato come lui il Politecnico di Riga, al tempo ancora appartenente alla Russia. Schickedanz partecipò al fianco di Hitler e Rosenberg al *Putsch di Monaco*, il 9 novembre 1923. Difatti, proprio per aver partecipato al fallito tentativo di colpo di Stato, Schickedanz apparteneva ai cosiddetti *Vecchi combattenti* (*Alten Kämpfern*) ovvero all'*Ordine del sangue* (*Blutorden*). L'importanza di Schickedanz risiede soprattutto nel suo ruolo di agente programmatico dell'antisemitismo in tutti i dipartimenti di Rosenberg. Schickedanz fu una figura centrale, soprattutto nell'ampliamento dell'Ufficio per la politica estera. Tuttavia, poco prima che la guerra si concludesse rovinosamente, come molti gerarchi nazisti, assecondando un mal riposto senso dell'onore, anche Schickedanz scelse la via del suicidio, pensando bene di estendere la medesima scelta anche alla moglie e alla loro figlioletta di otto anni, uccidendole con le capsule di cianuro.

haben, zu seinem Liebling auserwählt. Da aber das Gottesbild von Menschen geformt ist, so ist es allerdings begreiflich, daß dieser „Gott“ sich dieses „Volk“ ausgesucht hat unter allen anderen. Wobei es für die Juden nur gut war, daß ihre bildnerische Unfähigkeit sie daran hinderte, diesen "Gott" auch körperlich darzustellen. Das sonst hervorgerufene Grausen bei allen Europäern hätte dann sicher die Übernahme des Jahwe und seine Veredelung durch Dichter und Maler von vorneherein verhindert. Mit diesen Worten ist das Wichtigste über das Judentum gesagt. Aus dem Dämon des ewigen Verneinens entspringt das ununterbrochene Nagen an allen Äußerungen der nordischen Seele, jene innere Unmöglichkeit», A. Rosenberg, *Mythos des 20. Jahrhundert* (1934), § 462 *Gegenrasse*.

⁶ A. Schickedanz, *Das Judentum, eine Gegenrasse*, Theodor Weicher Verlag, Leipzig 1927.

Come dicevamo, nel 1927 Schickedanz pubblicò un articolo, poi raccolto in un volume in ottavo, un'opera gnostica e apocalittica, radicalmente antisemita *Das Judentum – eine Gegenrasse*⁷, cui nel 1928 fece seguire lo scritto *Sozialparasitismus im Völkerleben*. Come nel caso di Rosenberg anche Schickedanz ammantava il suo razzismo ariano di temi mistici, ricorrendo al mito delle origini e partecipando alla costituzione di quella concimazione culturale su cui avrebbe presto prosperato la più bieca propaganda nazista.

Lo studioso Alexander Bein ha analizzato la posizione di Schickedanz da un punto di vista semantico. In un articolo intitolato *Der jüdische Parasit*⁸, Bein ha esplorato il ruolo centrale della semantica nella costruzione del discorso antisemita e nella legittimazione delle persecuzioni contro gli ebrei durante il regime nazista. Bein sottolinea come l'uso sistematico di certi termini, quali *parassita*⁹ e *scroccone* ("Schmarotzer"), abbia contribuito a plasmare una visione collettiva degli ebrei come una minaccia biologica e sociale. Questi termini, inizialmente usati nel contesto biologico, furono adattati alla politica e alla società per descrivere gli ebrei come un *corpo estraneo* che viveva a spese della razza ariana, il cosiddetto *Volkskörper* (corpo della nazione), giustificando così la marginalizzazione e la persecuzione degli ebrei.

Secondo Bein, la propaganda nazista si fondava sull'uso di termini fortemente emotivi e ripetuti in modo meccanico. A sostegno della sua tesi, Bein cita il filologo Victor Klemperer, il quale osserva che «il nazismo scivolò nella carne e nel sangue della massa attraverso parole singole, espressioni e strutture di frasi che venivano imposte milioni di volte e che venivano adottate meccanicamente e inconsciamente»¹⁰. Questo uso della lingua non solo condizionava la percezione del popolo ebraico, ma legittimava la violenza e le atrocità contro di esso. La "biologizzazione" del linguaggio, ovvero l'uso di metafore scientifiche per descrivere fenomeni sociali, è tipica dei processi di deumanizzazione. Gli ebrei venivano paragonati a parassiti, e Bein nota che se Ernst Cassirer aveva attribuito alle parole due funzioni, quella semantica descrittiva e quella magica evocativa, allora «la parola magica prese il sopravvento sulla parola semantica, essendo utilizzata per suscitare emozioni e influenzare il comportamento»¹¹. Nonostante ciò, questa trasformazione del linguaggio conferiva una legittimazione "scientifica" alle politiche di sterminio, ricorrendo proprio al linguaggio della scienza e della biologia medica.

⁷ A. Schickedanz, «Der völkische Sprechabend», 3. Jg., Hefte 50, 32 S, poi in ottavo, pubblicato per Theodor Weicher Verlag, Leipzig 1927.

⁸ A. Bein, *Der jüdische Parasit*, «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte», 18 Jg., 2 Hefte, April, 1965, pp. 121-149.

⁹ Bein ricorda che, già nel XVIII secolo, Johann Gottfried Herder descriveva gli ebrei come «una pianta parassitaria sui tronchi di altre nazioni», id., p. 128.

¹⁰ Id., p. 122.

¹¹ Id., p. 123.

Alfred Rosenberg e Arno Schickedanz possono essere riconosciuti come gli ideologi del cosiddetto *nazismo baltico*, sviluppatosi in un contesto di profonda ostilità verso il bolscevismo russo, alimentato dalle esperienze storiche e culturali della minoranza tedesca baltica e dal crescente antisemitismo. Questo movimento trovava le proprie radici nella paura del cosiddetto “bolscevismo ebraico”, visto come una minaccia alla civiltà europea. E tuttavia, è ormai risaputo che finanche Rosenberg avesse origini ebraiche.

D'altro canto, anche in Italia non mancano purtroppo gli emuli di questo pregiudizio. Seguendo la tesi di Rosenberg, Julius Evola ha sostenuto che l'ebreo è ancor più pericoloso del nemico comune perché rappresenta l'*antirazza*, l'antitesi stessa del concetto di razza:

L'ebreo rappresenta l'antirazza per eccellenza, è una specie di pericoloso paria etnico, il cui internazionalismo è semplicemente un riflesso della natura informe e disgregata della materia prima da cui quel popolo è stato originariamente formato¹².

Fin qui possiamo affermare che storicamente il concetto di antirazza utilizzato contro gli ebrei sembra concentrarsi maggiormente sulla metafora biologista, rappresentando il popolo ebraico come un'entità negativa, priva di qualità umane generative, capace solo di nutrirsi della linfa vitale altrui.

Ma se la storia dell'antirazza rappresenta certamente un esempio dell'utilizzo della lingua in senso discriminatorio, esso purtroppo non è l'unico. Né tantomeno ci si aspetterebbe, da parte di un popolo che ha subito una violenza così profonda e così duratura nel tempo – una violenza che non si è limitata a infliggere le pratiche della subumanizzazione solo a livello psicologico, ma non ha temuto di estendersi anche alla violazione dei diritti più elementari, alla violazione della dignità umana – non ci si aspetterebbe, dicevo, che proprio il governo ebraico (un governo di destra,

¹² J. Evola, *Sintesi della dottrina della razza*, Edizioni di Ar, Roma 2017, p. 135. Si ricordi che Rosenberg aveva dedicato agli ebrei il § 462 del suo *Mythos des 20. Jahrhundert* (1934), intitolandolo *Gegenrasse*, alla lettera “L'antirazza”: «dopo aver dimostrato in modo rigorosamente scientifico le leggi vitali all'opera nel parassita ebreo, trova qui anche la giusta spiegazione il fatto che la diversità esteriore dell'ebraismo non è una contraddizione alla sua unità interna, ma - per quanto possa sembrare strano - la sua condizione. Qui Schickedanz conia l'azzeccatissimo concetto di antirazza ebraica, in quanto l'attività parassitaria della vita porta anch'essa a una certa mancanza di cruenza, solo che nella sua espressione costante è l'opposto della costruzione della razza nordica, per esempio. E viceversa, ovunque si siano formati germi parassitari nel mondo, essi si sono sempre sentiti attratti dall'ebraismo, proprio come quando la feccia d'Egitto lasciò la terra dei Faraoni con gli Ebrei». Rosenberg riprende il concetto da Arno Schickedanz, *Das Judentum, eine Gegenrasse*, Theodor Weicher, Leipzig 1927. Su Evola e l'antirazza cfr. F. Ciraci, *Sul razzismo*, cit., § 18.7 L'iperrazzismo di Evola, pp. 327-335.

nazionalista e islamofobico – da distinguersi pertanto dal popolo ebraico) possa fare ricorso ai medesimi dispositivi di deumanizzazione subiti. Lo testimonia innanzitutto la retorica utilizzata dai coloni ebrei semitisti nei confronti delle popolazioni arabe, in particolare nel contesto del conflitto israelo-palestinese. Qui non intendo intervenire sulla storia del conflitto in atto. Mi interessa, in questo contesto, dimostrare che negli ultimi anni, e soprattutto nel periodo 2023-2024, le tensioni tra Israele e Palestina si sono riflesse anche nel linguaggio pubblico e politico, mettendo in pratica il concetto di antirazza senza utilizzarne il nome.

Un dispositivo retorico molto utilizzato in questo contesto, lo si è visto, è la deumanizzazione. Alcuni esponenti sinosti di destra hanno descritto i palestinesi con termini come “animali umani” o “bestie”. Ad esempio, il Ministro della Difesa israeliano Yoav Gallant ha definito i palestinesi “animali umani”¹³, dichiarando che avrebbero agito di conseguenza nel corso della campagna militare contro Gaza¹⁴. Questi commenti riflettono una retorica di disumanizzazione che ha lo scopo di giustificare operazioni militari contro popolazioni civili, equiparando i nemici a esseri inferiori o non umani.

Un altro elemento ricorrente è il richiamo alla “Nakba”¹⁵, la catastrofe del 1948, quando centinaia di migliaia di palestinesi furono costretti a lasciare le loro case. Alcuni leader israeliani hanno invocato una “seconda Nakba”, facendo riferimento a un possibile nuovo esodo palestinese come risposta alle violenze di Hamas. Questo paragone serve a rafforzare l’idea che le misure estreme siano necessarie e inevitabili, anche a costo di grandi sofferenze umane¹⁶.

Non mancano nemmeno le metafore botaniche. Espressioni che paragonano i palestinesi a “erbacce da tagliare” o “da strappare”, in riferimento alle operazioni militari periodiche chiamate *mowing the lawn* (tagliare l’erba) sono ormai entrate nell’uso quotidiano, non solo militare. Questo linguaggio è stato utilizzato per

¹³ Anche Ron Prosor, ambasciatore israeliano in Germania, ha definito i palestinesi “animali assetati di sangue”, e l’ex ambasciatore israeliano all’ONU, Dan Gillerman, si è riferito ai palestinesi come “animali orribili e disumani”. Cfr. C. Chiappa and A. McElvoy, *Israeli envoy: Hamas ‘animals’ must be destroyed*, in «Politico», October 12, 2023 6:45, link: <https://www.politico.eu/article/ron-prosor-israel-envoy-hamas-animals-must-be-destroyed/>, ultima consultazione: 26.05.2025; Samar L. Kasim, *Israel’s former ambassador to UN calls Palestinians ‘inhuman animals’*. Dan Gillerman says he is ‘very puzzled by the constant concern’ for the Palestinian people, in «AA», 27.10.2023 – Update: 28.10.2023, link: <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/israel-s-former-ambassador-to-un-calls-palestinians-inhuman-animals/3034022>, ultima consultazione: 26.05.2025.

¹⁴ O. Rickett, *Israel-Palestine war: The incendiary rhetoric deployed by Israeli leaders*, in «Middle East Eye», published date: 12 October 2023 14:46 BST link: <https://www.middleeasteye.net/news/israel-palestine-war-extremist-incendiary-language-rhetoric>, ultima consultazione: 26.05.2025.

¹⁵ Il giornalista e politico Yinon Magal ha affermato: «È tempo per la Nakba 2”. In un altro post sulla piattaforma di social media X, Magal ha intitolato un’immagine di un quartiere bombardato a tappeto: «Ecco come dovrebbe apparire tutta Gaza».

¹⁶ Cfr. O. Rickett, *Israel-Palestine war*, cit.

giustificare i bombardamenti su larga scala come un mezzo per contenere la minaccia, riducendo la popolazione palestinese¹⁷.

L'utilizzo di questi tropi islamofobi serve a legittimare azioni militari e politiche aggressive, giustificandole come misure necessarie in un conflitto che si vuole lasciare percepire come inevitabile e pericoloso per la sicurezza nazionale. La stessa invasione di altri stati confinanti, come la Cisgiordania o il Libano, è legittimata dal "diritto di Israele a difendersi". Qui viene in mente l'antilingua di orwelliana memoria.

Seguendo il concetto di biopolitica di Giorgio Agamben, il governo israeliano ha istituito uno *stato di eccezione* permanente nei confronti dei palestinesi di Gaza, riducendoli a una "nuda vita", una vita privata di ogni diritto politico e trattata solo in termini di controllo biologico. Il blocco di Gaza e la politica, per esempio, del "calcolo calorico" (il calcolo minimo di cibo necessario per evitare la malnutrizione) sono esempi di come il governo sionista gestisca la vita palestinese riducendola a un dato puramente biologico, legittimando così politiche che altrimenti sarebbero considerate inaccettabili.

Ora, voglio chiudere questo mio intervento con un appello. Mi rivolgo agli israeliani che coltivano la memoria dell'orrore dell'olocausto, che hanno contribuito a una più lucida coscienza dell'uomo, determinando il percorso del riconoscimento dei diritti umani anche a livello europeo. Io invoco la *memoria del male*, la memoria della sofferenza subita come strumento etico e politico per rifiutare qualsiasi violazione dei diritti umani, per chiedere il ricorso alla via diplomatica come unico strumento di risoluzione del conflitto in atto, per chiedere che si lavori per la pace. In nome degli Israeliani democratici, in nome dei Palestinesi e di tutti gli umiliati e offesi.

¹⁷ Cfr. A. Miyashiro, in «Middle East Eye», 14.12.2023, link: <https://www.middleeasteye.net/opinion/israel-palestine-war-racist-discourse-settler-colonial-genocide-fuels-how>, ultima consultazione: 26.05.2025.

Omuncoli o selvaggi? Il problema dell'identità dei nativi nelle relazioni dei gesuiti

Beatrice De Santis

Il 15 agosto del 1534, sette compagni – Ignazio di Loyola, Pierre Favre, Francesco Saverio, Simão Rodrigues, Diego Laínez, Alfonso Salmerón e Nicolás Bobadilla – si riunirono a Montmartre per partecipare alla santa messa e pronunciare i voti che, da quel momento in poi, li avrebbero legati per sempre: *povertà, castità e obbedienza*, cui si aggiunse anche l'importante specificità di recarsi in pellegrinaggio in Terra Santa. Questo fu il principio da cui scaturì il quarto voto: l'obbedienza al Papa *circa missiones*. Il quarto voto costituì una peculiarità insita allo stesso ordine, come risulta evidente dalle parole del fondatore della Compagnia di Gesù, Iñigo o Ignazio:

[...] Tutto ciò che Sua Santità comanderà come pertinente al progresso delle anime ed alla propagazione della fede, noi, immediatamente, senza alcuna tergiversazione o scusa, saremo obbligati a eseguirlo, per quanto dipenderà da noi; sia che ci invierà presso i Turchi, sia nel Nuovo Mondo, o presso i luterani, sia agli altri infedeli ovvero ai fedeli¹.

Dunque, in tal senso, la nascita della Compagnia di Gesù rappresentò

una tappa fondamentale nel processo di affermazione della missione moderna. Con il quarto voto *circa missiones* l'apostolato universale veniva per la prima volta inserito "strutturalmente" nelle costituzioni di un istituto religioso, in modo tale da rendere l'invio in missione un obbligo per ciascun suo componente².

Il gruppo decise di assumere il nome, appunto, di *Societas Iesu*, ovvero Compagnia di Gesù, e si presentò al cospetto di Papa Paolo III nel 1538, per poi rivolgersi alla catechesi di strada, dedicandosi perlopiù ai bambini. Ma il fulcro dell'azione gesuitica risiede nel suo slancio missionario: in un'epoca segnata dall'allargamento dei confini e dalla scoperta di nuove terre, i gesuiti rivestirono un ruolo centrale, dando vita a numerosi esperimenti di globalizzazione. Muovendosi all'interno della stessa Europa, in zone periferiche, nelle cosiddette "Indie interne", ma soprattutto spingendosi oltre, in Oriente e, progressivamente, nelle nuove terre a Occidente, la

¹ I. Di Loyola, *Gli scritti*, Apostolato della Preghiera, Città del Vaticano 2007, p. 220.

² G. Goyau, *Missions and missionaries*, Londra 1932, p. 5, cit. da B. Saint-Jacques, *The Society of Jesus, an essentially missionary order*, in «The Woodstock Letters», 1954, vol. 83, n. 1, pp. 47-64. La traduzione è mia.

Compagnia assunse le sembianze di «un corpo volante, una truppa di volontari, non legata ad un posto fisso, ma regolata sempre dal pensiero della più grande gloria di Dio e del perfetto servizio delle anime»³. L'espansione gesuitica non fu uniforme e si sviluppò gradualmente prima in alcune zone e poi in altre, approdando a risultati differenti a seconda dei contesti, tenendo anche conto degli sforzi di interpretazione delle diverse culture e dei rapporti che si stabilirono con le varie popolazioni incontrate. Accanto alle cosiddette «missioni popolari»⁴, realizzate perlopiù in Spagna e nell'Italia meridionale – in cui il principale obiettivo era quello di ravvivare l'ortodossia cattolica in quelle terre povere e remote che, non potendo contare su un'efficiente attività pastorale, si erano perse in un turbine di superstizione e ignoranza – i missionari effettuarono tentativi di evangelizzazione anche al di là dei confini europei. Nel 1542 gli Ignaziani giunsero a Goa, per poi spingersi verso il Giappone; nel 1549 approdarono in Brasile; nel 1566 in Florida, Perù e Messico.

Il compito di aiutare le anime non poteva essere limitato da confini di tipo spaziale o culturale: sia che si trattasse di indios, amerindi o di contadini degli stati europei, l'obiettivo del ministero apostolico rimaneva nell'uno e nell'altro caso il medesimo, la conversione⁵.

Un ulteriore slancio all'impulso di identità missionaria della Compagnia si verificò durante il generalato di Claudio Acquaviva (1543-1615), il quale, a più riprese, rivolgendosi ai suoi, spinse verso una mobilitazione generale, come dimostra una lettera indirizzata a tutta la Compagnia, datata 10 agosto 1594 e intitolata *Del fervore e zelo per le missioni*: «In somma la gratia della nostra vocatione non ricerca huomini quasi fermi, & legati in un luogo; & l'esser professi ci obbliga ad andare dove si vede il maggior bisogno, & necessità dell'anime [...]»⁶. Acquaviva tornò ancora sulla questione all'interno di un'altra lettera, indirizzata ai provinciali, in cui ribadiva chiaramente l'esigenza di uscire dai collegi e mettersi alla «ricerca delle anime, minacciate sempre più da vicino dall'avanzata di Satana»⁷. Proseguendo con gli esperimenti di evangelizzazione, i gesuiti entrarono a contatto con diverse popolazioni, culture e tradizioni. Inquadrare opportunamente la dicotomia noi/altro,

³ M. Scaduto, *La strada e i primi gesuiti*, in «Archivum historicum Societatis Iesu», XL, 1971, p. 323.

⁴ S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Editori Laterza, Bari-Roma 2021, p. 63.

⁵ B. Dompnier, *La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur*, in L. Giard, L. De Vaucelles (a cura di), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 1996, p. 157. La traduzione è mia.

⁶ *Lettere de' Prepositi generali a' padri, e fratelli della Compagnia di Giesù*, Collegio Romano, Roma 1606, pp. 293-294.

⁷ P. Broggio, *La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo*, in «Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée», tome 115, n°1, *Représentation et identité en Italie et en Europe (XVe–XIXe siècle)*, 2003, p. 238.

che da subito connaturò i rapporti con i nativi del Nuovo Mondo, costituisce una tra le più complesse questioni della storia moderna e della storia umana stessa. Affinché la strategia missionaria funzionasse e si approdasse ad una vera e propria «conversione dei cuori»⁸, bisognava diminuire la distanza tra i due mondi e conoscere i nativi. Comprendere i meccanismi alla base delle tradizioni di coloro che bisognava educare e convertire voleva dire operare una «colonizzazione dell'immaginario»⁹, rivolta alla preliminare conoscenza di ciò che si caratterizzava come culturalmente importante e alla successiva sostituzione con altri elementi significativi e tipici della tradizione cattolica. Le missioni che «l'Occidente ha messo in atto all'interno e all'esterno del proprio "mondo"»¹⁰ divennero rappresentative anche dello stesso concetto di alterità poiché richiedevano un incessante incontro – scontro con l'altro, per l'appunto. I gesuiti, nei vari tentativi di colonizzazione ed evangelizzazione, crearono una fitta rete di incontri, relazioni, reazioni, intrecci che, se da un lato seguirono l'ottica del contatto, dall'altro prefigurarono un urto tra due approcci differenti. All'interno di questo sistema si creò un processo a due agenti, colui che vorrebbe procurare il cambiamento e colui che, invece, lo subisce¹¹. In quest'ottica divengono centrali tanto il concetto di alterità quanto quello di identità, poiché per definire cosa sia diverso bisogna prima identificare un paradigma unitario di normalità entro cui riconoscersi. Ha affermato, a tal proposito, Flavia Cuturi:

Vengono posti in risalto problemi di consapevolezza e di riformulazione della propria e altrui identità, che si palesano immediatamente, e in maniera reciproca, nella comunicazione e nella comprensione/traduzione dei modi di agire e pensare. Dal punto di vista di chi vorrebbe procurare il cambiamento, alcuni aspetti problematici possono essere quindi individuati: a conoscenza strumentale di coloro che sono da convertire, per accertare la loro "natura" (umana o "ferina") o "cultura", e quindi rendere plausibile l'impresa della conversione; il metodo da utilizzare per raggiungere efficacemente la conversione; la definizione e la delimitazione dell'impresa stessa di conversione. Dal punto di vista di chi subisce l'evangelizzazione, i livelli potrebbero riguardare la resistenza alla conversione, la rielaborazione e ritraduzione del messaggio convertitore, l'appropriazione degli strumenti del cambiamento¹².

⁸ S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, cit., p. 63.

⁹ Cfr. S. Gruzinski, *La colonizzazione dell'immaginario*, tr. it. di D. Sacchi, Einaudi, Torino 1994. Lo stesso tema è trattato anche da A. Prosperi, *America e apocalisse. Note sulla "conquista spirituale" del Nuovo Mondo*, in «Critica Storica», XIII, 1976, pp. 1-61.

¹⁰ *In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità*, a cura di F. Cuturi, Booklet Milano, Milano 2004, p. 9.

¹¹ Ibidem.

¹² Id., p. 12.

In questo modo si andò a costituire uno spazio comune, in cui due realtà completamente differenti potevano coesistere ed interagire, una sorta di mimetismo alla base delle strategie di adattamento che ha permesso di interfacciarsi con l'alterità e che riguarda tanto i missionari quanto i nativi che si presentavano, vicendevolmente, in qualità di «agenti di ibridazione e meticciamento»¹³. Tuttavia, per comprendere opportunamente come funzionassero tali strategie missionarie, occorre prendere in considerazione alcune importanti testimonianze, ovvero le relazioni dei gesuiti che si trovarono in prima persona ad operare all'interno di scenari del tutto nuovi. Si tratta di testi emblematici perché consentono di assumere consapevolezza su dinamiche e dettagli che sarebbe impossibile reperire in altro modo.

Un esempio è costituito dal caso di Joseph-François Lafitau¹⁴ che, dopo aver completato la formazione da gesuita nel 1711, intraprese un viaggio nel Nord America con lo scopo di approcciarsi da vicino a tribù di nativi ancora poco conosciute, come gli Irochesi. È proprio grazie alla sua attività e al suo impegno se si possiedono, ad oggi, importanti informazioni su questo popolo. Dopo aver preso parte alla missione di Sault Saint-Louis, vicino Montréal, Lafitau iniziò fin da subito a studiare la lingua degli Irochesi, indagando anche tradizioni, rituali e culti tipici di questi nativi che a primo impatto sembravano selvaggi e bellicosi. Gli Irochesi, infatti, fieri nell'atteggiamento e poco propensi al compromesso, erano considerati i principali nemici dei francesi. Dalle indagini condotte dal gesuita scaturì un'opera, destinata a divenire famosa, intitolata *Mœurs de sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*¹⁵, edita nel 1724. All'interno dello scritto, articolato in due volumi, Lafitau descrive accuratamente aspetti del carattere, della religione, dell'educazione degli Irochesi, per poi passare a delineare pratiche di guerra, riti funebri e gestione economica. Ma ciò che rende significativo il lavoro svolto dal gesuita è la concezione riguardo i nativi: questi ultimi non sono più ritenuti diversi, manifestazione di una alterità troppo evidente e troppo sconcertante per poter essere inquadrata, ma sono, anzi, equiparati alle antiche civiltà occidentali. Anch'esse, al principio, si presentavano barbare e pericolose, incolte e rozze, ma con il tempo andarono incontro al progresso. La stessa sorte, secondo Lafitau, spettava anche agli Irochesi. Non occorre, quindi, scagliarsi brutalmente contro i loro modi rudi e le loro credenze religiose pagane, poiché si tratta solo di una fase transitoria che precede il riconoscimento della vera religione, quella cristiana. Il filo conduttore tracciato dal gesuita è proprio «il principio cristiano dell'unità della creazione, secondo il quale

¹³ Id., p. 13.

¹⁴ Sulla figura di Lafitau cfr. G. Patisso, *L'impero del Giglio. I francesi in America del Nord (1534-1763)*, Carocci editore, Roma 2018.

¹⁵ J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 2 voll., Saugrain l'ainé-Hochereau, Parigi 1724.

Dio ha creato tutti gli uomini nel momento della Genesi»¹⁶. Il merito di Lafitau è quello di aver tentato di creare una storia comune dell'umanità, assottigliando le differenze e ampliando le analogie. Da ciò scaturisce anche una ridefinizione del concetto di identità, che appare molto più flessibile e malleabile.

Accanto ad approcci volti alla tolleranza e all'apertura verso le diversità, ce ne furono tanti di stampo molto differente. Non furono isolati, infatti, i casi in cui violenza e metodo austero sostituirono le blandizie, a conferma del fatto che molto spesso, ad animare le missioni nelle nuove terre scoperte, concorrevano atteggiamenti di superiorità che spingevano ad attuare strategie di assoggettamento e distruzione di tutto ciò che era considerato diverso, estraneo. A tal proposito, risulta emblematica la testimonianza di un altro missionario, Jacques Bouton¹⁷ che, commentando l'operato di altri gesuiti sull'isola di Martinica, scrive:

Dio sa se questi buoni ecclesiastici ebbero molta autorità e portarono molto frutto là dove furono. Vogliamo tuttavia credere che i nostri francesi non siano così feroci e cattivi come sono fatti per essere in Francia; anche se non possiamo negare che ci siano degli eretici e alcuni libertini e atei, spiriti stupidi e brutali, il cui numero non può essere così piccolo da non essere troppo grande¹⁸.

In questo caso risulta evidente il presupposto di predominanza sull'altro, considerato stupido ed inferiore solo perché diverso rispetto a ciò che è considerato normale, giusto e, quindi, accettabile.

Un altro gesuita attivo nei territori del Nord per conto della corona gigliata, Claude Dablon, ha il merito di aver dato un forte contributo allo studio delle popolazioni con cui i francesi si interfacciarono nel corso della propria opera di colonizzazione. All'interno della sua accurata relazione, intitolata *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux Missions des Pères de la Compagnie de Jésus, en la Nouvelle-France*, Dablon rivela importanti informazioni relative al territorio e agli insediamenti dei popoli nativi, descrivendo il loro modo di vivere e di interagire con l'ambiente circostante. La narrazione contiene anche numerose considerazioni di carattere socio-pedagogico, utili per comprendere l'approccio dei gesuiti nei confronti di culture e tradizioni diverse. Si consideri, ad esempio, il seguente passo,

¹⁶ G. Patisso, *L'impero del Giglio. I francesi in America del Nord (1534-1763)*, cit., p. 183. «L'audace de Lafitau est de sortir de la division entre histoire ancienne et historie moderne pour rétablir l'unité de l'histoire humaine depuis la Création jusqu'à l'invention de l'écriture qui marque le début des temps proprement historiques», cfr. M. Duchet, *Le partage de savoirs. Discours historique et discours ethnologique*, La Découverte, Parigi 1985, p. 3. Sul tema si veda anche J. Boch, *L'Occident au miroir des sauvages: figures du païen chez Fontenelle et Lafitau*, in «Tangence», 2003, vol. 72, pp. 75-91.

¹⁷ Cfr. J. Bouton, *Relation de l'établissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique*, Sébastien Cramoisy, Parigi 1640.

¹⁸ Id., p. 97. La traduzione è mia.

in cui risultano evidenti tanto le difficoltà con cui i missionari tentavano di attuare la conversione degli indigeni, quanto la netta contrapposizione tra due mondi diversi e distanti, caratterizzati da un contrasto emblematico tra l'appartenenza ad un *noi* comunitario e solido ed un *loro* temibile e insidioso:

Da dieci mesi il cielo ha talmente favorito le opere del missionario di questi quartieri che ora si contano trenta adulti battezzati solennemente nella cappella. Forse questo numero sembrerà poca cosa a coloro che sono in Europa, così popolosa quanto le foreste del Canada sono solitarie; tuttavia, quando si saprà che ci sono trenta adulti battezzati con cerimonia ecclesiastica in un paese dove non si contano più di quattrocento anime e dove la superstizione, l'impurità e il libertinaggio contrastano il Vangelo, si ammetterà che se un missionario fosse riuscito a conquistare anche solo queste trenta anime, egli avrebbe fatto comunque di più del più zelante predicatore d'Europa [...]¹⁹.

Sempre all'interno della stessa relazione, a proposito della riconferma di un'identità esacerbata, alla ricerca di una nuova ridefinizione di sé, in lotta con una pericolosa alterità da combattere e correggere, si legge: «se un tempo leggi e anime erano incompatibili nell'impero più florido del mondo, deve essere molto difficile stabilire le leggi del Vangelo in una terra di selvaggi, dove il demone della guerra, dell'orgoglio e dell'ubriachezza possiede completamente le menti»²⁰.

Ancora, all'interno della già citata relazione edita nel 1640, l'autore Jacques Bouton, ragionando riguardo usi, costumi e importanza della religione nel quotidiano, notava come coloro che definiva selvaggi si mostrassero quasi indifferenti alla contemplazione di ciò che appariva ultraterreno, come traspare dal seguente frammento: «sono così incostanti e così indifferenti in materia di religione e così brutali che ritornerebbero immediatamente al modo di vivere dei loro connazionali, o dei barbari tra i quali si troverebbero, senza alcuna preoccupazione per la salvezza o la religione»²¹.

È, inoltre, opportuno notare come, all'interno della narrazione, Bouton utilizzi spesso l'espressione “i nostri francesi” in contrapposizione a “i negri”, oppure “i selvaggi”. La bipartizione tra appartenenza e alterità risulta essere, ancora una volta, esplicitata in termini chiari.

Il pregiudizio dei missionari nei confronti dei nativi trapela evidentemente da queste testimonianze e rende evidente come la pratica di conversione passasse

¹⁹ C. Dablon, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux Missions des Pères de la Compagnie de Jésus, en la Nouvelle-France, les années 1671 et 1672*, Bibliothèque nationale de France, Département Réserve des livres rares, RES 8-LK12-743 (A,7), Parigi 1673, p. 41. La traduzione è mia.

²⁰ Id., pp. 65-66. La traduzione è mia.

²¹ J. Bouton, *Relation de l'establissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique*, cit., p. 102. La traduzione è mia.

attraverso un progressivo smantellamento di tutto ciò che – in quanto diverso da ciò che si riteneva normale e giusto – doveva essere sostituito.

Nel momento in cui i gesuiti si approcciarono all'altro, il presupposto di superiorità da cui spesso partivano dettò una strategia colonizzatrice volta non solo alla conversione, ma anche ad una specie di pulizia delle anime, ad un indottrinamento che comportasse un radicale cambiamento nelle vite dei nativi. Ecco perché appellarsi a priori alla propria identità senza porsi in una condizione di dialogo e scambio può essere, in alcuni casi, fuorviante. A tal proposito, infatti, lo storico britannico Tony Judt ha definito la parola identità come pericolosa²².

La riflessione che il filosofo Remo Bodei ha riservato alla questione dell'identità e, soprattutto, alla pratica di «colonizzazione delle coscienze»²³ a lungo tempo perpetuata dall'Occidente, appare dirimente: si tratta di concetti delicati che rischiano, però, di «impoverire la ricchezza e la complessità dei molti fili che compongono la nostra identità personale»²⁴, un'identità, quindi, dinamica ed interconnessa, frutto di molteplici stimoli, che non può essere utilizzata come argine contro ciò che spaventa ma dovrebbe poter fungere da ponte verso nuove prospettive.

²² A. Prosperi, *Identità: l'altra faccia della storia*, Editori Laterza, Roma-Bari 2018.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

Le due ricezioni originali della psicoanalisi in Brasile e le questioni di razzismo e degenerazione

Eduardo Ribeiro da Fonseca

Lo scopo del mio testo è quello di presentare brevemente la ricezione della psicoanalisi in Brasile all'inizio del XX secolo in due modi diversi, che colpiscono perché sono in qualche modo opposti e perché mettono in luce la natura del problema rispetto alla pluralità etnica: la prima forma può essere vista come un fattore di impoverimento, sia in senso biologico che socio-culturale, e come una forma di espressione delle singolarità, di rafforzamento e arricchimento in tutti i sensi della nostra nozione di Umanità. Nella seconda forma, la pluralità di prospettive è benvenuta e ci permette di provare, elaborare e assimilare ciò che prima ci era estraneo. Si tratta quindi di visioni antagoniste, una basata su quello che Freud chiamava il narcisismo delle minoranze, l'altra affermativa e sublimativa, che forma reti, superando la resistenza al nuovo e allo strano.

Il Brasile è una nazione unica, nel senso di peculiare, essendosi formato da una complessa rete etnica, che lo rende un Paese unico, e plurale, proprio perché attraversato da prospettive culturali quasi incalcolabili, che allo stesso tempo formano una società.

Insoddisfazione per il risultato della formazione del popolo brasiliano

Così, se noi brasiliani ci siamo formati nella diversità, nella pluralità etnica, in un ambiente apparentemente amichevole e allegro, capace di esistere attraverso alleanze e *miscegenação*, d'altra parte, l'apparente «cordialità razziale»¹ e culturale data nell'incontro delle molteplici etnie e origini che ci formano ha avuto come sfondo una pesante violenza soprattutto nei confronti dei popoli schiavizzati e trasformati in forza lavoro². Da questa violenza intima, mascherata da sorrisi e cortesia, deriva il razzismo strutturale della società coloniale brasiliana che persiste ancora oggi, dividendo brutalmente la società in due parti, una società bianca o sbiancata da una politica eugenetica adottata dallo Stato brasiliano con l'appoggio di parte dell'intelligenza e della comunità scientifica basata su teorie di degenerazione, e l'altra società in parte emarginata, poveri, in grande maggioranza discendenti

¹ G. Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, Record, Rio de Janeiro 1996, p. 29.

² Cfr. S. Buarque de Hollanda, *Raízes do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo 1995, p. 71.

acculturati di popoli nativi e di origine africana, sottoposti alla violenza dell'inferiorizzazione e costretti ad accettare la loro presunta condizione di inferiorità razziale e ad adattarsi allo spazio geografico delle *favelas* e alla sfavorevole realtà economica, fungendo da massa di manovra e forza lavoro schiavizzata per il capitalismo emergente.

La psicoanalisi arriva in Brasile

È in questo contesto socio-culturale che si è verificata la duplice ricezione della psicoanalisi in Brasile, in un processo che ha avuto inizio con maggiore enfasi negli anni Venti e che ha avuto come sfondo ideologico comune la critica sociale e l'idea della formazione di un'identità brasiliana, anche se da angolazioni molto diverse.

Macunaíma degenerado? Il riferimento a Freud in Psichiatria

Il Brasile fu il primo Paese latinoamericano ad accogliere il freudismo e i primi riferimenti diretti a Freud si ebbero tra gli psichiatri, concentrati soprattutto a Rio de Janeiro e a San Paolo.

Julio Pires Porto-Carrero, il primo storico della psicoanalisi nel Paese, commenta che Juliano Moreira è stato il fondatore della nostra psichiatria moderna e un pioniere nella diffusione delle tesi freudiane³. Juliano Moreira, allievo di Kraepelin, fu anche uno degli unici professionisti che, all'inizio del XX secolo, applicò la psicoanalisi nella sua clinica, oltre a incoraggiare diversi suoi discepoli a studiare la nuova disciplina⁴.

Un'altra pietra miliare nell'affermazione del campo psicoanalitico in Brasile fu la pubblicazione nel 1920 del libro *La dottrina pansessualista di Freud* a San Paolo da parte del medico Franco da Rocha.

La psicoanalisi freudiana apparve nell'ambiente psichiatrico brasiliano come una teoria in grado di fornire soluzioni a tutti i problemi della modernità, «costituendo un potente strumento per indagare e spiegare l'uomo e le sue relazioni nella società»⁵.

³ Cfr. L. Cavalcante Torquato, *A recepção da Psicanálise no Brasil: o discurso freudiano e a questão da nacionalidade*, tesi di dottorato, Università Federale di Minas Gerais, Brasile, Belo Horizonte 2025, p. 20.

⁴ Cfr. C.L. Oliveira, *Os primeiros tempos da Psicanálise no Brasil e as teses pansexualistas na educação*, in «Ágora», 2002, vol. 5, n. 1, pp. 133-154.

⁵ C. Fidelis da Ponte *Médicos, psicanalistas e loucos: uma contribuição à história da psicanálise no Brasil*, tesi di Laurea Magistrale, Scuola Nazionale di Salute Pubblica /Fiocruz, Brasile, Rio de Janeiro 1999, p. 27.

Julio Pires Porto-Carrero fu un discepolo di Juliano Moreira e un «fanatico della psicoanalisi». La sua carriera ci permette di comprendere l'appropriazione igienista che fu fatta del discorso psicoanalitico in quel periodo. Mentre prescriveva l'applicazione della teoria freudiana ai più svariati aspetti della vita quotidiana⁶, lo psichiatra difendeva con vigore l'eugenetica, nel senso di perfezionare la base biologica del popolo brasiliano attraverso lo “sbiancamento”, e l'igiene mentale, per migliorare la condizione culturale “degenerativa” del popolo brasiliano. La psicoanalisi era quindi vista come un mezzo per stabilire e ripristinare continuamente un ordine morale e sociale omogeneo, e per correggere i danni causati dai processi degenerativi⁷.

Durval Marcondes, considerato il primo psicoanalista brasiliano, propose alcuni modi per controllare la sessualità delle persone attraverso l'educazione. Per lui, sarebbe stato valido espellere dalla psicoanalisi brasiliana qualsiasi derivazione freudiana che non fosse conforme ai precetti e alle prescrizioni igieniste e moraliste da lui professate⁸.

Psicoanalisi Pau-Brasil

Gli artisti della prima generazione modernista brasiliana si consideravano «polimorfi» e la loro arte una «lente trasformatrice e deformatrice della natura»⁹. Questi artisti hanno inteso l'opera di Freud come una possibilità estetica, ma anche come un modo per comprendere la diversità culturale del popolo brasiliano. Utilizzarono il vocabolario psicoanalitico e lo rinnovarono, creando persino concetti psicoanalitici propri. La psicoanalisi fornì un mezzo simbolico per comprendere le manifestazioni del folklore e dell'arte popolare, nonché per costruire personaggi, esporre conflitti psicologici e persino comprendere il processo di creazione letteraria¹⁰. Inoltre, i modernisti riflettevano sulle tesi freudiane alla luce del problema dell'identità nazionale in uno scenario di crisi, incertezza e mancanza di riferimenti per costruire il futuro¹¹.

⁶ Cfr. J. Pires Porto-Carrero, *Psychanalyse: a história e o seu conceito*, in id., *Ensaio de Psychanalyse*, Flores & Mano, Rio de Janeiro 1929, pp. 11-25.

⁷ Cfr. L. Torquato, G. Massara Rocha, *A peste no Brasil*, in «Ágora», 2016, vol. 19, n. 3, p. 430.

⁸ Ibidem.

⁹ «KLAXON. Mensário de Arte Moderna», 1922, n. 1, in *ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira*, Itaú Cultural, São Paulo 2024, p. 4.

¹⁰ Cfr. M. Perestrello, *Vanguardas europeias, modernismo brasileiro e psicanálise*, in «Revista Brasileira de Psicanálise», 1994, vol. 28, pp. 445-457.

¹¹ Cfr. C. L. Oliveira, *Os primeiros tempos da psicanálise no Brasil e as teses pansexualistas na educação*, cit.

Fu questo artista diviso e “macunaímico”, cioè come il personaggio fantastico e folkloristico di Macunaima, a gridare il nome di Freud nella società urbana brasiliana dei primi decenni del XX secolo e, allo stesso tempo, a salvare la ricchezza simbolica delle culture indigene e africane, del folklore e dell'arte popolare. È in questo caleidoscopio culturale che l'opera di Freud è stata introdotta nel Paese, come discorso che indicava la precarietà dello status della coscienza e della verità, permettendo agli intellettuali di considerare nuove forme sperimentali di civiltà e socializzazione, come nel caso di Oswald de Andrade e del suo “matriarcato di Pindorama”, ovvero di una rappresentazione indigena dell'identità nazionale del Brasile, un riferimento invertito al patriarcale *Totem e Tabù*, che cercava di mettere in luce gli aspetti della cultura brasiliana che si opponevano gioiosamente e risolutamente al mondo schiavista e patriarcale delle élite brasiliane.

Un altro esempio significativo della ricezione modernista della psicoanalisi fu Mário de Andrade, che lavorò direttamente con le nozioni psicoanalitiche, creando persino i propri concetti psicoanalitici e inventando nuovi usi per le nozioni freudiane. Ad esempio, Mário creò la nozione di “sequestro” come modo per ospitare i concetti di repressione e sublimazione allo stesso tempo¹².

Le opere dei modernisti avevano lo scopo di denunciare «tutte le repressioni della nazione» (Facchinetti, 2001)¹³. In esse, la storia del Paese iniziava a essere considerata a partire dalla sua possibilità di rivisitare il passato «in un esercizio continuo di allargamento del dibattito intorno alle tradizioni culturali, per comprendere le discussioni che sono servite da fonte per le interpretazioni sul Paese»¹⁴.

Conclusioni

Le teorie della “degenerazione”, il razzismo e l'eugenetica hanno origine nel modo in cui ci rapportiamo a ciò che ci è estraneo e nel modo in cui cerchiamo di classificare e gerarchizzare le differenze etniche e culturali che osserviamo. I due modi in cui ho cercato di esporre la ricezione della psicoanalisi in Brasile mettono in luce, nel loro contrasto, un conflitto intrinseco alla società brasiliana. Una parte di essa voleva risolvere i nostri problemi “correggendo” ciò che veniva visto come un processo degenerativo e utilizzava la psicoanalisi come risorsa pedagogica; mentre l'altra parte della società cercava di riflettere su una possibile identità nazionale

¹² Cfr. L. Cavalcante Torquato, *A recepção da Psicanálise no Brasil: o discurso freudiano e a questão da nacionalidade*, cit., p. 61.

¹³ C. Facchinetti, *Deglutindo Freud, histórias da digestão do discurso psicanalítico no Brasil*, tesi di dottorato, Università Federale di Rio de Janeiro, Brasile, Rio de Janeiro 2001, p. 120.

¹⁴ L. Cavalcante Torquato, *A recepção da Psicanálise no Brasil: o discurso freudiano e a questão da nacionalidade*, cit., p. 63.

basata sulla nostra esperienza conflittuale, intimamente compresa nella sua pluralità, nella sua molteplicità di tendenze e manifestazioni culturali.

Obereit vs Kant – il simbolismo razziale dei colori*

(con *Appendix zur Autorschaft*)

Jörg Hüttner

1. Che cosa intende il simbolismo razziale dei colori?

L'espressione simbolismo razziale significa che un gruppo di persone che ha una certa caratteristica in comune viene pensato come portatore di un carattere simbolico, da quella dedotto. Nella nostra controversia, ciò avviene sulla base del colore della pelle, quindi si tratta di un simbolismo razziale del colore. Un esempio prototipico si trova nel *De l'Esprit des lois* (*Sullo spirito delle leggi*) di Montesquieu:

non possiamo immaginare che dio [...], abbia messo un'anima, specialmente un'anima buona, in un corpo tutto nero [...] è così naturale pensare che sia il colore a costituire l'essenza dell'umanità¹.

Secondo la prospettiva di Montesquieu, che ovviamente non condividiamo, il colore della pelle potrebbe essere usato per dedurre il carattere interiore e le capacità mentali. La pelle scura è pensata come moralmente scura e la pelle chiara come moralmente più chiara o migliore, il che implica rispettivamente minori o maggiori capacità intellettuali.

2. Il simbolismo e Kant

Il razzismo simbolico è presente anche in Kant, purtroppo. Nel suo scritto *Osservazioni sul sentimento della bellezza e del sublime* (1764) Kant si riferisce

* Questa lezione dallo stesso titolo è stata tenuta il 3 ottobre 2024 nell'ambito delle *Giornate di studio sul razzismo* a Lecce. Al testo è allegata una precisa prova di originalità, a cui si fa riferimento nella conferenza. Laddove i testi di partenza e i documenti di supporto sono in tedesco, la lingua è stata lasciata invariata per motivi tecnici. Desidero esprimere i miei più sinceri ringraziamenti al Prof. Fabio Ciraci per l'aiuto e la considerazione prestatemi, e anche a Simone Spedicato per l'aiuto nella traduzione.

¹ Tradotto da C.-L. Montesquieu, *De l'esprit des loix*, 2 voll., Genève 1748, vol. 1, p. 389: «On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un Etre sage, aît mis une ame, surtout une ame bonne, dans un corps tout noir. Il est si naturel de penser que c'est la couleur qui constitue l'essence de l'humanité [...]».

direttamente a Montesquieu² circa le questioni relative ai caratteri nazionali. Ma non solo. Qualche pagina più avanti, Kant fa riferimento al pensatore che si supponeva lo avesse risvegliato dal suo sonno dogmatico altrove:

I negri d'Africa non hanno un sentimento della natura che si elevi al di sopra del ridicolo. Hume sfida chiunque a fornire un solo esempio di negro che abbia dato prova di talento [...] non se n'è mai trovato uno che abbia presentato qualcosa di grande nell'arte, nella scienza o in qualsiasi altra qualità lodevole; anche se tra i bianchi c'è sempre qualcuno che si eleva dalla plebaglia più infima e si fa una reputazione nel mondo grazie a doti eccellenti. La differenza tra queste due classi di uomini è quindi essenziale e sembra essere altrettanto grande per quanto riguarda le facoltà mentali che il colore³.

Questo scritto di Kant, di sorprendente chiarezza di intenti, è il più pubblicato dei suoi cosiddetti scritti precritici, in almeno 4 edizioni durante la sua vita (1764, 1766, 1771, 1797) ed edizioni non autorizzate. Ciò vuol dire che le idee di questo scritto erano conosciute.

L'equiparazione delle capacità intellettuali al ridicolo e la contemporanea negazione di qualsiasi esempio non è solo logicamente, ma anche storicamente scorretta. Quasi 25 anni prima dello scritto *Osservazioni* di Kant, a Halle, il centro dell'Illuminismo tedesco di Christian Wolff e Georg Friedrich Meier, il filosofo di origine ghanese Anton Wilhelm Amo completava il suo dottorato e saliva in cattedra. Un libro di Burchard Brentjes (1976)⁴ lo descrive come il proverbiale «filosofo nero di Halle». Un chiaro controesempio dell'epoca.

Il secondo pensatore a cui farò riferimento, Jakob Hermann Obereit, studiò filosofia proprio ad Halle negli stessi anni. Si deve quindi quasi supporre che Obereit conoscesse Amo, almeno di nome – forse Obereit si ispirò in seguito anche a questo autorevole pensatore. Ma torniamo a Kant.

La questione se il pensiero di Kant sia razziale o addirittura razzista – cioè ulteriormente denigratorio in senso simbolico negativo – è una questione complicata e va ricercata in molti scritti di Kant. Il professor Ciraci ha dedicato alla causa un ampio capitolo della sua monografia, alla quale vorrei a questo punto fare riferimento⁵.

² I. Kant, *Akademieausgabe*, vol. 2, p. 247.

³ I. Kant, *Osservazioni sul bello e sul sublime* (1764), in Id., *Scritti precritici*, Laterza, 1982, cap. II, pp. 291-346: 341.

⁴ B. Brentjes, *Anton Wilhelm Amo – Der schwarze Philosoph in Halle*, Lipsia 1976.

⁵ F. Ciraci, *Sul razzismo. Strutture logiche e paradigmi storico-filosofici*, Mimesis, Milano 2024, pp. 215-235 per il capitolo su Hume e Kant. Cf. p. 234 si fa riferimento nominativamente alla mia relazione e a Obereit come autore di quel testo.

Ciraci discute anche le argomentazioni della filosofa Pauline Kleingeld⁶: negli anni novanta del Settecento, Kant sviluppò il suo pensiero in una filosofia dei diritti civili mondiali. In questo contesto, Kant rifiutò esplicitamente anche la schiavitù e il colonialismo. Per la Kleingeld, cioè, la svolta critica corrisponde grossomodo a un cambiamento anche in relazione alla questione razziale, perché cambia la prospettiva dell'antropologia di Kant, assumendo una dimensione cosmopolitica. Secondo me, Kleingeld è in grado di fornire buone prove per la sua tesi dello sviluppo di Kant, ma non riesce a dare alcuna indicazione su cosa abbia fatto cambiare idea a Kant. Ed è proprio questa lacuna che la *Critica della ragion bella* di Jakob Hermann Obereit⁷ intende riempire.

3. «Die Kritik der schönen Vernunft. Fetz und Marokko 1800. Von einem Neger»

3.1 Il testo formale e il suo contenuto

Formalmente, il titolo del testo rispecchia l'opera principale di Kant, la *Critica della ragion pura*, qui *Critica della ragion bella*. Tutto ciò che riguarda le formalità editoriali è un modo pseudo, un falso: il luogo di stampa è uno pseudo-topico, «Fetz e Marrokko» cioè sono falsi, poiché il libro è pubblicato in modo verificabile a Lipsia; la data di stampa è pseudo-cronologica (1800 è verificabilmente falso): il testo è apparso dieci anni prima, come possono dimostrare diverse recensioni dell'epoca. Nel testo stesso, l'autore spiega di aver deliberatamente anticipato di dieci anni la sua opera. Voleva dare ai kantiani dieci anni di tempo in più per comprendere la *Bella Critica*. Così come all'epoca si scherzava sul fatto che ci sarebbero voluti dieci anni per capire Kant. Fin qui il testo è pseudo-topico e pseudo-cronologico.

L'autore stesso si nasconde dietro una denominazione di gruppo. Tuttavia, questa prospettiva pseudonima è notevole: «Von einem Neger» (= «Da un negro») è un testo scritto con la piena intenzione di una persona colpita dalla questione razziale. Lo pseudonimo è un afromimo, per così dire.

⁶ P. Kleingeld, *Kant's second thought on race*, in «Philosophical Quarterly», 2007, vol. 57, pp. 573–592.

⁷ Lo stato di conservazione è precario, copie superstiti si trovano: 1) Bayerische Staatsbibliothek München (segnatura: Ph.sp. 450 = copia manoscritta osservata), 2) Universitätsbibliothek Rostock, 3) Stadtbibliothek Worms, 4) Zentralbibliothek der Universität Marburg, 5) Zentrale Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt e 6) Danish Union Catalogue. Una copia digitale è disponibile al link: <http://mdznb-n-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043650-1>.

J.H. Obereit, *Die Kritik der schönen Vernunft*, Gebrüder Plepp, Fetz und Marokko [= Lipsia] 1800 [= 1790]. – Un ringraziamento particolare va all'autore del seguente articolo, al quale devo molto, l'unico articolo che nomina l'esistenza della *Critica della ragione bella*: M. Firla, *Kants Thesen vom 'Nationalcharakter' der Afrikaner, seine Quellen und der nicht vorhandene 'Zeitgeist'*, in «Rassismus und Kulturalismus, Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst», 1997, vol. 52, n. 3, pp. 7–17.

3.2 Il suo contenuto antirazziale

Non potendo riassumere qui settanta pagine di contenuti, vorrei spiegare brevemente gli elementi antirazzisti del testo.

Innanzitutto, il testo rifiuta rigorosamente il simbolismo razziale del colore come connessione tra le capacità mentali e il colore della pelle. Il testo inizia con «§.1 una risposta... » [quasi contro questo simbolismo]:

Da tempo si dice che il colore invisibile della mente della nostra nazione (alla quale considero un vero onore appartenere) è nero o scuro come il modesto e poco impegnativo ornamento con cui la natura ha adornato la pelle dei nostri corpi. È stato così audace da affermare che la mente umana è una pianta che non può crescere nel terreno arido dei nostri cervelli. Anzi! Non può nemmeno mettere radici. Sarebbe facile per me dimostrare l'esatto contrario⁸.

L'espressione «colore invisibile della mente» parla di un vero e proprio universalismo daltonico. Allo stesso tempo, si nega il razzismo denigratorio e si avanza una contro-argomentazione:

Potrei dimostrare dalla trigonometria – cioè dalla natura dei seni e delle tangenti, che appartengono agli angoli in cui le linee rette che vanno dai punti finali delle nostre tempie al centro del mento inclinano l'una verso l'altra – da questo, dico, potrei dimostrare senza difficoltà: che la cosiddetta grandezza del potere intellettuale abita solo da noi, e che ogni persona a cui il mondo ha mai pagato il tributo della sua venerazione come un vero genio deve essere un discendente degenerato della nostra tribù⁹.

Se si considera il successivo sviluppo della cosiddetta teoria razziale, in cui si cercava effettivamente di trarre conclusioni sulle capacità mentali degli individui, basandosi sulla misurazione dei crani, di teste e fronti, il testo a questo punto è decisivo. E cita un'altra cosa molto in anticipo sui tempi: «che tutti [...] devono essere discendenti degenerati della nostra tribù», intendendo, ovviamente, la tribù africana. Questo anticipa la cosiddetta tesi dell'*Out-of-Africa* come origine della razza umana, ribaltando retoricamente la situazione. Da un punto di vista proto-africano, si pensa che il potere spirituale abbia avuto origine lì. In un ultimo passo argomentativo, questa prospettiva viene inclusa nel genere dei terrestri, ma con una svolta decisiva:

⁸ J.H. Obereit, *Die Kritik der schönen Vernunft*, cit., p. 3.

⁹ Id., pp. 3–4

Perché i negri hanno in comune con tutti gli abitanti della terra il fatto che dalla caduta di Adamo la loro ragione è stata avvolta dalle tenebre. Nessun figlio della terra è ancora riuscito a vedere attraverso le fitte nebbie di questa oscurità, nessuno è ancora riuscito a penetrare nel tempio della luce, dove la pura verità ha la sua dimora in uno splendore eternamente immutabile¹⁰.

L'eclissi della ragione è metaforicamente considerata una costante antropologica. Il velo avvolgente impedisce la realizzazione della verità delle cose, una varietà di apparenza trascendentale. Nello spirito della filosofia kantiana, l'autore formula così una sorta di argomento critico-trascendentale per la veridicità della specie umana: la sua percezione, o estetica, è esposta alla nebbia. Nell'idioma tedesco, questo argomento estetico è anche una critica della ragione bella come estetica.

Nel complesso, potremmo dire che *Kant discute contro Kant* e viene colpito con la sua stessa critica della ragione – come dice molto metaforicamente l'autore «con bombe trascendentali»¹¹. Il simbolismo del colore razziale è completamente contestato. E si nota che l'autore afronimo, muovendosi al meta-livello della citazione di Hume da parte di Kant – «Hume chiede a tutti di citare un solo esempio» – nostro autore vuole impostare e imposta un controesempio performativo.

3.3 Kant conobbe il testo

È una stranezza della storia della ricezione che si possa dimostrare che Kant conosceva il testo – anche se oggi il testo è sconosciuto. Nell'edizione delle opere kantiane dell'Accademia è conservata una lettera a Kant di Johann Friedrich Flatt, filosofo di Tubinga, insegnante di Schelling e Hegel. Flatt nega di essere l'autore del pamphlet: «Mi offende molto il fatto che, come ho sentito dire solo di recente, alcuni mi considerino l'autore del pessimo pamphlet *Critica della ragione bella da parte di un negro*»¹².

Colpisce l'anno 1793, cioè 2–3 anni dopo la pubblicazione. O è stato solo allora che si è innescato un discorso su di esso, oppure il discorso sullo scritto e su un possibile autore esisteva già¹³. Il fatto che Flatt veda, senta la necessità di negare la paternità

¹⁰ Id., pp. 4-5.

¹¹ Id., p. 70.

¹² Lettera di Johann Friedrich Flatt a I. Kant, 27. Ottobre 1793, in *I. Kant Akademieausgabe, Briefe*, vol. 11, pp. 461–463.

¹³ Il numero di recensioni dell'epoca suggerisce una corrispondente ampiezza di ricezione e conferma lo status pseudocrono dell'opera del 1790 e non del 1800. – A) F.G. Born, in «Neues Philosophisches Magazin, Erläuterungen und Anwendungen des Kantischen Systems bestimmt», vol. 2 pezzo 1–2, 1790, pp. 529–530: „ein unverkennbares Produkt des Aberwitzes“. – B) Anonimo, in «Allgemeine

dello scritto, indica una ricezione corrispondente e dimostra la conoscenza da parte di Kant della *Critica della ragion bella*. La *Bella Critica* può essere fatta risalire anche alla biografia kantiana e alla cosiddetta filologia kantiana di Adickes¹⁴.

4. Obereit come autore e critico kantiano

Forse ora state pensando che l'oratore tedesco stia cercando di trarre dal cilindro un coniglio bianco sconosciuto con cui non abbiamo nulla a che fare. Almeno ciò potrebbe valere per la persona di Obereit. Ma questo giudizio non vale per il mondo di lingua italiana. Numerose enciclopedie italiane¹⁵ contengono piccoli articoli sul nostro personaggio Jakob Hermann Obereit. Ci sono piccole imprecisioni e naturalmente non esiste una bio-bibliografia completa sul nostro autore. Come breve introduzione, vorrei citare in modo abbreviato dalla *Biografia universale antica e moderna*, dove si legge:

OBEREIT (GIACOMO-ERMANN) [...] nato nel 1725 [mille sette-cento-venticinque]: in Arbon nella Svizzera, [...] A Jena, Obereit si dedicò [...] allo studio della nuova filosofia, e disputò contro i professori [...] La filosofia di Kant gli piacque; pretendeva diventare filosofo del senso comune, *del* buon senso, [...] e scrisse alla sua maniera alcuni opuscoli in favore del sistema di Kant; e morì al 2 di febbraio 1798 [mille-sette-cento-novant-otto], dopo una malattia dolorosa. [...] Obereit era uomo franco, onesto e dottissimo; ma la sua testa presentava la confusione del caos¹⁶.

Che introduzione! L'uomo aveva ovviamente uno strano stile di scrittura e il riferimento ad «alcuni opuscoli in favore di Kant» è solo una mezza verità. Dal 1785

Deutsche Bibliothek», vol. 104.1, 1791, p. 226: «Kritik der schönen Vernunft, von einem N[...]. Fetz und Marokko, bey den Gebrüdern Plepp. 1800. (Leipzig 1790) ». – C) K.G. Hausius, *Materialien zur Geschichte der kritischen Philosophie. In drey Sammlungen. Nebst einer historischen Einleitung zur Geschichte der kantischen Philosophie*, vol. 1, Lipsia 1793, LIV: « (Leipzig 1790) [...]. Der im übrigen nicht unwitzige Spötter hat die Kantischen Sätze muthwillig verdreht und unglaublich mißverstanden». – D) J.G. Sulzer, *Allgemeine Theorie der Schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter*, vol. 4, Leipzig 1794, p. 809 / Lemma „Satire“: „Auf die Kantsche Philosophie“.

¹⁴ L.E.v. Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's [...] von Kant selbst genau revidirt und berichtet*, Königsberg 1804, p. 91, dove si legge un tono sgradevole, ma che ricorda: «Das elende Geschmeiß, das da am Fuße des Parnasses mit Schmähchriften sumset und eine – Kritik der schönen Vernunft von einem Neger zu Fetz und Marocco [...] ausbrütete, ist doch wahrlich wohl nicht einmal der Erwähnung werth». Cfr. E. Adickes, *German Kantian Bibliography*, vol. I–III, Boston 1895/96, p. 126 No. 770, p. 485 No. 2420.

¹⁵ Per esempio *Nuova Enciclopedia popolare italiana*, vol. 15, Torino 1862, p. 224.

¹⁶ *Biografia universale antica e moderna*, Venezia 1828, pp. 152–155.

Obereit soggiornò a Jena e studiò la filosofia di Kant con i kantiani, in particolare con il professore Schütz. Allo stesso tempo, Schütz scrisse personalmente a Kant di un personaggio che si opponeva a Kant: «Il signor Obereit, che scrive contro di voi»¹⁷. Si può quindi supporre che Obereit fosse conosciuto da Kant, almeno di nome, e che Kant possa aver preso nota di alcuni scritti di Obereit non è un'idea peregrina. Abbiamo diversi scritti di Obereit di questo periodo che attaccano polemicamente Kant e lo accusano di nichilismo¹⁸. In termini di storia delle idee, si tratta addirittura del primo uso di questa accusa, più di un decennio prima della nota lettera di Friedrich Heinrich Jacobi a Fichte (1799). Uno degli scritti più eclatanti di Obereit si intitola *Metafisica disperata* (1787) e critica il fatto che Kant, nella *Critica della ragion pura*, renda impossibile una prova di Dio e porti al nichilismo etico. Da questi riferimenti si può già capire perché lo stile di Obereit sia sembrato strano, peculiarmente caotico ai suoi contemporanei.

Dopo questa prima fase polemica kantiana degli anni 1780, Obereit si rivolge al cosiddetto *primato del pratico* di Kant, dopo aver letto in modo affermativo la *Critica della ragion pratica* (1788) e la *Critica del giudizio* (1790). In «alcuni opuscoli in favore di Kant» troviamo una *Critica Universale* (1790), una *Ritrattazione in favore di Kant* (1791)¹⁹, una *Critica Finale della ragione* (1795) e altri scritti²⁰. Dopo che Obereit ha coniato il concetto filosofico di nichilismo, è molto significativo che lui collochi questa seconda fase affermativa di Kant sotto il concetto di pragmatismo²¹. Obereit ha così coniato un secondo termine che continua ad avere un impatto anche oggi.

Nel complesso, Obereit è un pensatore che combina entrambe le cose: critica aspramente Kant là dove lo ritiene degno di critica. Ed è d'accordo con Kant quando trova che Kant sia degno di essere accettato. Il fatto che sia anche capace di polemica e di ironia rende plausibile la possibilità della paternità del testo, poiché caratteristica di Obereit. Come si dimostra l'originalità di un testo pseudonimo?

¹⁷ Lettera di Christian Gottfried Schütz a I. Kant, 20. Settembre 1785, in *I. Kant Akademieausgabe, Briefe*, vol. 10, p. 408.

¹⁸ Cf. H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Frankfurt am Main 1974, pp. 339–359; e T. Giesbers, *The Wall or the Door: German Realism around 1800*, Utrecht 2017, pp. 31–32, 177.

¹⁹ J.H. Obereit, *Obereits Widerruf für Kant. Ein psychologischer Kreislauf*, in «Gnothi Sauton – oder Magazin für Erfahrungsseelenkunde», a cura di K. P. Moritz, S. Maimon, 1791, vol. 9, n. 2, pp. 106–143.

²⁰ Cfr. la bibliografia di J.H. Obereit di W. Milch, *Die Einsamkeit. Zimmermann und Obereit im Kampf um die Überwindung der Aufklärung*, Frauenfeld / Leipzig 1937.

²¹ J. Hüttner, M. Walter, *From "Perpetual Pragmatism" (1795) to "the Hidden Workshop of Pragmatism" (1870) — Previously Unnoticed Texts by Obereit and Rosenkranz and the Origin of Pragmatism*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy», 2021, vol. 57, n. 4, pp. 478 - 510.

La mia argomentazione comprende oltre dieci pagine di prove, che posso solo riassumere qui: Obereit scrisse quasi tutti i testi utilizzando ogni volta uno pseudonimo diverso (ad esempio, «un vecchio svizzero»²², lo «spirito della metafisica disperata»²³, una «voce dal deserto»²⁴). Inoltre, molti testi sono localizzati a partire da uno pseudo-topo, un falso luogo immaginario («dal deserto», «da Gibilterra»²⁵ e persino dalla «Australia»²⁶). Ci sono sovrapposizioni stilistiche e retoriche con altri testi di Obereit nella *Bella Critica*. Non posso discutere di queste sottigliezze per motivi di tempo (si veda l'appendice sotto).

Invece, chiuderei la parentesi delle prove con l'autodescrizione di Obereit: Una volta Obereit si definì in una lettera come «una stranezza dell'Africa»²⁷, e un'altra volta si descrisse «come una strana bestia selvaggia di meraviglia dell'Africa» (1785)²⁸. In questo modo, il nostro pensatore Obereit si è auto-afronomizzato. Pertanto, possiamo accettare la paternità, l'originalità dello scritto *Critica della ragione bella* senza alcun dubbio.

Conclusioni

La *Kritik der schönen Vernunft*, la *Critica della ragione bella* di Obereit offre un'obiezione antirazzista a Kant in generale – attraverso deliberate esagerazioni – offre cioè una polemica puntuale, in particolare, e indica le chiavi concettuali di accesso alla lettura nichilista di Obereit.

Kant conosceva entrambi: il testo in questione e la persona Obereit. Ciò ci legittima a ipotizzare la possibilità che questo testo possa aver motivato Kant a quel cambiamento cosmopolitico.

L'opera merita di essere riletta, se non altro per la sua eccezionale pseudo-pubblicità – con il suo tema centrale, l'anti-razzismo contro il simbolismo dei colori. Questa *Critica* appare oggi a noi probabilmente più *bella* di quanto non lo sia stata al

²² J.H. Obereit, *Die verzweifelte Metaphysik*, Berlin 1787, prefazione: «von einem alten Schweizer».

²³ J.H. Obereit, *Kritische Spatzirgänge der Vernunft in elysäischen Feldern*, Meiningen 1789, prefazione: «Geist der verzweifelten Metaphysik».

²⁴ J.H. Obereit, *Das offene Geheimnis aller Geheimnisse, die Naturquelle moralischer und physischer Wunder, zur Entwicklung der höchsten Magie des Orients*, Meiningen 1788, prefazione: «Eine Stimme aus der Wüste der verzweifelten Metaphysik».

²⁵ J.H. Obereit, *Universal-Kritik*, Leipzig 1790, prefazione, p. v: «aus Gibraltar».

²⁶ J.H. Obereit, *Eines Layenbruders einfältige Fragen über die Bremische Prüfung der eigentlichen Meynung Lavaters von der Glaubenskraft*, Frankfurt / Leipzig 1776, p. 31: «Australien, medio Martii 1776».

²⁷ Citato in base a F. Schlichtegroll, *Nekrolog auf das Jahr 1798*, vol. 9, Gotha 1803, pp. 77–78, per la vita di Obereit nel suo complesso, id., pp. 1 - 100.

²⁸ J.H. Obereit, *Supplike an philosophische Damen [...]*, Leipzig 1785, pp. 10-11.

suo tempo. L'idea della tesi *Out-Of-Africa* è estremamente moderna e, per così dire, precorritrice.

Il testo non solo apre un corridoio di dibattito a ritroso per noi ritardatari; il testo è anche un invito ai giovani ricercatori ad andare loro stessi negli archivi per vedere se c'è ancora qualcosa di più di quello che si pensa.

Appendice / Appendix zur Autorschaft

Oben erwähnt wurde die strikte Zurückweisung einer Autorschaft durch Flatt. Es ist anzunehmen, dass der Autor anonym bleiben wollte, um nicht in eine problematische Lage zu kommen. Um eine Autorschaft nachträglich zuschreiben zu können, muss es inhaltliche Nähen der *schönen Vernunftkritik* mit anderen Texten desselben Autors geben. Bestenfalls lassen sich weitere, äußerliche Nähen und publizistische wie biographische Übereinstimmungen finden.

I) Argumente im internen Werkzusammenhang. Zwischen 1787 und 1796 veröffentlicht Obereit in Buch- und Aufsatzform zahlreiche, kantpolemische Schriften. Bereits in deren Titeln finden Formulierungsvarianten mit *Kritik* zahlreiche Verwendung als auch fast alle Texte mit einem Pseudonym geschrieben sind.²⁹ Eine Autorschaft verglichen mit seinen anderen Texten ist plausibel – ein Text verortet sich ähnlich „aus der Wüste“ schreibend. Selbst inhaltlich spielt die *Kritik der schönen*

²⁹ Die Pseudonyme sind in eckigen Klammern angegeben: [von einem alten Schweizer:] *Die verzweifelte Metaphysik*, Berlin 1787. – [D. Obereit:] *Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik; ein kritisches Drama zu neuer Grund-Critik vom Geist des Lebens*, Berlin 1787. – [anonym; Vorwort: „Die verzweifelte Metaphysik“:] *Aufklärungsversuch der Optik des ewigen Natur-Lichts bis auf den ersten Grund aller Gründe, zur tieffsten Grund=Critik des reinen Verstandes*, Berlin 1788. – [Eine Stimme aus der Wüste der verzweifelten Metaphysik:] *Das offene Geheimnis aller Geheimnisse, die Naturquelle moralischer und physischer Wunder, zur Entwicklung der höchsten Magie des Orients*, Meiningen 1788. – [Isoteles:] *Maaßstab und Kompaß aller Vernunft, in der allgemein Ziel und Maas gebenden Gleichgewichtswissenschaft, aus dem Vollkommenheitsgrunde*, Meiningen 1788. – [Isoteles:] *Erz-Räthsel der Vernunft-Kritik und der verzweifelten Metaphysik; in der Unmöglichkeit eines Beweises und Nichtbeweises vom Daseyn Gottes aus Wesensbegriffen*, Meiningen 1789. – [Geist der verzweifelten Metaphysik:] *Kritische Spatzirgänge der Vernunft in elysäischen Feldern*, Meiningen 1789. – [anonym] *Die spielende Universalkritik der ganzen Weltvernunft in einem Gleichgewichtsspiel über alles zum höchsten Zweckrecht; ein Göttergespräch, gesellig eröffnet durch alte Musensöhne, Gotthard Nulle und ungenannte Brüder des alten architektonischen Ordens*, Friedberg und Leipzig 1790. – [Samarit und Ithuriel:] *Beobachtungen über die Quelle der Metaphysik, von alten Zuschauern; veranlaßt durch Kant's Kritik der reinen Vernunft*, Meiningen 1791. – [vom alten neutralen Weltpilger, Schweizer oder Scythen, Gamaliel Abaris:] *Der Original-Gemeinsinn in socratisirter Geburt aus seiner Mutter, der reizenden Moral-Sinnlichkeit, bei seinem Vater, dem hoechsten Moral-Princip*, Jena 1792. – [Abaris:] *Finale Vernunftkritik für das grade Herz: zum Commentar Herrn M. Zwanzigers über Kants Kritik der practischen Vernunft. Mit neu pragmatischer Syntheokritik, Onostatik und Unistatik*, Nürnberg 1796.

Vernunft an zwei Stellen *nihilistisch* az³⁰. An dritter ist gar über den Ort, an welchem man bei Kant die *Tafel der Begriffe von Nichts* finden kann, meditiert:

Ich saß mit einer eben angebrannten Pfeife auf dem Sopha, und dachte bey Gelegenheit des sanft aufsteigenden Tabaksrauchs über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe nach³¹.

Ferner gibt es eine analoge Redeweise verglichen mit einem ein Jahr später veröffentlichten Aufsatz³². Ebenso scheinen inhaltlichen Punkte der argumentierten Ästhetik dieser *Schönen Vernunftkritik* in einem früheren Obereit-Text anbuchstabiert³³. Schließlich entspricht auch die *Skizze eines transcendentalen Trauerspiels* (*Kritik der schönen Vernunft*, pp. 69–70) dem Obereit'schen Duktus anderer Schriften, wo oftmals in dialogischen Textteilen (dramatisch) kantische Begriffe allegorisch miteinander diskutieren (z.B. *Wiederkommender Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik. Ein kritisches Drama*, 1787).

II) Argumente im *äußerlichen* und *personalen* Zusammenhang. Einen Zusammenhang von *Kritik der schönen Vernunft* und Obereit aus damaliger Sicht ist bereits bei Borowski (pp. 90–91) angelegt, der eine Seite vorher Obereit namentlich in

³⁰ „[...] wenn er weiß, daß dieß Etwas Nichts – eine bloße Täuschung – sey“ (ebd. p. 21) und „einiger intelligibler Dinge, nämlich von dem Daseyn der Gottheit [...] von seiner Möglichkeit schlechterdings nichts zu erkennen vermögen“ (ebd. pp. 47–48). Letzte Stelle ist eine direkte Übernahme der nihilistischen Streitsache aus den zwei Texten *Verzweifelte Metaphysik*. 1787, pp. 12–13, p. 19; und *Wiederkommender Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik*. 1787, p. 14 e sgg., p. 62 – in Letzterer findet man auch eine „Critik der kleinen Vernunft“ (p. 131), die erkenntnistheoretische Erfahrung aus den Augen eines Kindes thematisiert. Und als Zusatz zum *Pansokratismus* von oben: „Wenn wird denn einmal die sokratische Zeit mit Herz und Verstand im Gleichgewicht zugleich, auch für die erhabene Metaphysik kommen, für die edelste fundamentale Pantharmonik“ (p. 129).

³¹ J.H. Obereit, *Kritik der schönen Vernunft*, cit., p. 40.

³² „[...] und mehr gethan, als alle scheinbar große Köpfe seit mehrern tausend Jahren, ein Aristoteles, Leibnitz, Lessing“ (*Kritik der schönen Vernunft*, p. 8) – analoge Stelle: „mehr ihm als von zweitausend Jahren alle laufende Philosophie der Welt“ (*Widerruf an Kant* 1991, cit., p. 136; kurz vorher steht als Selbstauskunft, dass die *KrV* „in ihm mehr satyrischen als kritischen Geist erweckt hatte“ (*Widerruf*, p. 134).

³³ J.H. Obereit, *Supplike für Philosophische Damen*, Jena 1785, p. 36: „[...] auch über zusammengerafften Mischmasch zu einem Gebäude der schönsten poetischen Unordnung von allem drunter und drüber, ohne Anfang, Mittel noch Ende.“ Das Motiv eines architektonischen Mischmasches (ohne Einheit!) wird in der *Kritik der schönen Vernunft* künstlerisch ausdekliniert: „Eben so wenig kann es uns ergötzen, wenn die Säulen an einem großen Gebäude von einerley Art, und die Fenster von einerley Gestalt sind. Das ist ja keine Synthesis des Mannichfaltigen. Der gute Geschmack würde erheischen, daß ionische, dorische, korinthische Säulen, bald dicke bald dünne, bald doch halb niedrig, bald weiß, bald grün, bald gelb mit einander abwechselten, daß das eine Fenster vier eckig, das andere sechseckig, das dritte rund, das eine mit großen, das andere mit kleinen runden und eckigen Scheiben versehen sey“ (*Kritik der schönen Vernunft*, pp. 24–25).

seiner Liste bekannter Kant-Gegner³⁴ aufführt, um dann auf unsere Schrift einzugehen. Überdeutlich umrahmt Hausius in seinen *Materialien* die *schöne Vernunftkritik* unmittelbar mit acht (!) weiteren Obereit-Schriften³⁵. Und auch Rosenkranz zitiert zwar ohne Autorangabe, ebenfalls wie eingerahmt, neben der *Kritik der schönen Vernunft* drei weitere Obereitiana: *Maaßstab und Compaß* (p. 303), *Kritische Spatzirgänge* (p. 304), dann die *Kritik der schönen Vernunft* und *Wiederkommender Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik* (ebd.). Zu unterstreichen ist Rosenkranz' Hinweis: „Es ist zu erwähnen, daß der Druckort auf nicht wenigen der hier einschlagenden Schriften pseudonym ist, wie Europa, Deutschland, Eleutheropolis, Heliopolis [... und] Marokko“ (ebd.). Diese Buntheit der Druckorte ergibt ein seltenes Charakteristikum. Dabei nennt Rosenkranz ja nicht alle seine Schriften. 1780 schreibt Obereit beispielsweise aus Konstantinopel³⁶, also einem eurasischen Ortsschild. Den eurafrikanischen Weg über Spanien nach Marokko markiert die im selben Jahr publizierte *Universal-Kritik* (1790, *Vorbericht*, v), die sich topologisch „aus Gibraltar“ verortet. Obereit schreibt gedanklich von vielen Orten aus – einmal sogar aus „Australien“³⁷. Besonders typisch ist aber sein nordafrikanisches bzw. orientalisches Faible, welches sich nicht nur in allegorischen Pseudonymen (eine „Stimme aus der Wüste der verzweifelten Metaphysik“ in *Geheimnis aller Geheimnisse* 1788) und pseudotopen Druckort-Erfindungen ausdrückt, sondern auch im Zwischenmenschlichen belegen lässt. Der königliche Leibarzt Zimmermann berichtet, wie er aus Gastfreundschaft für Obereit einmal ein Zimmer *hieroglyphisch* umdekorierte³⁸ und Salomon Maimon nennt Obereit brieflich und

³⁴ Obereit erscheint als solcher in der *Akademieausgabe*, erwähnt in einem Brief Schütz an Kant (20.09.1785): „Hr. Obereit, der gegen Sie schreibt“ (I. Kant, *Briefe*, AA10, p. 408 Zeile 35).

³⁵ Vgl. zwischen LIII: Nr. 134: Obereits *Beobachtungen*, Nr. 135: a) *Critische Spatzirgänge*, 136: b) *Erz-Räthsel*, 137: c) *Geheimnis aller Geheimnisse*, Nr. 138 d) *Maaßstab und Compaß* – LV: *Universalkritik* – LVI: Nr. 144: *Aufklärungs-Versuch*, Nr. 145 *Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik*) ist die *Kritik der schönen Vernunft* ohne Autorangabe als Nr. 139 eingebettet. Die Nähe ist so deutlich, würde man bloß die Nummern 141 bis 143 herauslösen, man bekäme eine Obereit-Bibliographie. Die a) – d) Text-Angaben sind ohne Autornennung, doch in der Textanmerkung heißt es: „Höchstwahrscheinlich alle vier lauter Producte von einem und demselben Scribenten“ (ebd. LIII) – An früherer Stelle folgen noch XIX: Nr. 73: Obereits *Wiederruf* und XLVI: Nr. 123: *Verzweifelte Metaphysik*, Nr. 124: *Beobachtungen über die Quelle*. Hausius listet damit bereits 1793 zwölf Schriften Obereits zu den *Materialien zur Geschichte der kritischen Philosophie*.

³⁶ J.H. Obereit, *Gamaliels eines philosophischen Juden, Spatzirgänge über die Berlinischen Betrachtungen der Wundergaben, Schwärmerey, Toleranz, Spötereiy und Priesterschaft*, Constantinopel 1780.

³⁷ *Eines Layenbruders einfältige Fragen über die Bremische Prüfung der eigentlichen Meynung Lavaters von der Glaubenskraft*, Frankfurt und Leipzig 1776, p. 31: „Australien, medio Martii 1776“ lautet die Signatur.

³⁸ „Obereit zu Ehren hatte ich das Speisezimmer [...] auf mannigfaltige weise mystisch und hieroglyphisch ausgezieret“ berichtet J.G. Zimmermann, *Ueber die Einsamkeit*, vol. 3, Carlsruhe 1785, pp. 10–81, Zitat p. 75.

öffentlich „Mein Herr und Freund vom Orient“³⁹. Sind diese Belege einer übereinstimmenden Fremdwahrnehmung nicht genug, ließe sich die Beweisklammer mit einer äußerst merkwürdigen Selbstbeschreibung schließen. Brieflich charakterisiert er sich einmal als eine „Seltsamkeit aus Afrika“ (zitiert nach Schlichtegroll, *Nekrolog*, cit., pp. 77–78), gleiches liegt auch monographisch vor: Obereit sieht sich „als ein seltsames wildes Wunderthier aus Afrika“⁴⁰.

³⁹ S. Maimon, *Antwort auf das Schreiben des Herrn Obereit an Herrn S. Maimon*, in «Magazin zur Erfahrungs-seelenkunde», vol. 9, n. 3, Berlin 1792, p. 107.

⁴⁰ J.H. Obereit, *Supplike an philosophische Damen zur Besänftigung der großen flammenden Autorschaft Ueber die Einsamkeit*, Leipzig 1785, pp.10–11.

bIAs: su computazione algoritmica e razzismo sistemico*

Emilia Marra

Chi raccoglie i frutti dell'innovazione tecnica? Quali corpi ne pagano il prezzo? A François Magendie si deve il motto del metodo sperimentale in ambito medico: «sperimentate, sperimentate, e il resto verrà da sé». Georges Canguilhem, epistemologo francese avvezzo a frugare nella storia delle discipline scientifiche, ricorda che, «accusato di praticare esperimenti sull'uomo, Magendie negò»¹: il suo laboratorio *en plein air* fu la vivisezione animale. Al tempo non mancarono certo proteste, animate forse però più da un timore di stampo egoistico che da una preoccupazione animalista *ante litteram*. Più che la compassione, la rivendicazione antispecista nascondeva una certa conoscenza della logica inferenziale: «giungere a delle conclusioni sull'uomo a partire dall'animale significa abolire la distanza tra l'uno e l'altro, significa una assimilazione ritenuta materialistica e in grado, a lungo andare, di suscitare la tentazione di una estensione all'uomo»². Perdi più, quel pericolo era, in effetti, non solo fondato, ma già in atto. Se sperimentare sugli esseri umani significa infatti somministrare loro farmaci in via di sperimentazione, allora non si può non convenire che Magendie abbia sperimentato nel suo laboratorio *indoor*, l'ospedale pubblico, che senza particolari restrizioni gli fornì, nel corso della prima metà dell'Ottocento, una popolazione che «permette la formazione di gruppi e il loro confronto»³. La cosiddetta razionalità scientifica si è nutrita dei corpi di coloro i quali il lessicografo francese Antoine Furetière definiva già nel 1690, nel suo *Dizionario universale*, «persone di poca importanza»⁴. A questa categoria appartiene ogni fuori norma, e il fuori norma si dice in molti modi: disabile, condannato a morte, orfano, prostituta, l'omosessuale, lo schiavo, il folle o l'indigeno, l'indigente e il nero. Grégoire Chamayou, filosofo francese oggi *chargé de recherche* presso l'ENS di Lione, parla a questo proposito molto opportunamente di «corpi vili» (giocando con la locuzione latina, spesso ironica, *in corpore vili*), materiale sperimentale per il quale

* Questo studio è stato condotto nel corso dell'assegno di ricerca "Le discriminazioni prodotte dalla profilazione algoritmica", di durata 12 mesi, presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Salento nell'ambito del progetto G.E.A. Global, Green, Generative and Equal Educational Activities (Codice AID 012618/03/8).

¹ G. Canguilhem, *L'effetto della batteriologia nella fine delle "teorie mediche"*, in Id., *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, tr. it. di E. Marra, Mimesis, Milano 2025, p. 90.

² Ibidem.

³ Id., p. 91.

⁴ Cfr. A. Furetière, *Dictionnaire universel*, Arnout et Reinier Leers, La Haye 1690, in G. Chamayou, *Les corps vils*, La Découverte, Paris 2014, p. 7.

la scienza moderna ha sempre mostrato una predilezione. I corpi vili sono corpi sacrificabili, luogo di esercizio privilegiato della violenza travestita da progresso tecnico, non proprio animali, ma nemmeno umani in senso proprio. I corpi vili sono accomunati dall'appartenenza a una sorta di commistione viva tra umano e non umano, tra soggetto di diritto e oggetto del potere. All'interno di questo territorio ibrido, spesso caratterizzato dal vuoto normativo, si apre la caccia al meticcio epistemico. Chi è oggi il meticcio, il liminale, a quale corpo si dà la caccia? Si tratta ancora del corpo dal quale, si potrebbe dire giocando con il celebre corso di Foucault (1976), *Il faut/fallait défendre la société*, bisogna difendere la società? E una volta individuato il meticcio, il dispensabile, il corpo di poco conto, quali sono le regole di diritto messe in opera per produrre discorso scientifico? Una intuizione che mi sembra particolarmente fruttuosa per provare a rispondere a queste domande viene dal mondo delle scienze politiche, e in particolare di quella letteratura anglofona che volge lo sguardo alle cosiddette crisi umanitarie.

L'approccio foucaultiano, la cui peculiarità potrebbe forse essere individuata nella capacità di non separare la storia di una disciplina che ambisca alla scientificità dalle forme di esercizio del potere sovrano che la in-forma, innerva fruttuosamente le ricerche delle docenti Katja Lindskov Jacobsen e Larissa Fast, e in particolare la loro analisi congiunta della nozione di *humanitarian governance*, proposta da Michael Barnett nel 2013. Il gesto di Jacobsen e Fast è quello di mettere al centro del dibattito sulle politiche umanitarie l'utilizzo delle tecnologie digitali e dei dati digitali. La domanda di Barnett («who “show up” in the context of humanitarian crisis?»⁵) deve essere necessariamente accompagnata, secondo le autrici, da una domanda intorno alle tecnologie impiegate («what technologies “show up”?»⁶). Non solo quindi, innanzi a una crisi umanitaria, occorre chiedersi chi si prende carico di quei soggetti che, per definizione, hanno una agency limitata, perché le intenzioni e le modalità della presa in carico non siano ingenuamente estinte nella categoria retorica del prendersi cura, ma anche quali tecnologie vengono impiegate e contestualmente sperimentate nel cono d'ombra normativo dettato dallo stato di emergenza. Non si può poi sottovalutare il fatto che la rapidità e la pervasività senza precedenti del progresso tecnologico ha esteso il campo di caccia dalla terra al *Cloud*: ieri si sperimentava sui coloni per offrire un vaccino ai colonizzatori; oggi si sperimenta sui corpi dei migranti per governare nello spazio digitale. Se la posta in gioco delle nuove tecnologie non è mai stata riducibile al qui e ora, la peculiarità delle tecnologie digitali sta nel loro oltrepassare una vera e propria soglia di governamentalità. Il loro utilizzo nel respingimento dei migranti dalla Fortezza Europa avanza di pari passo

⁵ Cfr. M.N. Barnett, *Humanitarian governance*, in «Annual Review of Political Science», 2013, vol 16, n. 1, pp. 379-398.

⁶ K. Lindskov Jacobsen, L. Fast, *Rethinking Access : how humanitarian technology governance blurs control and care*, in «Disasters», 2019, vol. 43, n.s. 2, pp. 151-168: 152.

con una politica di estrattivismo del petrolio digitale, i cui effetti sono tutt'ora sconosciuti: i dati forniti dai soggetti migranti permettono di sperimentare nel laboratorio digitale le politiche del governo a venire.

E se Joseph Paul Jernigan, l'omicida texano reso immortale dal *Visible Human Project*⁷, aveva per lo meno acconsentito a donare il proprio corpo alla scienza, prima di essere giustiziato e tagliato in 1871 fettine, poi diligentemente scannerizzate, l'imperativo impersonale che trionfa dal citato corso foucaultiano (*il faut*) sembra aver definitivamente espunto dal suo meccanismo la parola dei diretti interessati. Bisogna prendersi cura del fuori norma, sottrarlo alla vista se serve, integrarlo se conviene, respingerlo se necessario, ma in ogni caso metterne a profitto il corpo biologico e archiviare quello digitale. E le tecnologie digitali di oggi si prendono cura, in silenzio, del silenzio dei corpi vili. Il primo gesto è quello dell'invisibilizzazione: la comune esperienza di cercare su un motore di ricerca l'acronimo IA si risolve nel suo identificarlo con le parole Intelligenza Artificiale, laddove il suo scioglimento potrebbe rilevare, certo all'interno di una letteratura di altro genere, quello che si scopre essere, come vedremo, il terreno privilegiato del suo esercizio. Le vocali I e A indicano infatti anche il riferimento alle politiche in tema di Immigrazione e Asilo. Il gioco proposto nel titolo, *bIAs*, trova qui il proprio orizzonte di senso. Le tecnologie *IA-based* vengono sperimentate nel campo dell'Immigrazione e delle richieste di Asilo, esercitando una discriminazione già a questo livello, cioè prima dell'appello alla dimensione digitale. In altre parole il primo *bias*, la prima selezione orientata, ha a che vedere con il campione umano sul quale sperimentare le nuove tecnologie. Il report dell'Oxford Department of International Development del 2023, dal titolo *Automating Immigration and Asylum: The Use of New Technologies in Migration and Asylum Governance in Europe*⁸, traccia a favore di lettore un diagramma di intellegibilità del fenomeno: sull'asse delle ordinate, Derya Ozkul, autrice del documento, inserisce i tre momenti del fenomeno migratorio, fotografati come stazioni di sosta dal punto di vista dell'Europa (il paese di provenienza dal quale si pianifica la partenza, il passaggio della frontiera, la richiesta di asilo o di cittadinanza all'interno degli stati membri dell'unione); sull'asse delle ascisse, troviamo invece le specificità delle diverse tecnologie digitali e *IA-based*, che vanno dal riconoscimento vocale alle tecnologie *emotion detection*, dal riconoscimento biometrico allo *speech-to-text*. Alla bidimensionalità cartesiana si aggiungono i rilievi della geografia politica: sullo schema così composto si dispongono allora le specificità delle singole nazioni dell'Unione, in ragione delle loro esigenze e dei vincoli posti da una parte dalla legislazione nazionale, dall'altra da quella che con un termine generale, ma forse non

⁷ Per approfondire la questione: National Library of Medicine, *The Visible Human Project*, link: https://www.nlm.nih.gov/research/visible/visible_human.html, ultima consultazione: 26.05.2025.

⁸ D. Ozkul, *Automating Immigration and Asylum: The Uses of New Technologies in Migration and Asylum Governance in Europe*, Oxford: Refugee Studies Centre, University of Oxford, Oxford 2023.

per questo non adatto, si potrebbe definire la cultura dei singoli paesi (storia, sensibilità, tradizione). Ne emerge una costellazione di casi studio che comprende tecnologie attualmente utilizzate, tecnologie in fase di sperimentazione e progetti finanziati o dismessi dai singoli paesi. Ecco che il contestato e poi abbandonato *iBorderCtrl* (sistema di riconoscimento delle emozioni con focus speciale sulle menzogne), sperimentato alle frontiere in Ungheria, Lettonia e Grecia, viene analizzato vicino al sistema di automatizzazione del processo di richiesta di cittadinanza in Norvegia, completamente automatico, in caso di esito positivo, dall'agosto 2020. Altri casi studio riguardano gli strumenti di traslitterazione dei nomi dei richiedenti asilo nell'alfabeto latino, allo scopo di evitare errori di spelling e uniformare i nomi (se non c'è uno strumento univoco, ogni nazione registra con nomi diversi la stessa persona – es. Mahmood in inglese, Mahmud in tedesco, Mahmoud in francese), che forniscono indirettamente uno strumento di verifica della storia dei migranti ("The [this] name is used [rarely/very rarely] in the indicated country [Syria]. Instead, in [the countries / the country][Libya, Algeria and Morocco], it is used frequently"). Completano il quadro servizi di sorveglianza che utilizzano droni, sensori *offshore* e satellitari per identificare persone e mezzi che viaggiano per i confini europei, l'utilizzo di tecnologie cosiddette *lie detection*, molto controverse e anche molto criticate, passando per *IA-based software* che individuano i furti di identità incrociando documenti (permessi di soggiorno, certificati di nascita, matrimonio e morte), e flirtando con la tecnologia *blockchain*. Tralascieremo in questa sede le legittime domande che riguardano da una parte l'affidabilità di questi strumenti, diversa non solo a seconda del tipo di tecnologia (a oggi lo *speech-to-text* è molto più preciso dell'*emotion detection*), ma anche rispetto alla specificità degli input inseriti (l'utilizzo della traslitterazione come cartina di tornasole per indicare la provenienza dei migranti ha un tasso di successo intono al 90% quando si tratta di nomi che afferiscono al bacino siriano e all'Iraq, ma crolla al 40% nel caso dei nomi arabi, segnalando, nel 34% dei casi, dunque in un caso su tre, presunte incongruenze nelle testimonianze dei migranti) e, dall'altra, la questione della *transparency*, una sorta di correlato non oggettivo della *privacy*. La domanda che porremo affronterà piuttosto la seguente questione: in che modo i corpi dei migranti diventano il laboratorio di sperimentazione di queste nuove tecnologie, in contrapposizione alle indicazioni del regolamento sull'intelligenza artificiale del Parlamento europeo e del Consiglio? Il primo punto del riferimento obbligato in materia dichiara esplicitamente come scopo del regolamento la promozione «di un'intelligenza artificiale (IA) antropocentrica e affidabile»⁹. Si potrebbe forse, senza allontanarsi

⁹ Si riporta per esteso il primo punto del Regolamento (UE) 2024/1689 del Parlamento europeo e del consiglio del 13 giugno 2024, reperibile sulla gazzetta ufficiale dell'Unione europea (link: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=OJ:L_202401689, ultima consultazione: 26.05.2025), p. 1: «(1) Lo scopo del presente regolamento è migliorare il funzionamento del mercato interno istituendo

troppo dalle intenzioni di chi in primo luogo ne ha coniato l'espressione, immaginare che con intelligenza artificiale antropocentrica, traduzione dell'inglese *human-centred AI*, si intenda rivendicare una certa autonomia del pensiero umano rispetto a quello delle macchine. L'aggettivo afferirebbe dunque all'area semantica del controllo e della verificabilità, se non riconducibile alla sola ragione calcolante, per lo meno da quest'ultima riconoscibile. Proseguendo lungo il regolamento, emerge un elemento paradossale, un rovesciamento umoristico del concetto: l'applicazione di leggi e norme che si rifanno all'antropocentrismo finisce per svuotare il contenuto metafisico del termine *anthropos*, che si traduce, come vedremo, in un principio di inclusione escludente, che autorizza di fatto usi, esplicitamente considerati inaccettabili, delle tecnologie in oggetto su specifici soggetti, privati del titolo di *anthropos*. Andando avanti nella lettura, si apprende infatti che l'intelligenza artificiale consiste in una famiglia di tecnologie in rapida evoluzione che contribuisce al conseguimento di un'ampia gamma di benefici a livello economico, ambientale e sociale nell'intero spettro delle attività industriali e sociali. Si apprende altresì che l'uso dell'IA, in virtù delle sue capacità predittive, può fornire vantaggi competitivi fondamentali alle imprese e condurre a risultati vantaggiosi sul piano sociale e ambientale, dall'agricoltura all'istruzione, dallo sport alla gestione delle infrastrutture. Già al punto cinque però la linearità della favola dell'intelligenza artificiale come panacea dei mali del mondo, genio compensativo dei peccati della Rivoluzione industriale, si increspa:

l'IA può nel contempo, a seconda delle circostanze relative alla sua applicazione, al suo utilizzo e al suo livello di sviluppo tecnologico specifici, comportare rischi e pregiudicare gli interessi pubblici e i diritti fondamentali tutelati dal diritto dell'Unione. Tale pregiudizio può essere sia materiale sia immateriale, compreso il pregiudizio fisico, psicologico, sociale o economico¹⁰.

Da questo momento in poi, la capacità inferenziale dei sistemi di IA viene convocata in tribunale e chiamata a rendere conto degli strumenti impiegati in

un quadro giuridico uniforme in particolare per quanto riguarda lo sviluppo, l'immissione sul mercato, la messa in servizio e l'uso di sistemi di intelligenza artificiale (sistemi di IA) nell'Unione, in conformità dei valori dell'Unione, promuovere la diffusione di un'intelligenza artificiale (IA) antropocentrica e affidabile, garantendo nel contempo un livello elevato di protezione della salute, della sicurezza e dei diritti fondamentali sanciti dalla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea («Carta»), compresi la democrazia, lo Stato di diritto e la protezione dell'ambiente, proteggere contro gli effetti nocivi dei sistemi di IA nell'Unione, nonché promuovere l'innovazione. Il presente regolamento garantisce la libera circolazione transfrontaliera di beni e servizi basati sull'IA, impedendo così agli Stati membri di imporre restrizioni allo sviluppo, alla commercializzazione e all'uso di sistemi di IA, salvo espressa autorizzazione del presente regolamento».

¹⁰ Id., p. 2.

materia di “identificazione biometrica”, di “categorizzazione biometrica”, nonché di “riconoscimento delle emozioni”. Si tratta però di un processo in sordina, perché al posto della sentenza troviamo un regolamento suonato in chiave condizionale. Così recita il punto 28):

L’IA presenta, accanto a molti utilizzi benefici, la possibilità di essere utilizzata impropriamente e di fornire strumenti nuovi e potenti per pratiche di manipolazione, sfruttamento e controllo sociale. Tali pratiche sono particolarmente dannose e abusive e dovrebbero essere vietate poiché sono contrarie ai valori dell’Unione relativi al rispetto della dignità umana, alla libertà, all’uguaglianza, alla democrazia e allo Stato di diritto e ai diritti fondamentali sanciti dalla Carta, compresi il diritto alla non discriminazione, alla protezione dei dati e alla vita privata e i diritti dei minori¹¹.

Si articola così un sistema di *soft law*, per usare l’espressione utilizzata da Teresa Numerico, perché in larga misura si interviene con delle raccomandazioni nelle quali si fa fatica a identificare obblighi precisi, con rare eccezioni, prevalentemente di carattere burocratico. Si crea così una architettura di riferimento internazionale in cui l’adozione di sistemi *IA-based* da parte degli stati membri deve essere notificata entro 30 giorni dalla sua adozione e porta con sé i famosi obblighi di trasparenza, estinti, il più delle volte, nell’ingiunzione a informare l’utente quando interagisce con un *chatbox*. Come una sorta di tic nervoso, la locuzione “diritto alla non discriminazione” emerge a singhiozzi lungo il regolamento (27, 28, 31, 45, 48, 56, 57, 58, 60, 67, 70), e nel punto 60 trova tematizzazione nel settore della migrazione, dell’asilo e della gestione del controllo delle frontiere, in una formulazione linguistica urgente e insieme fragile:

I sistemi di IA nel settore della migrazione, dell’asilo e della gestione del controllo delle frontiere non dovrebbero in alcun caso essere utilizzati dagli Stati membri o dalle istituzioni, dagli organi o dagli organismi dell’Unione come mezzo per eludere gli obblighi internazionali a essi derivanti a titolo della convenzione delle Nazioni Unite relativa allo status dei rifugiati firmata a Ginevra il 28 luglio 1951, modificata dal protocollo del 31 gennaio 1967. Essi non dovrebbero essere utilizzati per violare in alcun modo il principio di non respingimento o per negare sicure ed efficaci vie legali di ingresso nel territorio dell’Unione, compreso il diritto alla protezione internazionale¹².

A indebolire ulteriormente il quadro normativo concorre l’annesso III, ossia la sezione che prevede delle deroghe rispetto all’uso di sistemi prima ritenuti a rischio

¹¹ Id., p. 8.

¹² Id., p. 17.

inaccettabile. Due momenti di questo annesso coinvolgono il migrante: già nel punto 1, l'impiego della biometria viene consentita nei casi in cui occorre confermare che una persona fisica è la persona che dice di essere; ma è al punto 7 che l'annesso tratta esplicitamente di «migrazione, asilo e gestione del controllo delle frontiere»¹³, dove un rischio per la sicurezza, un rischio di migrazione irregolare o un rischio per la salute posto da una persona fisica che intende entrare o è entrata nel territorio di uno Stato membro vengono equiparati come condizione sufficiente alla deroga nell'impiego di sistemi di IA a rischio inaccettabile. L'impressione che se ne trae è allora che i richiedenti asilo e i migranti costituiscano uno spazio di sperimentazione, un terreno liminale all'interno del quale si assiste a una deroga al principio di uguaglianza. La legge disvela un principio di inclusione escludente al cuore dell'idea stessa dell'antropocentrismo che mal si cela dietro la presunta responsabilità di una intelligenza altra rispetto a quella umana, o *human-centred*, che dir si voglia. In altre parole, la legge che dovrebbe vietare la discriminazione attraverso l'uso degli algoritmi, in nome dei principi della Carta, si fa teatro di un rovesciamento comico dei principi ai quali si appella, e che pone la discriminazione all'inizio del proprio esercizio. In principio era il meticcio, sul corpo del quale il verbo si fa legge.

Chi raccoglie i frutti dell'innovazione tecnica? Quali corpi ne pagano il prezzo? In questo limbo normativo, in cui si apre lo spazio della sperimentazione tecnica, si insinua altresì il sospetto che il meticcio epistemico sul quale lo sperimentale agisce debba la propria condizione a una discrasia in grado di abbattersi sul biologico a partire da pregiudizi di natura culturale e sociale, la cui invariante non sta nell'oggetto discriminato, bensì nelle modalità del suo imbrigliamento. La questione dei *bias* e delle discriminazioni potrebbe essere allora pensata nella sua componente soggettiva, squisitamente umana, come la necessità, elevata a metodo dalla ragione scientifica, di individuare corpi da dare in pasto all'evoluzione tecnica. Questo approccio ha, se non altro, il vantaggio di non dispensare nessuno dalla presa di discorso intorno al tema, sollecitando l'intelligenza collettiva (umana e non) per una distribuzione equa dei diritti e delle responsabilità. In questo senso, non sarebbe forse del tutto scorretto e infruttuoso pensare in maniera rigorosa il momento presente come una soglia di trasformazione, una soglia epistemologica di governamentalità, a partire dalla constatazione della quale è possibile separare l'ideologia scientifica, quella di una tecnogenesi che esclude l'*anthropos* e dalla quale occorre difendersi o alla quale è necessario abbandonarsi, dalla necessità di comprendere le conseguenze e le potenzialità di una tecnologia alla quale richiediamo *transparency*, ma il cui primo effetto è quello di gettare una luce su una opacità nel cuore dell'antropogenesi.

¹³ Id., p. 128.

Immigrazione, criminalità e carcere: il paradosso delle politiche migratorie

Francesca Mazzotta

1. La casa circondariale

L'obiettivo primario delle nostre istituzioni dovrebbe essere quello di ridurre la popolazione carceraria e il tasso di recidiva (in Italia attualmente al 68,45%)¹. Per fare ciò si può intervenire sulle condizioni socioeconomiche che alimentano la criminalità e implementare forme di gestione del crimine alternative alla detenzione, e questa sarebbe la via più complessa ma con la quale si spera di raggiungere maggiori risultati. Angela Davis ricostruisce i legami storici tra la schiavitù e le origini dell'istituzione carceraria, paragonando quest'ultima a tre istituzioni razziste: la schiavitù, il linciaggio e la segregazione. Nelle carceri vengono raccolti e nascosti alla vista della gente perbene «i detriti del capitalismo». Può essere un esempio molto chiaro per descrivere questa situazione il sistema penitenziario statunitense che si presenta come una vera e propria industria che produce profitti per le *corporation* che si occupano della costruzione delle strutture carcerarie e della loro gestione. Per Davis le prigioni sono istituzioni strutturalmente razziste e in nesso con la schiavitù. Giustifica questo ricorrendo ai *Black Codes* del Mississippi che penalizzavano comportamenti come il vagabondaggio, l'abbandono del posto di lavoro, la licenziosità, l'ubriachezza e prevedevano lavori forzati; tuttavia, tali leggi valevano solo per la popolazione nera, riuscendo ad introdurre così forme di lavoro schiavistiche su base razziale².

2. I centri di accoglienza per immigrati

Sin dalla loro nascita i circuiti dei centri per l'immigrazione hanno adottato un modello dove, fatte salve le funzioni di sicurezza affidate alle forze dell'ordine, tutta la gestione delle strutture è totalmente privatizzata. I centri sono pianificati dalla Direzione centrale dei servizi civili per l'immigrazione e l'asilo. Sono gestiti a cura delle Prefetture-Utg tramite convenzioni con enti, associazioni o cooperative

¹ Cfr. L. Manconi, S. Anastasia, V. Calderone, F. Resta, *Una ragionevole proposta per la sicurezza dei cittadini: abolire il carcere*, postfazione di G. Zagrebelsky, Chiare lettere, Milano 2015, p. 75.

² A. Davis, *Aboliamo le prigioni? Contro il carcere, la discriminazione, la violenza del capitale*, tr. it. di G. Lupi, Minimum Fax, Roma, 2022, p. 278.

aggiudicatarie di appalti del servizio. Le prestazioni e i servizi assicurati dalle convenzioni sono:

- 1) assistenza alla persona (vitto, alloggio, fornitura effetti personali ecc.);
- 2) assistenza sanitaria; assistenza psico-sociale; mediazione linguistico culturale;
- 3) ristorazione;
- 4) servizio di pulizia e di igiene ambientale manutenzione della struttura e degli impianti³.

Nel corso di oltre dieci anni di attività, la gestione dei centri per migranti in Italia si è consolidata attorno a un insieme strutturato di cooperative, enti religiosi e organizzazioni sociali, molti dei quali dotati di una lunga esperienza nel settore dell'accoglienza. Al 2009, si contavano 78 centri attivi sul territorio nazionale. Tra i principali soggetti coinvolti figura la Croce Rossa Italiana, che all'epoca gestiva 8 strutture con una capacità complessiva di 2.273 posti⁴. L'importanza di questi interventi è confermata anche dall'entità delle risorse impiegate: nel 2007, ad esempio, la cooperativa "Sisifo" si aggiudicò la gestione del centro di Lampedusa, un incarico che prevedeva un budget annuale stimato intorno ai due milioni e mezzo di euro. L'affidamento a soggetti del Terzo Settore può essere letto anche come una strategia per coniugare esigenze di accoglienza, assistenza e sicurezza. Il coinvolgimento di figure professionali eterogenee – come operatori sociali, personale sanitario, forze dell'ordine e rappresentanti religiosi – ha permesso di strutturare una risposta complessa, capace di integrare la tutela dei diritti fondamentali delle persone accolte con le necessità organizzative e normative dei sistemi di accoglienza. In tal senso, questi centri si configurano come spazi in cui convergono molteplici funzioni: dalla cura all'assistenza, dall'orientamento all'inclusione sociale, contribuendo alla gestione ordinata dei flussi migratori. Lo studio di tali strutture può offrire interessanti spunti per comprendere come si articolano oggi i dispositivi organizzativi e istituzionali in contesti di accoglienza e mediazione sociale.

3. Stranieri in carcere

Da anni ormai i dati relativi alla popolazione detenuta dei principali paesi europei mostrano una impressionante tendenza crescente, con l'unica importante eccezione della Francia. Di pari passo si assiste in questi paesi alla proliferazione di misure

³ Dal sito del Ministero dell'Interno, link: <https://www.interno.gov.it/it/temi/immigrazione-e-asilo/sistema-accoglienza-sul-territorio>, ultima consultazione: 21.07.2025.

⁴ Cfr. S. Verde, *Il carcere manicomio. Le carceri in Italia tra violenza, pietà, affari e camicie di forza*, Edizioni Sensibili alle foglie, Roma 2011.

volte a prevenire o reprimere quanto potrebbe turbare il tranquillo sviluppo delle relazioni pubbliche (si diffondono per esempio i provvedimenti che vietano o limitano la mendicizia, si istituisce il coprifuoco per gli adolescenti, ecc). Nei paesi meta di massiccia immigrazione (Austria, Belgio, Olanda, Germania, Italia, Spagna e Svezia), gli stranieri rappresentano una percentuale rilevante della popolazione detenuta, spesso tale da spiegare il suo aumento. Il loro numero in questi paesi oscilla da circa un terzo a poco meno della metà dei detenuti, una percentuale quindi decisamente superiore a quella del numero degli stranieri presenti sul territorio nazionale rispetto alla popolazione autoctona. Questi paesi sono, o sono stati, caratterizzati da una politica di facile concessione della cittadinanza. L'Home Prison Service nel suo rapporto annuale del 2005, segnala che il 22% delle persone entrate in carcere per la prima volta tra marzo 2004 e aprile 2005 apparteneva a minoranze etniche⁵. Dato che oltre il 12% detenuti sono stranieri, similmente a quanto accade negli altri grandi paesi europei meta di migrazioni, circa un terzo dei detenuti non è autoctono. Per quanto concerne la Francia (dove gli stranieri rappresentano comunque più di un quinto dell'intera popolazione detenuta), è stato osservato che, se si tenesse conto dell'origine dei detenuti, la percentuale di detenuti stranieri e d'origine straniera sarebbe molto elevata, addirittura superiore alla percentuale di afro-americani reclusi nelle carceri statunitensi. Spesso gli stranieri sono costretti a vivere, nel migliore dei casi, in condizioni di grande precarietà, che rendono molto difficile difendere i propri diritti, o, nella peggiore delle ipotesi, si vedono attribuire lo status di irregolari, che non consente loro di esercitare praticamente alcun diritto. In Italia da un lato le sanatorie hanno rappresentato senza ombra di dubbio il canale privilegiato di acquisizione di status di residenti regolari dei migranti, dall'altro ormai da anni, i dati relativi agli stranieri detenuti mostrano un impressionante *trend* crescente, pari al 27,13% della popolazione detenuta; al 31 dicembre del 2000 erano diventati 15.582, pari al 29,3% i detenuti presenti nelle carceri; a fine 2001 erano 16.819 stranieri presenti nelle carceri italiane su una popolazione detenuta pari complessivamente a 56.068 persone; la percentuale dei migranti è giunta quindi al 31,84% i detenuti complessivi (se si prendono in esame le donne detenute, la percentuale delle straniere è molto maggiore: su 2.589 donne presenti nelle carceri alla fine del 2004, erano straniere). In quest'anno si registrano due dati eclatanti: i migranti rappresentano il 45% dei soggetti entrati in carcere dalla libertà nel corso dell'anno; sono straniere il 46,43% delle donne che risultano detenute a fine anno

⁵ Cfr. R. Walmsley, *World Prison Population List (sixth edition)*, International Centre for Prison Studies, King's College London, 2005, link: <https://www.prisonstudies.org/sites/default/files/resources/downloads/world-prison-population-list-2005.pdf>, ultima consultazione: 21.07.2025.

(1.804)⁶. Il messaggio, quindi, che le nostre politiche migratorie comunicano è che se un migrante vuol entrare in Italia deve essere pronto ad affrontare un periodo di clandestinità sul nostro territorio e forse anche a varcare clandestinamente la frontiera. Le progressive restrizioni dei già angusti canali di accesso regolari e le continue sanatorie mostrano l'emergere in tutta Europa una chiara volontà politica di privilegiare il meccanismo del soggiorno irregolare come strumento di inserimento sociale dei migranti. La politica europea dell'immigrazione sembra sempre più caratterizzata dall'uso dell'irregolarità come una forza caudina, di fronte alla quale un gran numero dei migranti deve abbassare la testa, se vuole riuscire ad accedere alla condizione di regolarità. Il messaggio che le politiche migratorie comunicano sembra essere: se un migrante vuol entrare nella "fortezza Europa" deve essere pronto ad affrontare un periodo di "illegalità".

Proporsi di regolare l'accesso dei migranti allo status di persone legalmente residenti attraverso il percorso "irregolarità-sanatorie" vuol dire scegliere di governare i migranti attraverso il diritto penale e il carcere.

Il rapporto tra irregolarità e criminalità ripropone la domanda: perché i legislatori e i governi europei preferiscono affrontare i costi sociali e politici della criminalità dei migranti irregolari, piuttosto che facilitare l'accesso regolare al territorio nazionale ed elaborare politiche sociali capaci di farsi carico della popolazione presente sul territorio? Le tesi che Foucault ha sviluppato nei corsi tenuti al Collège de France tra il 1977 e il 1979 sono uno strumento essenziale per analizzare le modalità di integrazione sociale che in questo momento storico caratterizzano le società europee e il ruolo che il carcere gioca in esse⁷. Per circa un secolo, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, l'integrazione sociale in Europa è stata condotta attraverso una politica della cittadinanza (intesa come paniere di diritti) inclusiva: caratterizzata tanto da un progressivo aumento dei soggetti ammessi a godere dei diritti di cittadinanza, quanto da un progressivo allargamento del paniere di questi diritti. Oggi i governi europei tendono a adottare politiche di cittadinanza "escludenti": la percezione della necessità di ridurre progressivamente i diritti sociali riconosciuti sembra aver creato la predisposizione ad accettare l'idea che nei loro paesi esista una larga fascia di soggetti privi di diritti, una *underclass*. La ragione di questo mutamento va cercata nella percezione, non chiaramente tematizzata, ma latente, che i fenomeni migratori hanno trasformato la popolazione, ossia l'oggetto privilegiato dell'azione di governo, da dato fisso legato ad uno specifico territorio, a risorsa mobile, ampiamente selezionabile e manipolabile. Questa trasformazione sta

⁶ Cfr. E. Santoro, *Dalla cittadinanza inclusiva alla cittadinanza escludente: il ruolo del carcere nel governo delle migrazioni*, in «Diritto e questioni pubbliche. Rivista di filosofia del diritto e cultura giuridica», 2006, vol. 6, pp. 39-79.

⁷ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2007.

provocando una crisi strutturale di quella che Foucault ha definito «biopolitica», cioè di quelle tecnologie che dalla fine del XIX secolo hanno rappresentato lo strumento di governo delle società europee⁸.

A questa tendenza crescente di detenuti stranieri non sfugge neanche il territorio italiano. I dati disponibili a livello nazionale evidenziano un progressivo aumento della presenza di detenuti di origine straniera nel corso degli ultimi decenni. Tuttavia, questo fenomeno non assume ovunque caratteri di particolare allarme. In diverse realtà del territorio italiano, infatti, la percentuale di detenuti stranieri, pur in crescita, rimane entro livelli ancora contenuti. Di seguito si riportano i dati relativi ai detenuti presenti per posizione giuridica, sesso e nazionalità relativi negli istituti penitenziari presenti sul territorio nazionale⁹.

Data di rilevazione	Posizione giuridica				Sesso		Nazionalità	
	Imputati ¹⁰	Condannati	Internati	Totale	Donne	% rispetto ai presenti	Stranieri	% rispetto ai presenti
30/06/1991	17.103	12.698	1.252	31.053	1.572	5,06	nd ¹¹	nd
31/12/1991	19.875	14.319	1.275	35.469	1.892	5,33	5.365	15,13
30/06/1992	24.579	18.510	1.335	44.424	2.411	5,43	nd	nd
31/12/1992	25.343	20.567	1.406	47.316	2.568	5,43	7.237	15,30
30/06/1993	26.789	23.718	1.430	51.937	2.805	5,40	nd	nd
31/12/1993	25.497	23.503	1.348	50.348	2.525	5,02	7.892	15,67
30/06/1994	26.041	27.203	1.372	54.616	2.668	4,89	nd	nd
31/12/1994	23.544	26.265	1.356	51.165	2.311	4,52	8.481	16,58
30/06/1995	23.559	27.093	1.321	51.973	2.366	4,55	nd	nd
31/12/1995	19.431	26.089	1.388	46.908	1.999	4,26	8.334	17,77
30/06/1996	20.452	26.882	1.360	48.694	2.081	4,27	8.803	18,08

⁸ Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di Mauro Bertani, V. Zini, Feltrinelli Milano 2015.

⁹ Fonte dei dati è il sito web ufficiale del Ministero della Giustizia, serie storica semestrale degli anni: 1991 – 2024, link:

https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_1_14_1.wp?contentId=SST165666&facetNode_1=3_1_6&facetNode_2=1_5_2&facetNode_3=0_2&previousPage=mg_1_14&utm, ultima consultazione: 21.07.2025.

¹⁰ La voce "imputati" comprende i detenuti in attesa di giudizio e i condannati in primo e secondo grado.

¹¹ nd: non dichiarato.

31/12/1996	19.375	26.962	1.372	47.709	2.099	4,40	9.373	19,65
30/06/1997	21.242	26.987	1.325	49.554	2.060	4,16	10.609	21,41
31/12/1997	20.510	26.646	1.339	48.495	1.938	4,00	10.825	22,32
30/06/1998	21.854	27.451	1.273	50.578	1.976	3,91	11.695	23,12
31/12/1998	21.952	24.551	1.308	47.811	1.832	3,83	11.973	25,04
30/06/1999	23.342	26.167	1.347	50.856	2.067	4,06	13.317	26,19
31/12/1999	23.699	26.674	1.441	51.814	2.136	4,23	14.057	27,13
30/06/2000	23.766	28.321	1.450	53.537	2.271	4,24	14.918	27,86
31/12/2000	24.295	27.414	1.456	53.165	2.326	4,36	15.582	29,31
30/06/2001	24.989	28.962	1.442	55.393	2.440	4,40	16.378	29,57
31/12/2001	23.302	30.658	1.315	55.275	2.369	4,38	16.294	29,48
30/06/2002	22.411	32.729	1.137	56.277	2.496	4,44	17.049	30,29
31/12/2002	21.682	32.854	1.134	55.670	2.469	4,44	16.788	30,16
30/06/2003	20.524	34.695	1.184	56.403	2.565	4,55	16.636	29,49
31/12/2003	20.225	32.865	1.147	54.237	2.493	4,60	17.007	31,36
30/06/2004	20.151	35.291	1.090	56.532	2.660	4,71	17.783	31,46
31/12/2004	20.036	35.033	999	56.068	2.589	4,62	17.819	31,78
30/06/2005	21.037	36.995	1.093	59.125	2.858	4,83	19.071	32,26
31/12/2005	21.662	36.676	1.185	59.523	2.804	4,71	19.836	33,32
30/06/2006	21.820	38.193	1.251	61.264	2.923	4,77	20.221	33,01
31/12/2006	22.145	15.468	1.392	39.005	1.670	4,28	13.152	33,72
30/06/2007	25.514	17.042	1.401	43.957	1.922	4,37	15.658	35,62
31/12/2007	28.188	19.029	1.476	48.693	2.175	4,47	18.252	37,48
30/06/2008	30.279	23.243	1.535	55.057	2.410	4,38	20.617	37,45
31/12/2008	29.901	26.587	1.639	58.127	2.526	4,35	21.562	37,09
30/06/2009	31.281	30.549	1.800	63.630	2.779	4,37	23.609	37,10
31/12/2009	29.809	33.145	1.837	64.791	2.751	4,12	24.067	37,15
30/06/2010	29.691	36.781	1.786	68.258	3.003	4,40	24.966	36,58
31/12/2010	28.782	37.432	1.747	67.961	2.930	4,31	24.954	36,72
30/06/2011	28.363	37.376	1.655	67.394	2.913	4,32	24.232	35,96
31/12/2011	27.325	38.023	1.549	66.897	2.808	4,20	24.174	36,14
30/06/2012	26.424	38.771	1.333	66.528	2.820	4,24	23.865	35,87

31/12/2012	25.777	38.656	1.268	65.701	2.804	4,27	23.492	35,76
30/06/2013	24.547	40.301	1.180	66.028	2.917	4,42	23.233	35,19
31/12/2013	22.877	38.471	1.188	62.536	2.694	4,31	21.854	34,95
30/06/2014	20.040	36.926	1.126	58.092	2.551	4,39	19.401	33,40
31/12/2014	18.518	34.033	1.072	53.623	2.304	4,30	17.462	32,56
30/06/2015	17.883	34.276	595	52.754	2.210	4,19	17.207	32,62
31/12/2015	17.828	33.896	440	52.164	2.107	4,04	17.340	33,24
30/06/2016	18.513	35.234	325	54.072	2.264	4,19	18.166	33,60
31/12/2016	18.958	35.400	295	54.653	2.285	4,18	18.621	34,07
30/06/2017	19.690	36.946	283	56.919	2.403	4,22	19.432	34,14
31/12/2017	19.853	37.451	304	57.608	2.421	4,20	19.745	34,27
30/06/2018	19.729	38.709	321	58.759	2.547	4,33	18.933	32,22
31/12/2018	19.587	39.738	330	59.655	2.576	4,32	20.255	33,95
30/06/2019	19.109	41.103	310	60.522	2.632	4,35	20.224	33,42
31/12/2019	18.889	41.531	349	60.769	2.663	4,38	19.888	32,73
30/06/2020	17.406	35.857	316	53.579	2.250	4,20	17.510	32,68
31/12/2020	16.840	36.183	341	53.364	2.255	4,23	17.344	32,50
30/06/2021	16.128	37.203	306	53.637	2.228	4,15	17.344	32,34
31/12/2021	16.205	37.631	298	54.134	2.237	4,13	17.043	31,48
30/06/2022	15.595	38.959	287	54.841	2.314	4,22	17.182	31,33
31/12/2022	15.633	40.269	294	56.196	2.365	4,21	17.683	31,47
30/06/2023	14.734	42.511	280	57.525	2.512	4,37	17.987	31,27
31/12/2023	15.681	44.174	311	60.166	2.541	4,22	18.894	31,40
30/06/2024	15.454	45.701	325	61.480	2.682	4,36	19.213	31,25
31/12/2024	15.337	46.232	292	61.861	2.698	4,36	19.694	31,84

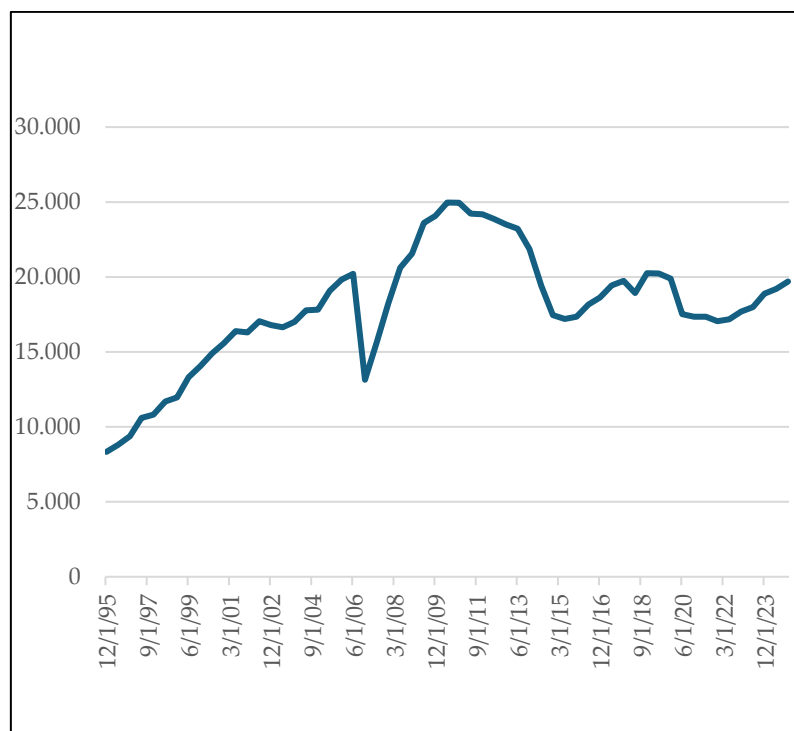


Grafico 1. Numero di stranieri uomini presenti nelle carceri italiane dal 1991 al 2024.

Dall'analisi dei dati emerge un chiaro *trend* di crescita costante del numero di detenuti stranieri a partire dai primi anni '90. Nel 1991, gli stranieri rappresentavano poco più di 5.000 unità, mentre nel 2024 (dati aggiornati a giugno) superano i 19.000. Si tratta di un incremento quasi quadruplicato in oltre trent'anni. Il grafico mostra che la crescita è stata particolarmente marcata tra la seconda metà degli anni '90 e il primo decennio degli anni 2000, con un picco attorno al 2010–2011, quando i detenuti stranieri superavano i 24.000. Dopo il 2013, si osserva un leggero calo, seguito da una fase di "stabilizzazione", con una lenta ripresa a partire dal 2021. Nel confronto con i detenuti italiani, pur restando numericamente inferiori, i detenuti stranieri hanno visto aumentare il loro peso relativo all'interno della popolazione carceraria: erano circa il 15% nel 1991, mentre oggi rappresentano stabilmente oltre il 30%. Questa tendenza evidenzia un mutamento significativo nella composizione della popolazione detenuta, che riflette anche i cambiamenti sociali, migratori e normativi avvenuti nel paese negli ultimi decenni.

Elemento non trascurabile riportato da ISTAT nel 2011¹² riguarda il tipo di pena da scontare. Gli stranieri devono espiare pene più lievi rispetto agli italiani, cosa in parte attribuibile al fatto che una parte di italiani che commettono reati di natura poco grave possono accedere con maggiore facilità degli stranieri alle misure alternative al carcere non risiedendo così nelle carceri. La misura alternativa utilizzata in Italia è

¹² ISTAT, Ministero Della Giustizia, Dipartimento Amministrazione Penitenziaria, Statistiche Report *I detenuti nelle carceri italiane*, 2011.

l'arresto domiciliare, facilmente accessibile alla popolazione residente ma molto più complicato per gli stranieri. Nel '90 considerando il totale dei detenuti e dei soggetti in esecuzione penale esterna¹³, solo il 12,7% degli stranieri usufruisce delle misure alternative al carcere contro il 30,7% degli italiani, dal momento che spesso non posseggono i requisiti per poter trascorrere la pena presso il proprio domicilio e commettono con più frequenza quei reati per cui è previsto il carcere (come, ad esempio, il reato di migrazione clandestina effettuato dal 9,6% degli stranieri e dallo 0,3% degli italiani).

Tra il 2009 e il 2012 sono state introdotte in Italia norme e modifiche legislative volte a limitare la presenza irregolare dei migranti sul territorio nazionale e quel periodo corrisponde con il più alto tasso di stranieri nelle carceri e la sua rapida diminuzione negli anni successivi fino al 2016. Il *Pacchetto Sicurezza* è stato presentato il 21 maggio 2008 dal ministro dell'Interno Maroni nel corso di una conferenza stampa che ha fatto seguito al primo Consiglio dei ministri del IV Governo Berlusconi riunito, in via straordinaria, nella prefettura di Napoli. Le misure contenute nel *Pacchetto* comprendono: un decreto-legge, due disegni di legge, tre decreti legislativi¹⁴. Viene introdotto il reato di immigrazione clandestina: l'ingresso e la permanenza nel territorio italiano da parte di cittadini stranieri senza permesso di soggiorno diventano reato ed è un reato amministrativo-penale secondo il quale non comporta arresto o detenzione, ma un'ammenda da 5.000 a 10.000 euro. Questo reato poteva essere utilizzato come base per l'espulsione rapida. Si aggiunge l'obbligo del permesso di soggiorno per registrarsi all'anagrafe, ottenere sussidi sociali o accedere a certi servizi pubblici. Ciò ha escluso molte persone irregolari dall'accesso a servizi essenziali come istruzione, salute e alloggi pubblici.

Conclusioni

L'obiettivo di questo lavoro non è stato quello di fornire facili risposte a una questione complessa, bensì di porre domande a partire dai dati. La crescita costante della presenza di stranieri nelle carceri italiane, in proporzione sempre più significativa rispetto alla popolazione detenuta complessiva, sembra a prima vista suggerire una connessione diretta tra immigrazione e criminalità. Ma è davvero così? O, piuttosto, questi numeri riflettono l'impatto di politiche migratorie e penali che rendono l'irregolarità una condizione strutturale, e la criminalizzazione una conseguenza quasi inevitabile?

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ministero dell'Interno, *Gazzetta Ufficiale*, Serie Generale, n. 170, 24 luglio 2009, supplemento ordinario n. 128.

I dati analizzati suggeriscono che l'aumento dei detenuti stranieri non può essere letto unicamente in chiave criminologica, bensì anche e soprattutto come esito di un sistema normativo che spesso priva i migranti delle possibilità concrete di regolarizzarsi e accedere a percorsi legali di inclusione. Le barriere nell'accesso alle misure alternative al carcere, le sanzioni legate allo status giuridico e non a reali comportamenti pericolosi, le restrizioni nell'accesso ai servizi essenziali: tutto questo alimenta un circolo vizioso di esclusione, vulnerabilità e penalizzazione, che il sistema stesso contribuisce a creare e poi a sanzionare.

Il paradosso è evidente: lo Stato, attraverso norme restrittive e politiche di esclusione, produce irregolarità e marginalità, per poi denunciare le conseguenze di quella stessa marginalità – l'illegalismo, la precarietà, il disagio – come problemi di sicurezza pubblica. Si tratta di una dinamica che richiama, in termini foucaultiani, un modello di governo in cui l'inclusione avviene attraverso l'emergenza, il controllo e la disciplina, piuttosto che attraverso la piena cittadinanza e la redistribuzione dei diritti.

Un ulteriore concetto chiave proposto da Michel Foucault è quello che qui si potrebbe definire degli "illegalismi differenziati"¹⁵, ovvero l'idea che non tutte le forme di illegalità siano trattate allo stesso modo: alcune vengono tollerate, altre duramente represses, a seconda della posizione sociale di chi le commette. I reati legati alla sopravvivenza quotidiana – come quelli che spesso coinvolgono i migranti irregolari – sono tra i più sanzionati, mentre altre forme di illegalismo (come quelle economico-finanziarie) godono spesso di una maggiore invisibilità o impunità. Questa asimmetria mostra come la legge stessa venga utilizzata come strumento di selezione sociale, e come il carcere diventi lo spazio in cui si "correggono" non tanto i reati, quanto le deviazioni rispetto a un ordine socioeconomico precostituito.

Alla luce di ciò, la domanda che ha guidato questo lavoro – gli immigrati sono più criminali degli italiani? – si trasforma: non è forse più corretto chiedersi se siano le nostre politiche, e non le persone, a produrre condizioni favorevoli all'illegalismo? E ancora: quanto incide l'assenza di percorsi di integrazione stabili nella determinazione dei percorsi di marginalità sociale?

Solo affrontando queste domande con onestà e rigore si potrà avviare una riflessione politica e giuridica realmente efficace, capace di spezzare quel meccanismo sistemico che prima produce l'irregolarità e poi la punisce. Il rischio, altrimenti, è che il carcere diventi non uno strumento di giustizia, ma un apparato di gestione delle popolazioni «superflue»¹⁶, invisibili e disciplinate, mentre la società continua a nascondere sotto il tappeto le contraddizioni di un modello che non riesce o non vuole includere.

¹⁵ Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014.

¹⁶ Ibidem.

Sul decolonizzare sé stessi: le poetiche di Armando Gnisci e Édouard Glissant

Chiara Nassisi

Ciò implica un altro racconto e un'altra memoria del mondo, all'altezza di questo essere-nel-mondo-altrimenti che consiste nell'estendere il nostro vivere-con alla responsabilità elargita dell'attenzione, della cura e dal soccorso che chiedono d'altronde e da ogni parte la vulnerabilità e la mortalità dell'altro.

M. Crépon¹

È possibile estendere la nostra attenzione verso l'ascolto e la cura dell'altro? È possibile un'altra memoria del mondo a partire da una postura diversa che ci conduca, mediante la decolonizzazione della nostra mente, verso una rinuncia agli universali tradizionali tipicamente occidentali in favore di un racconto altro del mondo?

L'articolo che segue tenterà di rispondere a queste domande esaminando il pensiero di Armando Gnisci² e quello di Édouard Glissant³. Nonostante la quasi

¹ M. Crépon, *Il consenso assassino*, tr. di Giorgio Bordoni, Ithos Editrice, Roma, 2017.

² Armando Gnisci (Martina Franca, 1946 – Roma, 2019) è stato professore associato di Letterature comparate presso l'Università La Sapienza di Roma dal 1983, nonché fondatore della suddetta cattedra. Nel 1985, con altri studiosi, ha istituito a Firenze la Società Italiana di Comparatistica Letteraria. È stato membro dell'*Association Internationale de Littérature Comparée*, dell'*International Association of Hungarian Studies*, dell'Associazione Internazionale di Studi sulla Letteratura e la Lingua Italiana, del Comitato Internazionale della Fondazione "Laboratorio Mediterraneo" di Napoli, e membro-assessore dell'*International Association of Intercultural Studies* (Il Cairo-Brema). Ha diretto e collaborato con numerose riviste e collane tra cui: la Collana editoriale di Studi di Letteratura Comparata "Gaia", la rivista scientifica *I Quaderni di Gaia*, la Collana di Studi sull'eredità classica "Presente remoto" dell'editore Kepos di Roma, la Collana "Quaderni di Storia della Critica e delle Poetiche", la rivista di critica letteraria italiana e comparata *Mario & Mario*, la collana "Poetiche" per l'editore Meltemi e molte altre. È stato uno dei più influenti studiosi italiani della decolonizzazione e della transculturazione degli europei.

³ Édouard Glissant (Sainte-Marie, 1928– Parigi, 2011) è stato uno dei più influenti intellettuali del XX secolo, noto soprattutto per il suo contributo alla filosofia postcoloniale e per il suo pensiero sulle identità culturali e la globalizzazione. Proveniente dalla Martinica, Glissant è stato un poeta, romanziere e saggista francese. Dopo aver compiuto gli studi universitari presso l'Università la Sorbona di Parigi, nel 1965 fonda l'*Institut martiniquais d'études*, con l'obiettivo di promuovere i valori culturali del suo popolo. Dal 1981 al 1988 è stato funzionario dell'UNESCO a Parigi. Nel 1994 la *City University of New York* gli offre la cattedra di letteratura francese. Nel 2007 è stato fra i fondatori dell'*Institut du Tout-Monde*, impegnato nello studio e nella diffusione della cultura meticcias. Nel corso della sua vita ha ricevuto numerosi riconoscimenti e premi: nel 1958 ha vinto il *Premio Théophraste Renaudot*, per il romanzo *La Lézarde*; è stato riconosciuto Dottore Honoris Causa alla *York University* (Toronto, 1989) e alla *West Indies University* (Trinidad, 1993); Nel 2004 l'Università di Bologna gli ha

totale assenza di letteratura critica in proposito potrebbe far sembrare l'accostamento proposto ardito, i due scrittori convergono, anche se attraverso percorsi diversi, sulla proposta di un nuovo umanesimo finalmente liberato dalle dominanti aspirazioni universalistiche della cultura europea e favorevole alla "creolizzazione" dell'identità.

Da ciò nasce l'idea del titolo "decolonizzare sé stessi" in quanto europei⁴ per potersi aprire al dialogo tra le culture e i diversi mondi. Ci si soffermerà, dunque, sul concetto di identità per analizzare le innovative prospettive avanzate dai due autori.

In primo luogo, ci si soffermerà sull'analisi del pensiero di Armando Gnisci, critico letterario e comparatista pugliese, il quale si autodefinisce un «europeo eretico, in via di decolonizzazione»⁵. In particolare, si farà riferimento alle opere: *Creoli meticci migranti clandestini e ribelli*⁶, *Poetiche dei mondi*⁷ e *Mondializzare la mente*⁸.

Più che critica, la riflessione di Gnisci potrebbe essere definita nei termini di una vera e propria demolizione del pensiero umanistico eurocentrico basato sull'idea di unità e di identità unica. L'autore, infatti, nei suoi numerosi scritti vuole dimostrare come le poetiche, le culture e i mondi sono pensabili solo a partire dalla pluralità dei loro possibili incontri. Scrive nell'opera *Poetiche dei mondi*:

Poetiche, culture e mondi che non convergono, ma colloquiano; che non si assimilano secondo la logica delle egemonie, ma si traducono, si pareggiano e si meticciano; che non si arrendono, ma sono capaci di immaginare un loro futuro: se possibile insieme. Anche attraverso la fausta occasione di potersi incontrare in *luoghi comuni*, e imprevedibilmente, come sostiene Glissant⁹.

Per autodecolonizzarci, dunque, è necessario uscire dall'ottica strettamente occidentale e iniziare a praticare quotidianamente gli esercizi dell'ascolto, dell'interpretazione e dell'incontro con l'altro, ma non l'Altro con la A maiuscola indagato dai filosofi – tanto l'opera di Gnisci quanto quella di Glissant, come si avrà modo di osservare in seguito, sono molto critiche nei confronti della tradizione filosofica occidentale –, qui si intende dare ascolto alle voci che provengono dalle periferie e dalle sponde: quelle dei clandestini e dei migranti, dei "dannati della

conferito la Laurea ad Honorem in Lingue e Letterature straniere; e dal 1993 è stato presidente onorario del *Parlamento Internazionale degli Scrittori*. La sua opera si è focalizzata sulla relazione tra storia, cultura e linguaggio, esplorando come le colonizzazioni abbiano modellato le identità e le coscienze delle popolazioni colonizzate, ma anche come queste abbiano la possibilità di trasformarsi in nuovi modi di essere e pensare.

⁴ A. Gnisci, *Mondializzare la mente*, Cosmo Iannone, Roma, 2006, p. 37.

⁵ A. Gnisci, *Poetiche dei mondi*, Meltemi Editore, Roma, 1999.

⁶ A. Gnisci, *Creoli meticci migranti clandestini e ribelli*, Meltemi Editore, Roma, 1998.

⁷ A. Gnisci, *Poetiche dei mondi*, cit.

⁸ A. Gnisci, *Mondializzare la mente*, cit.

⁹ A. Gnisci, *Poetiche dei mondi*, cit., p. 9.

terra”¹⁰. Solo in questo modo secondo Gnisci, un europeo comincia a decolonizzarsi la mente attaccando e scorticando la propria presunta natura europea, che invece si scopre essere una longeva e potentissima cultura.

Sempre nel libro *Poetiche dei mondi*, Gnisci si sofferma ad analizzare la particolare situazione italiana sul tema del colonialismo e del razzismo. Le sue riflessioni risultano essere ancora oggi estremamente attuali:

In Italia si pensa che la questione e il pensiero post-coloniale siano argomenti tipicamente franco-inglesi, un po’ olandesi e belgi, un po’ portoghesi, forse ancora un po’ spagnoli.

Gli italiani non hanno alcun pensiero (nel senso di teoria, ma anche di preoccupazione) post-coloniale; sono tutti intenti a “indebolire l’Essere”, ... a descrivere il tramonto abissale dell’Occidente e il dominio della Tecnica e a declinare altre idiozie parafilosofiche¹¹.

Il vergognoso mutismo degli italiani sul tema delle migrazioni e sulla questione interculturale è deriva e conseguenza, secondo la puntuale analisi di Gnisci, della stupefacente irresponsabilità culturale e politica del colonialismo italiano, dell’indifferenza e della dissimulazione disonesta e delinquenziale del nostro post-colonialismo. La cultura italiana di fatto non pensa in nessun modo di dover partecipare al dibattito mondiale post-coloniale, si culla sull’idea che l’Italia non c’entra. Come è noto, nello scenario occidentale, gli italiani sono gli europei che con più ostinazione hanno tentato di rimuovere il proprio colonialismo.

Ora, la sfida e l’impegno di tutti gli intellettuali italiani ed europei in via di decolonizzazione dovrebbero essere quelli di esercitare una critica serrata nei confronti del nuovo potere euro-americano e denunciare le sofferenze del mondo-sud. Di conseguenza, si dovrebbe iniziare ad opporre resistenza, con ogni mezzo, al razzismo e alla xenofobia utilizzati per dividere l’umanità, per giungere finalmente a comprendere e far comprendere che non ci sono esseri umani illegali, ma solo leggi inumane e che non esistono egemonie nella diversità culturale.

Nel nuovo mondo globalizzato, secondo l’ottica di Gnisci, si avverte sempre di più il bisogno di inventare nuove forme di lotta e solidarietà, associare le forze per creare diversi spazi di cooperazione, uguaglianza, dignità, giustizia e libertà di dimensione umana. È possibile, in questo modo, imparare a interpretare l’incontro con l’altro per poterlo rispettare nella sua integrità. Bisogna prendere consapevolezza ed opporsi al tradizionale metodo occidentale che interpreta l’altro solo per sottometterlo alla propria volontà di dominio costringendolo dentro il proprio orizzonte mentale per

¹⁰ F. Fanon, *I dannati della terra*, prefazione di J.-P. Sartre, tr. di C. Cignetti, Einaudi, Torino 1962.

¹¹ A. Gnisci, *Poetiche dei mondi*, cap. II «La Voce dell’Africa e il Silenzio degli intellettuali europei, oggi. Con particolare riguardo agli italiani», p. 31.

assoggettarlo ed infine, convinto della propria superiorità razionale e materiale, civilizzarlo in nome di una presupposta missione e conquista culturale.

È assumendo questa prospettiva alternativa che gli europei dovrebbero decolonizzarsi dalla millenaria volontà di potenza e di dominio per intraprendere, con piena coscienza, la ricerca di una poetica della sana identità¹² che vive e educa alla co-presenza, per potersi aprire alla possibilità di essere-insieme.

Questa strada indicataci da Gnisci volge in direzione di un nuovo umanesimo planetario e plurale, non più imposto dalla ragione universale europea, ma composto dal parlare insieme delle diverse culture del mondo¹³.

Il comparatista pugliese intende quella che egli chiama «la disciplina per decolonizzarci da noi stessi»¹⁴ come un'ascesi rivoluzionaria, operata non sulla *forma mentis* consolidata dalla tradizione filosofica occidentale, bensì nata dal confronto e nell'ascolto degli altri, essere disposti ad imparare cose su noi stessi che altrimenti non scopriremmo mai. Conoscersi e conoscere l'altro, senza pensare di ridurre l'altro a sé: come se il conoscere l'altro dovesse servire ad arrivare a conoscere meglio sé stessi.

Da questa nuova concezione di conoscenza si dovrebbe ricavare una sana riscoperta di sé come arcaici meticci, specialmente per noi europei mediterranei, e del piacere dell'ospitalità fino a giungere alla messa in discussione del nostro senso della dignità. Solo in questo modo è possibile segnare e costruire la nostra attuale identità.

Nell'ottica di Armando Gnisci, il primo passo per compiere la decolonizzazione da sé stessi è «la positiva e creativa rinuncia all'abito filosofico tipico dell'uomo colto europeo: quello dell'universalità presuntuosa»¹⁵. L'abito filosofico europeo, argomenta lo scrittore eretico in via di decolonizzazione, inventato dal pensiero greco, consiste nel far ritenere chi parla a sé stesso e agli altri il portatore della verità assoluta, valida dovunque e per tutti: l'universale. Il filosofo europeo ha riconosciuto innanzitutto sé stesso come fonte e veicolo della verità universale, delegando al politico la realizzazione e la progressiva verifica sociale, civile e mondiale di questa presunzione astratta ma imperiale e necessariamente fondativa.

Le riflessioni di Gnisci fanno emergere, infine, la necessità di iniziare ad elaborare una nuova cultura critica a partire da un'assunzione comune di responsabilità con l'auspicio di poter giungere ad una grande rieducazione delle nostre menti grazie all'incontro con gli altri del mondo. In questo modo, tutti gli europei "neumanisti" in via di decolonizzazione possono giungere a riscrivere una storia contemporanea ascoltando ciò che i popoli colonizzati hanno da dire al mondo a partire dalla propria

¹² A. Gnisci, *Creoli meticci migranti clandestini e ribelli*, Meltemi Editore, Roma 1998, p. 87.

¹³ Id., p. 14.

¹⁴ Id., p. 18.

¹⁵ Id., p. 20.

esperienza del trauma. Solo «mondializzando la nostra mente»¹⁶, ossia, facendo in modo che il mondo diventi tutto sud, senza alcuna egemonia, si può iniziare a tessere una rete mondiale delle reciprocità esperienziali e conoscitive.

Proseguendo nel tentativo di giungere ad una decolonizzazione di noi stessi e aprirci all'ascolto e alla cura dell'altro, l'attenzione sarà diretta ad affrontare alcuni aspetti del pensiero opaco¹⁷ dello scrittore antillano-francese Édouard Glissant (1928-2011). Anche per questo autore saranno tre le opere che faranno da guida, si tratta di: *Sole della coscienza*¹⁸; *Introduzione a una poetica del diverso*¹⁹ e *Poetica della relazione*²⁰.

Analogamente a quanto si è potuto osservare affrontando le minuziose analisi di Gnisci sulla contemporaneità, pure la poetica di Glissant mette i suoi lettori di fronte a un totale smascheramento delle illusioni occidentali.

In particolare, si analizzerà una distinzione concettuale centrale nel pensiero di Glissant²¹: quella tra radice unica e rizoma, che lo stesso autore afferma aver ripreso da Deleuze e Guattari nell'opera *Mille piani*²², e che egli traspone applicandola al concetto di identità e in funzione di una categorizzazione delle culture operando, così, un'ulteriore distinzione: quella tra culture ataviche e culture composite.

Glissant oppone lo statuto di identità a radice unica, concezione sublime che le culture occidentali hanno voluto veicolare per secoli nel mondo, ad una prospettiva più ampia e vicina alla realtà in cui viviamo, ossia, l'identità rizoma intesa come fattore e risultato di una creolizzazione. Un'identità non più vista come unica e fissa, bensì come radice che va alla ricerca dell'incontro con le altre radici.

Nella comune mentalità europea, nota Glissant, spesso l'identità rizoma è vista come una minaccia di dissoluzione per le culture ataviche, in quanto il tradizionale schema mentale eurocentrico funziona sempre sul vecchio modello unico prestabilito, che ci porta a vedere l'incontro con l'altro non come un'opportunità di conoscenza, ma una contaminazione negativa. Afferma l'autore nell'opera *Introduzione a una poetica del diverso*: «funzioniamo sempre secondo un vecchio schema e ci sembra che se andiamo all'incontro con l'altro non siamo più noi stessi e se non siamo più noi stessi siamo perduti!»²³.

Da qui Glissant ci induce a riflettere su un'importante questione nel panorama mondiale attuale: come essere sé stessi senza chiudersi all'altro, e come aprirsi

¹⁶ A. Gnisci, *Mondializzare la mente*, Cosmo Iannone, Roma, 2006, p.20.

¹⁷ M. Marchetti, *Édouard Glissant et la fascination des totalités inachevées*, in «Le forme e la storia: rivista di filologia moderna», 2022, XV, 1/2, pp. 523-529.

¹⁸ E. Glissant, *Sole della coscienza. Poetica I*, tr. it. di G. Sofo, Roma, Meltemi 2022.

¹⁹ E. Glissant, *Introduzione a una poetica del Diverso*, tr. it. di F. Neri, a cura di G. Sofo, Roma, Meltemi 2020.

²⁰ E. Glissant, *Poetica della Relazione. Poetica III*, tr. it. di Enrica Restori, Quodlibet, Macerata 2007.

²¹ E. Glissant, *Introduzione a una poetica del Diverso*, cit.

²² G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, a cura di P. Vignola, Orthotes, Napoli 2017.

²³ E. Glissant, *Introduzione a una poetica del diverso*, cit. p. 20.

all'altro senza perdere sé stessi? Questo dilemma, ci pone di fronte ad una grande sfida e per accoglierla bisogna essere pronti a cambiare prospettiva. Attraverso il percorso verso la nostra autodecolonizzazione dobbiamo gradualmente abbandonare l'idea di identità fissa, intollerante e a numero chiuso per iniziare a vivere la *Totalità-mondo*²⁴ a partire dal luogo in cui siamo situati per poterci aprire alle diverse possibilità di Relazione e non consacrare l'identità dell'altro all'esclusione.

Glissant invita, inoltre, i suoi lettori a diffidare dall'uso abituale del linguaggio per esplorare nuovi modi di dire il mondo, per questo suggerisce²⁵ di limitare l'uso della nozione di Essere e iniziare a usare quella di essente, che nella sua visione, considera e accoglie tutte le esistenze possibili del mondo senza doverle necessariamente ricondurre sotto la nozione limitante di Essere, assoluto e vero.

L'autore antillano chiama la sua nuova poetica «pensiero della traccia»²⁶. La traccia, afferma, non suppone l'imponente pensiero dell'essere sistematico e dominatore, bensì la libera e fragile divagazione dell'esistente. Una poetica della relazione che ha come obiettivo quello di giungere a farci comprendere che ciò che crediamo il puro Essere in realtà deriva dall'incontro con l'altro ed è possibile solo in relazione con esso.

La pensée de la trace, per Glissant, è quello che oggi affronta più validamente la falsa universalità dei pensieri di sistema e risulta il più efficace per tentare di uscire dalla pretesa occidentale dell'identità assoluta. Inoltre, esso è il più opportuno per affrontare la complessità e la straordinaria dimensione della molteplicità della realtà in cui viviamo. Infine, è il più adatto per entrare nella verità della creolizzazione del mondo che dà vita alle culture composite.

Creolizzare²⁷ è un termine fondamentale nella riflessione di Glissant, in quanto in esso troviamo il tentativo di sintetizzare la sua poetica della Relazione. Nell'opera *Introduzione a una poetica del diverso* afferma il poeta:

I fenomeni di creolizzazione sono importanti, perché permettono un nuovo approccio alla dimensione spirituale delle umanità, un approccio che implica una ricomposizione del paesaggio mentale delle umanità contemporanee: la creolizzazione presuppone che gli elementi culturali messi a confronto devono necessariamente essere “di valore equivalente” perché avvenga un vero processo di creolizzazione. Se fra gli elementi messi in relazione alcuni vengono sminuiti rispetto ad altri, la creolizzazione non avviene²⁸.

²⁴ E. Glissant, *Tutto-mondo*, tr. it. G. Colotti, Edizioni Lavoro, Roma 2009.

²⁵ E. Glissant, *Introduzione a una poetica del diverso*, cit., p.16.

²⁶ E. Glissant, *Introduzione a una poetica del diverso*, cit., p.17.

²⁷ M. Antonioli, *Le Discours antillais : antillanité et créolisation*, in «Chimères», 2016, vol. 90, n. 3, pp. 100-110.

²⁸ E. Glissant, *Introduzione a una poetica del diverso*, cit. pp. 15-16.

Per precisare il suo linguaggio, Glissant si sofferma sulla distinzione tra il concetto di creolizzazione e quello di meticciato. La differenza principale, osserva, sta nell'imprevedibilità della creolizzazione, ossia, mentre possiamo calcolare gli effetti del meticciato, la creolizzazione è qualcosa di non programmabile e quindi imprevedibile e sorprendente capace di generare, quello che lo scrittore chiama il *Chaos monde*²⁹ determinato dall'imprevedibilità delle relazioni mondiali. «La creolizzazione è il meticciato con un valore aggiunto, ossia, l'imprevedibilità»³⁰ affermerà Glissant.

L'auspicio dell'autore antillano è che i suoi lettori possano giungere, infine, a divenire «uomini-ponti»³¹ abbandonando il pensiero sistematico e singolare che porta con sé la pretesa di un unico modo giusto di vivere e di essere, per aprirsi finalmente al plurale e riuscire a collegare e far dialogare tra loro i diversi mondi. Questo è un compito molto complesso che Édouard Glissant ha intrapreso in prima persona, nella sua vita e nelle sue opere, ponendosi come mediatore nella sua duplice provenienza francese e antillana.

Per concludere, il *fil rouge* che percorre l'attività critica di questi due pensatori è una spinta neoumanistica volta a promuovere una crescita spirituale e una forma di educazione alla finitezza della nostra comune «coscienza di specie»³² che possa portare tutti noi, indipendentemente della nostra cultura o nazione di provenienza, al riconoscerci degni di abitare nella nostra patria comune che è il mondo.

La poetica di Gnisci e quella di Glissant fanno emergere, così, un nuovo *engagement* nato dalla necessità di un sapere dell'incontro costruito studiando e lavorando insieme nella parità delle differenze per giungere, finalmente, ad un'innovativa dimensione comunicativa, quella della reciproca ospitalità: questa è la strada che i due scrittori ci indicano da percorrere se vogliamo dirigerci verso la decolonizzazione della nostra mente e verso un'altra narrazione del mondo lontana dagli universali occidentali e vicina all'ascolto e alla cura dell'altro.

²⁹ E. Glissant, *Poetica della Relazione. Poetica III*, cit.

³⁰ E. Glissant, *Introduzione a una poetica del diverso*, cit.

³¹ M. Marchetti, *Édouard Glissant et la fascination des totalités inachevées*, cit.

³² A. Gnisci, F. Sinopoli, N. Moll, *La letteratura del mondo nel XXI secolo*, Mondadori, Milano, 2010.

I “corridori di boschi” nella Nuova Francia: un esempio di integrazione e meticciato (secoli XVII-XVIII)

Giuseppe Patisso

Il modello coloniale francese in America del Nord

La guerra dei Sette anni, fu l'atto conclusivo della Nuova Francia, l'impero francese in America del Nord. In seguito al trattato di Ryswick e a quello di Utrecht, la sorte dei possedimenti francesi era segnata¹. Le clausole di queste paci suggellarono di fatto un accerchiamento britannico ai danni delle colonie francesi: i territori della Corona del Giglio non sarebbero mai arrivati a possedere le risorse demografiche, economiche e militari per poter ribaltare la situazione ed imporsi sui rivali.

Se politicamente e militarmente parlando l'impero francese nel Nuovo Mondo riuscì a raggiungere risultati solo parziali, l'impatto sociale della colonizzazione nelle terre nordamericane ebbe invece esiti di gran lunga più incisivi e duraturi. In tale prospettiva va menzionata, in particolare, la gestione dei rapporti di convivenza e alleanza tra popolazioni autoctone e colonizzatori. Anche a causa della difficoltà riscontrata dalle autorità di attrarre coloni nei propri possedimenti, la nuova Francia era una terra inospitale per la maggior parte dell'anno a causa soprattutto dei freddi inverni ma i francesi furono maestri nel costruire grandi sistemi di alleanze con i nativi. Il contributo di questi ultimi si rivelò essenziale per preservare i confini dell'impero e garantire ai coloni della Corona gigliata un accesso privilegiato al redditizio circuito della tratta delle pellicce, in particolare di castoro. Inoltre, in alcune zone, dove il clima e l'impervia natura rendevano molto difficile la vita quotidiana, gli abitanti della Nuova Francia attinsero dalle conoscenze amerindie i metodi e le tecniche utili alla sopravvivenza².

Il modello culturale e sociale indiano fu studiato dai missionari francescani prima e gesuiti poi e appreso, in molti casi con ammirazione, dai coloni. Non di rado avvenne che questi ultimi, affascinati dallo stile di vita nativo, abbandonassero le proprie radici dando vita ad uno dei fenomeni di contaminazione culturale e sociale più interessanti dell'intero panorama coloniale americano: quello dei corridori dei boschi. Va detto che solidarietà e rispetto furono mostrati agli alleati indiani anche

¹ D. Marston, *The French-Indian War 1754-1760*, Routledge, London-New York 2003; L. Veyssi re, B. Fonck (a cura di), *La guerre de Sept Ans en Nouvelle-France*, Septentrion, Québec 2012; E. Dziembowski, *La Guerre de sept ans (1756-1763)*, Perrin, Paris 2015.

² G. Patisso, *L'impero del Giglio. I francesi in America del Nord (1534-1763)*, Carocci, Roma 2018.

dalle autorità politiche della colonia francese anche se non mancarono situazioni in cui i rapporti si deteriorarono. Ma, va sottolineato, in generale, l’atteggiamento dei colonizzatori francesi nei confronti degli autoctoni fu in gran parte differente rispetto a quello mostrato dalle altre potenze colonizzatrici. Nella redazione dei trattati tra francesi e amerindi appare evidente che i primi cercassero di legare a sé i nativi in una dimensione di subalternità. Eppure, la supremazia non si basava su una prova di forza o sull’assoggettamento. La collaborazione e la protezione che i francesi potevano garantire erano le basi delle alleanze, le quali assumevano connotati paternalistici e benevoli. A ciò va aggiunto che abbastanza frequentemente i francesi riconoscevano alcuni privilegi agli amerindi. Il più importante tra questi fu probabilmente la parziale sovranità sulle loro terre sebbene incluse nei territori dell’impero. Tali concessioni e la bonaria indulgenza mostrata dalle autorità resero, in molti casi, ancora più saldi i sodalizi. Un atteggiamento non condiviso da tutti al punto che quando cadde la Nuova Francia, e gli inglesi si rifiutarono di riconoscere taluni di questi privilegi agli indiani, si ebbero numerose rivolte, la più famosa delle quali fu probabilmente quella capeggiata da Pontiac. Alcune di queste rivolte furono soffocate dai britannici utilizzando indumenti contaminati dal vaiolo che venivano gettati negli accampamenti indiani per sterminare i nativi³.

La possibilità di ottenere lauti guadagni spinse molti coloni francesi, con il passare del tempo, ad allontanarsi sempre più spesso dai villaggi e dai centri abitati, divenendo “corridori dei boschi”⁴. Accadeva così che nei diversi periodi dell’anno, in cui la richiesta di pellicce era elevata, gli insediamenti francesi si svuotassero di buona parte dei loro abitanti: molto pochi rimanevano a coltivare le terre o a svolgere altre attività utili alla sopravvivenza della comunità. L’attrattiva che avevano per i coloni i lauti guadagni derivanti dal commercio delle pellicce era troppo forte e si ripercuoteva sull’intera economia della colonia. In tali condizioni tentare di diversificare le attività economiche, come era nelle intenzioni del ministero della marina francese, si rivelò un obiettivo difficile da perseguire.

La scarsa quantità di manodopera schiavile, unita all’endemica mancanza di coloni, costrinse spesso le autorità coloniali francesi ad assumere un atteggiamento conciliante e paternalistico nei confronti delle tribù native loro alleate. Non è raro trovare nei documenti dell’epoca la descrizione degli atteggiamenti di alcuni governatori generali che rivolgendosi ai nativi li chiamavano “figli miei”. Al di là di questi epiteti, assai numerosi furono i francesi (agricoltori, manovali ma anche mercanti e membri dell’élite politica) che presero in moglie giovani donne native dando vita ad un fenomeno di *métissage* quasi senza precedenti nella storia coloniale

³ P.D. MacLeod, *Microbes and muskets: smallpox and the participation of the Amerindian allies of New France in the Seven Years’ War*, in «Ethnohistory», 1992, pp. 42-64.

⁴ G. Havard, *Histoire des coureurs de bois. Amérique du Nord 1600-1840*, Les Indes savantes, Paris 2016.

europea. In alcuni periodi della storia della Nuova Francia, soprattutto quando le autorità coloniali accentuarono le misure repressive (commerciali, morali e religiose), moltissimi furono i coloni francesi che abbandonarono i costumi europei per abbracciare il modello di vita indiano, dando vita a quel fenomeno sociale, tipico dell'esperienza coloniale francese, che è conosciuto, come abbiamo visto, con il nome di "corridori dei boschi" (*coureurs des bois*)⁵.

Estrazione sociale, usi e costumi dei corridori dei boschi

Il *coureur des bois* rappresenta una figura complessa e poliedrica dal punto di vista sociale, in quanto si poteva diventare corridore dei boschi pur provenendo dalle più disparate classi: immigrati, coloni, figli di coloni, artigiani, locandieri, notai e persino figli di borghesi in cerca di evasione dalla routine e dalle restrizioni sociali.

All'inizio del XVIII secolo, quando il fenomeno "corridori dei boschi" raggiunse il suo apice si trovano, infatti, *coureur* di tutte le estrazioni e di tutte le età: la grande maggioranza di questi "cesari delle terre selvagge" – come li ha definiti Grace Lee Nute⁶ – aveva tra i 20 e i 30 anni, sebbene non mancassero corridori che si attestavano sui 60 anni di età. Circa la metà risultava essere celibe⁷.

Un elemento molto importante per comprendere la figura del corridore dei boschi è che esso, alle volte, non era corridore vita natural durante. Poteva svolgere il mestiere e le occupazioni del corridore per periodi di tempo limitati, poi dedicarsi ad altre attività ed, infine, ritornare ad intessere relazioni più o meno articolate col mondo indiano ed impegnarsi nella tratta delle pellicce. Non avveniva raramente che, soprattutto in età giovane, coloro che divenivano corridori si impegnassero a svolgere il mestiere intensamente per tre o quattro anni consecutivi, poi si prendessero delle lunghe pause di riposo e, dopo aver recuperato forze e motivazioni, si dedicassero nuovamente per cinque o sei anni alle attività che avevano apparentemente abbandonato.

Con ciò si vuol dire che si poteva essere corridori dei boschi anche per un periodo estremamente limitato della propria esistenza, alle volte perfino per qualche anno o qualche mese⁸. Dunque, da un lato vi erano delle famiglie o degli uomini che

⁵ E.R.H. Tesdahl, *Exchange, Empire, and Indigeneity in French America*, in «The William and Mary Quarterly», 2017, vol. 74, n. 3, pp. 548-552.

⁶ G.L. Nute, *Caesars of the Wilderness: Médard Chouart, Sieur Des Groseilliers and Pierre Esprit Radisson, 1618-1710*, Minnesota Historical Society Press, New York 1978.

⁷ J. Pomerleau, *Les coureurs de bois: la traite des fourrures avec les Amérindiens*, Éditions Dupont, Sainte-Foy-Québec 1994.

⁸ S. Fournier, *Le coureur de bois au pays du Québec: une figure, une parole, son univers et son évolution*, Phd Diss., Université du Québec à Trois-Rivières, 2012.

abbracciavano questo modello di vita in maniera continuativa, ed anzi trasmettevano i loro saperi alla prole, che a sua volta diveniva *coureur*; dall'altro, vi erano individui che divenivano corridori in maniera strumentale, solo per partecipare alla vendita di un singolo carico di pellami. Questo modo di intendere l'attività del corridore spiega anche l'alto numero di *coureurs* registrati in Nuova Francia durante l'arco della storia dell'impero francese in America del Nord. Si stima, infatti, che tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo – periodo nel quale la *Nouvelle France* raggiunse la sua massima espansione – in talune regioni e città situate al confine tra territorio francese e territorio indiano quasi la metà della popolazione maschile – in maniera più o meno continuativa – aveva praticato attività tipiche dei corridori e, pertanto, si definiva come tale.

Il fatto che, come si è detto, un individuo potesse scegliere di interrompere la sua attività di corridore per mesi o per anni può essere, in parte, compresa se si pensa alla fatica che la vita del corridore comportava. L'attività principe a cui i corridori si dedicavano, come in parte già accennato, era certamente la tratta delle pellicce. Si trattava di un lavoro estremamente gravoso, che richiedeva non solo una notevole forza fisica, ma anche resistenza ed abnegazione. Questo tipo di attività escludeva di fatto le persone più deboli, così come chi era troppo giovane o troppo anziano, poiché non in grado di sostenere i ritmi e gli sforzi prolungati necessari. Per comprendere di quali fatiche si stia parlando basti pensare a come avveniva il trasporto dei pellami. Sulle canoe, che erano lo strumento fondamentale per il commercio delle pelli, si cercava di sfruttare al massimo ogni centimetro disponibile: lo spazio veniva dedicato quasi esclusivamente al carico delle merci. Vi era, dunque, spazio per uno o massimo due corridori su ciascun natante che componeva la spedizione. Era necessario che questo o questi individui sulle canoe fossero di corporatura robusta e dotati di considerevole forza per poter manovrare una barca a pieno carico. I corridori, inoltre, dovevano affrontare manovre complesse, non solo durante la navigazione, ma anche nei pressi dei portaggi, ovvero dove i fiumi non erano più navigabili e, pertanto, era necessario muovere l'intero carico a mano per superare ostacoli naturali.

In ragione di quanto finora detto, i *coureurs de bois* erano per lo più giovani in piena forza, spiriti avventurosi attratti dall'immensità degli spazi e dalla libertà. Dotati di coraggio, perseveranza e ingegno, sapevano anche relazionarsi con gli indigeni, caratteristica spesso sottolineata nei resoconti storici. Tuttavia, il mestiere comportava non solo le difficoltà del lavoro fisico – come le punture delle zanzare in estate, il freddo invernale, i venti del nord, le piogge e l'isolamento notturno nella foresta – ma richiedeva anche una rapida capacità di adattamento.

Fisicamente, il *coureur des bois* veniva spesso descritto come un uomo fiero, caratterizzato da una folta barba e baffi, che pagaiava a torso nudo per enormi distanze su acque gelide. L'esposizione costante al sole e al vento non solo lo abbronzava, ma induriva anche la pelle, rendendola meno sensibile alle punture

degli insetti. Nonostante le condizioni di lavoro estremamente impegnative e faticose, egli affrontava ogni giornata con un atteggiamento stoico, senza cedere al lamento. La stretta convivenza con le popolazioni indigene, infatti, gli conferiva una notevole capacità di adattamento, qualità essenziale per sopravvivere nelle aspre condizioni della natura selvaggia. Tuttavia, non mancavano momenti di malinconia: nei canti e nei ritornelli, che spesso questi viaggiatori intonavano, si esprimeva il desiderio e la nostalgia per la propria “blonde” o “maîtresse” – espressioni usate in modo quasi generico per indicare la donna amata – rivelando così una profonda dimensione emotiva che accompagnava la sua esistenza itinerante e dura⁹.

Tutte le caratteristiche di cui finora si è parlato, contribuivano a far apparire il corridore dei boschi come un individuo indomito, guidato dallo spirito di avventura, quasi un eroe delle terre selvagge. Questa concezione rendeva i *coureurs* delle figure che godevano di un certo prestigio sociale. Erano apprezzati per le loro capacità e per le loro competenze. La loro conoscenza del territorio veniva giudicata particolarmente utile dalle amministrazioni coloniali che, non di rado, gli affidarono il comando di truppe militari e la gestione di fortificazioni e avamposti di importanza strategica abbastanza rilevante¹⁰. Si pensi, a proposito di quanto detto, a figure come quelle di Chavalier de La Salle¹¹ o Enrico Tonti¹² che furono protagonisti della conquista della Louisiana ma che al contempo erano noti per i loro interessi nel commercio delle pellicce e per i loro legami col mondo dei *coureurs*. Oppure, si pensi a colui che per antonomasia è ritenuto il *coureur de bois* più celebre della storia dell'impero francese in America del Nord, ovvero Pierre Esprit Radisson¹³. Quest'ultimo fu coinvolto in campagne militari finalizzate a contrastare le incursioni

⁹ M. Lemay, *Le voyageur des Pays-d'en-Haut à travers quelques romans et quelques récits*, in *Ethnologie québécoise* a cura di R.-L. Séguin, vol. I, HMH, Montréal 1972, pp. 70-140; K. Gross, *Coureurs-de-Bois, Voyageurs, & Trappers: The Fur Trade and the Emergence of an Ignored Canadian Literary Tradition*, in «Canadian Literature», 1990, vol. 127, pp. 75-91.

¹⁰ R. Englebert, G. Teasdale, *French and Indians in the Heart of North America, 1630-1815*, MSU Press, Jackson 2013.

¹¹ P.K. Galloway, *La Salle and His Legacy: Frenchmen and Indians in the Lower Mississippi Valley*, University Press of Mississippi, Jackson 1982.

¹² G. Patisso, *Enrico Tonti, un esplorador italiano al servizio del Rey Sol: América del Norte entre España, Francia e Inghilterra (siglos XV-XVIII)*, in *Visiones de la conquista y la colonización de las Américas*, a cura di F. Castilla-Urbano, Alcalá, Alcalá de Henares, 2015, pp. 67-88; G. Patisso, *Tonti, Enrico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. XCVI, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2019.

¹³ P. Child, *Pierre Esprit Radisson and the Race of Coureurs de Bois*, in «University of Toronto Quarterly», 1940, vol. 9, n. 4, pp. 407-427; M. Fournier, *Pierre-Esprit Radisson: coureur de bois et conteur, 1652-1669*, Phd thesis, Université Laval, 1995; M. Fournier, Y. Frenette, *Pierre-Esprit Radisson: coureur de bois & homme du monde (1652-1685)*, in «University of Toronto Quarterly», 1997, vol. 67, n. 1, pp. 466 e sgg; M. Fournier, *Les quatre couleurs de Radisson: explorer aujourd'hui le XVIIe siècle*, Phd thesis, Université Laval, 1999; M. Fournier, *Pierre-Esprit Radisson: Merchant Adventurer, 1636-1701*, McGill-Queen's Press, Québec 2002.

delle popolazioni indigene ostili, in particolare degli Irochesi, che rappresentavano una minaccia costante per i territori della Nuova Francia. Nell'ambito di queste operazioni, Radisson ebbe il compito di dirigere fortificazioni e avamposti situati in zone chiave, come i territori intorno ai Grandi Laghi e lungo la Baia di Hudson. Queste postazioni militari avevano una doppia funzione: servivano da base operativa per la difesa dei coloni e costituivano punti nevralgici per le operazioni contro le forze nemiche, siano esse popolazioni indigene ostili o le potenze coloniali rivali, come gli inglesi e gli olandesi. La sua esperienza sul campo gli permise di gestire con efficacia la sicurezza di queste fortificazioni e di svolgere un ruolo di primo piano nelle contese per il dominio del commercio delle pellicce.

Sebbene spesse volte ammantati da quest'aura eroica, i corridori dei boschi non furono sempre considerati come figure positive nella società coloniale francese. Abbracciando una vita avventurosa, e non raramente dissoluta, i corridori dei boschi furono talvolta accusati di esercitare una pessima influenza sulla moralità delle varie comunità che frequentavano. Erano incolpati di convincere molti coloni ad abbandonare le terre in favore di una vita raminga ed errabonda. Inoltre, instaurando strette relazioni con gli amerindi, furono spesso additati di essere responsabili delle difficoltà che i vari missionari incontravano nell'evangelizzazione degli indigeni¹⁴. Venivano talvolta incolpati di traffico illecito di pelli verso i commercianti inglesi, di non rispettare le leggi relative all'alcol e, di violare le norme matrimoniali abbandonando mogli e figli durante i loro viaggi. È, soprattutto, lo storico Lionel Groulx, attraverso i suoi studi, a mostrare questo aspetto meno epico e più oscuro dei corridori. Questi ultimi, a suo modo di vedere, erano propensi ad intraprendere il genere di vita che vivevano non tanto per il contatto con la natura selvaggia o con gli amerindi quanto per la libertà assoluta, l'essere sciolti da ogni vincolo morale e sociale. Secondo Groulx erano uomini attratti da un'esistenza sregolata, caratterizzata da eccessi, gioco d'azzardo e abuso di alcol, che li portava a condurre una vita viziosa e lontana dalla disciplina della civiltà. Individui che, anziché incarnare l'ideale di esploratori eroici, si abbandonavano ai piaceri sfrenati, trasformandosi, a suo dire, in veri e propri libertini¹⁵.

Relazioni con gli amerindi e meticcio

I contatti con le tribù alleate dei francesi (tra le più importanti troviamo la confederazione Abenaki e gli Uroni) consentirono ai corridori dei boschi di acquisire

¹⁴ F. Weil, *La Christianisation des Indiens de la Nouvelle France, XVII-XVIII Siècles*, in «Hispania sacra», 1988, vol. 40, n. 82, pp. 747-761.

¹⁵ L. Groulx, *Le coureur des bois: type social*, in «L'Action nationale», 1948, vol. 21, n. 1, pp. 23-38.

informazioni fondamentali per l'esplorazione dei territori, per la conoscenza delle sue risorse e delle sue avversità. I francesi spesso impararono dai nativi i metodi con i quali cacciare e sopravvivere, facendo tesoro di questa collaborazione. Furono le popolazioni native alleate a fornire il pellame utile a soddisfare la domanda proveniente dall'Europa.

I matrimoni tra indiani (o meglio, le popolazioni indigene delle Prime Nazioni in Canada e i nativi americani negli Stati Uniti) e i corridori dei boschi rappresentano una parte importante della storia della colonizzazione francese nel Nord America. Durante il XVII e XVIII secolo, i corridori vivevano e lavoravano molto vicino alle comunità indigene e spesso adottavano i loro costumi e la loro lingua per facilitare il commercio. I matrimoni tra questi francesi e donne indigene non erano solo comuni, ma spesso incentivati. Queste unioni avevano diversi vantaggi: creavano delle alleanze politiche e commerciali, poiché le donne indigene aiutavano a stabilire alleanze tra i francesi e le tribù autoctone rafforzando i rapporti commerciali, e implementavano l'integrazione culturale. I corridori adottavano spesso lo stile di vita e le pratiche delle tribù indigene, compreso il modo di cacciare, spostarsi e relazionarsi con la natura. I matrimoni favorivano questa integrazione, creando una comunità ibrida in cui le culture si mescolavano. Queste unioni contribuirono alla nascita di una nuova identità etnica, quella dei *métis*, un popolo indigeno riconosciuto in Canada, discendente sia dagli europei, in particolare francesi, sia dalle Prime Nazioni indigene.

L'origine della parola *métis* (invariata al plurale) è francese, ed è un prestito dallo spagnolo *mestizo*. Essa equivale all'italiano meticcio che significa "di sangue misto". Recenti ricerche e analisi del DNA hanno dimostrato spesso linee genetiche indigene dimenticate in molte persone nel Canada francese e tra i discendenti degli acadiani.

I *métis* svilupparono una cultura propria, che combinava elementi delle tradizioni europee e indigene e una propria lingua, chiamata *michif*, una sorta di fusione di francese e lingue indigene (principalmente cree e anishinaabe)¹⁶. I *métis* oggi prevalentemente parlano inglese, e il francese è di gran lunga la seconda lingua, così come numerose altre lingue indigene. Il *métis* French si conserva maggiormente nel Canada, mentre il *michif*, negli Stati Uniti. Ultimamente si assiste a un ritorno all'uso del *métis french* e del *michif* dopo una generazione di declino.

La loro cultura includeva sia la caccia e la pesca tradizionali delle Prime Nazioni indiane, sia lo stile di vita agricolo europeo. Si stabilirono in diverse aree, ma il loro centro principale fu nella valle del fiume Red (oggi Manitoba, Canada), dove svilupparono una comunità fiorente. Questi matrimoni rappresentavano una delle

¹⁶ G. Lang, *Voyageur discourse and the absence of fur trade pidgin*, in «Canadian Literature», 1991, vol. 131, pp. 51-63; M. Silverstein, *Encountering language and languages of encounter in North American ethnohistory*, in «Journal of linguistic anthropology», 1996, vol. 6, n. 2, 1996, pp. 126-144.

tante sfumature dell’incontro tra culture durante la colonizzazione, in cui i legami matrimoniali avevano sia significati pratici, sia simbolici per il consolidamento delle relazioni tra europei e popoli indigeni. I figli nati da queste unioni rappresentavano la prima generazione di meticci.

Fra le diverse testimonianze, Alexis de Tocqueville racconta di avere incontrato nel 1831 presso il lago Huron un “Bois-Brûlé” (letteralmente “legno bruciato”), vale a dire un meticcio nato da madre amerindia e da padre canadese, originario della Bassa Normandia in Francia¹⁷. Tocqueville racconta di essere rimasto senza parole quando si è reso conto che quello che gli sembrava un indigeno si esprimeva con un fortissimo accento regionale francese.

Il meticcio, inteso come la mescolanza di popoli e culture, fu fondamentale nella creazione di nuove identità in Nord America. Nel caso dei Métis, il meticcio non era solo una questione di sangue o discendenza, ma piuttosto un’identità culturale complessa che si sviluppava attraverso una sintesi di tradizioni, lingue e modi di vivere europei e indigeni. Il meticcio tra i corridori dei boschi e le donne indigene rappresentava un ponte tra due mondi. Queste unioni rafforzarono le relazioni tra i commercianti francesi e le tribù indigene e contribuirono alla creazione di una società multiculturale unica nelle regioni colonizzate dalla Francia. I *métis* rappresentano l’eredità viva di questo incontro tra culture, con una storia e una tradizione che testimoniano la complessità delle dinamiche di colonizzazione e interazione interculturale. I corridori dei boschi possono essere considerati, pertanto, promotori e sostenitori del meticcio in vari modi, poiché le loro attività, il loro stile di vita e le loro interazioni con le popolazioni indigene incoraggiavano e facilitavano l’integrazione tra culture europee e indigene, nonché precursori di una società in cui le barriere culturali tra europei e indigeni venivano superate, creando una nuova identità ibrida. Le loro unioni interetniche non erano percepite come insolite o svantaggiose, ma come parte di una strategia di vita e di commercio in un contesto coloniale in cui la collaborazione con le popolazioni del luogo diveniva essenziale. I corridori dei boschi erano meno legati alle gerarchie sociali e alle idee di purezza razziale che caratterizzavano altri coloni europei, specialmente nelle colonie britanniche o spagnole. La loro vita lontana dalle città coloniali li rendeva più flessibili e aperti all’integrazione con le popolazioni del luogo. A differenza di altri coloni, che potevano mantenere una distanza culturale e sociale dalle popolazioni native, i *coureurs des bois* abbatterono queste barriere, vivendo a stretto contatto con le comunità indigene e creando un meticcio di fatto, che sopravvive ancora oggi, in quei luoghi, dopo diversi secoli.

¹⁷ D. O’Toole, *From entity to identity to nation: The ethnogenesis of the Wiisakodewiniwag (Bois-Brûlé) Reconsidered*, in *Métis in Canada. History, Identity & Politics*, a cura di I. Peach, G. Dahl, C. Adams, University of Alberta Press, Edmonton 2013, pp. 143-203.

L'impatto della crisi climatica sulla comune identità umana

Attilio Pisanò

Introduzione. Cos'è la questione climatica

Negli ultimi anni la “questione climatica”, oramai dipinta come crisi o emergenza, ha inevitabilmente assunto un ruolo centrale nel dibattito pubblico.

Da un lato noi stessi percepiamo – nel nostro minuscolo – alcuni tra i suoi effetti più evidenti: estati sempre più calde, inverni sempre più miti, frequenti e sempre più insopportabili ondate di calore, aumento dei fenomeni meteorologici estremi, alluvioni, trombe d'aria, catastrofiche esondazioni di fiumi e torrenti, progressiva desertificazione del territorio, invasi con sempre meno acqua e crescenti rischi legati al depauperamento delle falde acquifere – nelle zone costiere – con conseguente aumento della loro salinità.

D'altro lato, la questione climatica è oramai al centro del più generale dibattito pubblico. Essa, difatti, è venuta progressivamente alla ribalta a partire dal 2018, grazie ai movimenti giovanili, come i *Fridays for Future* o gli *Extinction Rebellion*, entrambi accomunati dalla volontà di sottolineare, con metodi diversi, i crescenti rischi che i più giovani, gli adolescenti di oggi, i vulnerabili di domani, corrono con il progressivo aumento medio della temperatura terrestre per cause antropiche, oltre i limiti definiti dall'Accordo di Parigi.

A livello più ‘istituzionale’, invece, al di là dell'approvazione dell'Accordo di Parigi (2015, che ha dato nuova linfa alle politiche di contrasto del cambiamento climatico antropogenico), dell'eco che viene suscitata dalle COP (*Conference Of the Parties*, la prossima, la trentesima, si terrà a novembre 2025 in Brasile), la presa sul serio della crisi climatica ha determinato alcune tra le scelte programmatiche più discusse di politica economica nell'Unione Europea la quale, attraverso il *Green Deal Europeo*¹, nel 2019, si riproponeva di realizzare una transizione giusta e inclusiva verso la neutralità climatica entro il 2050.

Nonostante, però, il tema della crisi climatica sia oramai centrale, non sempre sono ben chiari i rischi che essa comporta, le azioni di contrasto che necessita e, soprattutto, direi, gli elementi che la definiscono come questione specifica, unica, per certi versi senza precedenti.

¹ Commissione Europea, *Comunicazione della Commissione al Parlamento Europeo, al Consiglio, al Comitato Economico e Sociale Europeo e al Comitato delle Regioni. Il Green Deal europeo*, COM(2019) 640 final, Bruxelles 11 dicembre 2019.

Pertanto, è fondamentale introdurre ogni discussione che possa riguardare cause, effetti, soluzioni politico-normative con alcuni elementi utili a comprendere al meglio di cosa parliamo quando parliamo di questione climatica, senza ricorrere necessariamente ai tecnicismi del diritto o della scienza giuridica.

1. Gli aggettivi che qualificano la questione climatica

Particolarmente utile a tale scopo appare il tentativo di Marcello Di Paola, storico della filosofia, il quale, nel 2015, pubblicava un libello intitolato *Cambiamento climatico. Una piccola introduzione*, nel quale la questione climatica veniva così spiegata:

Il cambiamento del clima è un problema senza precedenti, dalle implicazioni sociali potenzialmente catastrofiche. Esso coinvolge i sistemi ecologici fondamentali del nostro pianeta e pone minacce multiple, probabilistiche, indirette, spesso invisibili e senza limiti spaziali o temporali, che abbiamo difficoltà non solo a prevedere nel dettaglio, ma in alcuni casi anche solo a immaginare. Inoltre, esso può essere descritto come il più vasto problema di azione collettiva che l'umanità abbia mai dovuto affrontare, dalle caratteristiche sia intra che inter-generazionali: nel perseguire obiettivi legittimi e isolatamente innocui [...] ogni attore – si tratti di individui, aziende, nazioni o generazioni – contribuisce a configurare un risultato cumulativo che nessuno desidera o intende configurare, le cui implicazioni negative saranno sofferte in tutto il mondo per centinaia se non migliaia di anni avvenire².

Credo che non ci sia miglior modo per cercare di capire di cosa parliamo quando parliamo di questione, crisi, emergenza, urgenza climatica, che 'aggettivare' alcuni tra i concetti utilizzati da Marcello Di Paola.

La questione climatica, dunque, è:

- a) *Eccezionale*, poiché rappresenta un problema «senza precedenti», che richiede (o dovrebbe richiedere) uno sforzo senza precedenti tanto sul piano delle possibili soluzioni politiche e regolative quanto su quello del ripensamento di alcune categorie del diritto³;
- b) *Potenzialmente catastrofica*, perché le sue implicazioni sociali potrebbero avere un impatto peggiorativo delle condizioni di vita di una buona fetta della popolazione mondiale, soprattutto nei gruppi più vulnerabili, con effetti a cascata – tra gli altri

² M. Di Paola, *Cambiamento climatico. Una piccola introduzione*, LUISS, Roma 2015, pp. 11-13.

³ Emblematico è il tentativo di Pasquale Femia, «Responsabilità civile e climate change litigation», in *Enciclopedia del Diritto*, vol. VII *Responsabilità civile*, 2024, pp. 847-879.

- sui diritti umani e fondamentali (laddove effettivamente protetti), sui processi migratori (si pensi ai c.d. “migranti climatici”) se non addirittura sulla specie umana o su alcuni Stati (i c.d. “piccoli Stati insulari in via di sviluppo”) che rischiano letteralmente di scomparire a fronte dell’aumento del livello medio del mare;
- c) *Ecologica*, dato che i cambiamenti climatici antropogenici non hanno solo implicazioni sociali, non impattano solo sulle condizioni che garantiscono una qualche forma di convivenza tra esseri umani, ma, più in generale, essi toccano alcuni gangli vitali della vita sulla Terra, causando la perdita di specie, coinvolgendo i sistemi ecologici fondamentali del nostro pianeta e impattando, ad esempio, sulla biodiversità, accelerando la “sesta crisi di estinzione di massa”⁴. La crisi climatica, da questa prospettiva, proprio per la sua connotazione olistica, è illuminante, perché dimostra (semmai ce ne fosse bisogno) l’interrelazione uomo-natura e, di conseguenza, la necessità di un repentino cambio di paradigma ontologico nel modo di pensare il rapporto in parola⁵;
- d) *Subdola*, poiché, ricorda sempre Di Paola, determina minacce che appaiono “multiple”, che si manifestano in modi diversi, tra loro concatenati (aumento di ondate di calore, siccità, mortalità di massa in alcune specie animali, eventi meteorologici estremi che espongono milioni di persone a grave insicurezza alimentare e idrica); “probabilistiche” perché vengono definite a livello scientifico in base a “scenari di confidenza” (alta, media, bassa), comportando previsioni sulle dinamiche di un sistema complesso, come il sistema climatico, da qui a cinquanta, settanta, ottant’anni; minacce “indirette”, spesso “invisibili” perché, come si vedrà a breve, gli effetti dannosi del cambiamento climatico antropogenico sono mediati dall’alterazione del sistema climatico⁶. Ciò significa, come si vedrà, che non vi è un rapporto di linearità diretta (con ricadute anche sulla causalità giuridica) tra azioni clima-determinanti (l’emissione *hic et nunc* di gas serra) e gli effetti ultimi di tali azioni;
- e) *Aspaziale e atemporale* dato che ogni singolo attore con un ruolo nel processo di alterazione dell’equilibrio climatico (quindi ogni essere umano) non vede gli effetti dannosi della sua condotta, i quali si possono verificare a distanza di tempo (anche diversi decenni) e di spazio (anche centinaia di migliaia di chilometri);
- f) *Cosmopolitica* perché, sottolinea Di Paola, pone il più vasto problema di azione collaborativa che l’umanità intera abbia mai dovuto affrontare, rappresentando, la

⁴ Cfr. E. Kolbert, *La sesta estinzione. Una storia innaturale*, tr. di C. Peddis, Neri Pozza, Vicenza 2014.

⁵ Cfr. A. Porciello, *Filosofia dell’ambiente. Ontologia, etica, diritto*, Carocci, Roma 2022.

⁶ Sul punto si veda IPCC 2023, *Sintesi per i responsabili politici*, in H. Lee, J. Romero (a cura di), *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contributo dei gruppi di lavoro I, II e III al sesto rapporto di valutazione del gruppo intergovernativo di esperti sul cambiamento climatico*. IPCC, Ginevra, Svizzera, pp. 1-34, DOI: 10.59327/IPCC/AR6-9789291691647.001

questione climatica, la Questione cosmopolitica per eccellenza del XXI secolo⁷, determinata dall'umanità nel suo complesso e connaturale all'era geologica che stiamo vivendo, il c.d. Antropocene⁸. Una questione, quella climatica, che, dunque, potrebbe essere affrontata solo tramite un'azione collettiva, ispirata a principi di collaborazione, giustizia e solidarietà, che può promuoversi solo a livello internazionale per il tramite dell'unica Organizzazione capace di dare un impulso alla *governance* globale del cambiamento climatico (le Nazioni Unite);

- g) *Inter e intra-generazionale* in considerazione del fatto che può essere compresa, letta e affrontata solo da una prospettiva *generazionale* (inter, intra o transgenerazionale) perché unisce responsabilità storiche e danni futuri e richiede un ripensamento dei rapporti di forza (politica) tra generazioni esistenti e tra generazioni esistenti e generazioni future⁹;
- h) *Episodica e sistemica allo stesso tempo*, perché è strettamente connessa agli effetti sistemici, su larga scala, di comportamenti episodici, i quali sono legati a obiettivi «legittimi e isolatamente innocui», sottolinea Di Paola, come fare una doccia calda, ma che moltiplicati esponenzialmente per n volte e n miliardi di persone, nel tempo hanno un impatto negativo sul sistema climatico, andando così a determinarlo, sino «a configurare un risultato cumulativo che nessuno desidera o intende configurare, le cui implicazioni negative saranno sofferte in tutto il mondo per centinaia se non migliaia di anni avvenire»¹⁰.
- i) *Pervasiva* perché strettamente legata alle attività umane (parliamo di cambiamento climatico antropogenico, per l'appunto), impossibile da ridurre alla responsabilità esclusiva di un unico attore, caratterizzata, invece, da diversi livelli di responsabilità che coinvolgono, allo stesso tempo, seppur con gradazioni diverse,

⁷ Si veda, A. Pisanò, *La questione climatica come questione cosmopolitica*, Giappichelli, Torino 2024.

⁸ Paul J. Crutzen, colui il quale ha coniato il termine Antropocene, spiega: «L'Antropocene è contraddistinto dalla specie diventata improvvisamente determinante per gli equilibri della Terra e del clima. L'idea nacque per caso, nel corso di una riunione del comitato scientifico dell'*International Geosphere-Biosphere Programme* che si teneva la mattina del 22 Febbraio 2000 a Cuernavaca, in Messico. Chi presiedeva la riunione stava parlando dell'attività umana nell'Olocene, quando lo interruppi per osservare che l'Olocene era tramontato e ormai eravamo nell'Antropocene. Il termine mi venne in mente lì per lì per sottolineare il fattore umano. L'antropocene sta quindi per epoca geologica dell'uomo». Dalla fine del XVIII secolo, pertanto, con l'introduzione della macchina a vapore (inventata nel 1784 dall'ingegnere scozzese James Watt), l'uomo, scriveva Crutzen, ha «cominciato a condizionare gli equilibri complessivi del pianeta» e l'attività umana, a partire dalla metà del Novecento, «non si limita più a influenzare l'ambiente globale, ma ne decide le sorti». P.J. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene!*, a cura di A. Parlangeli, Mondadori, Milano 2005, pp. 16-35.

⁹ Sul punto si veda T. Andina, *Transgenerazionalità. Una filosofia per le generazioni future*, Carocci, Roma 2020.

¹⁰ Cfr. M. Di Paola, D.W. Jamieson, *Cambiamento climatico, liberalismo e la distinzione pubblico/privato*, in A. Andronico, M. Meli (a cura di), *Diritto e Antropocene. Mutamenti climatici e trasformazioni giuridiche*, in «Teoria e Critica della Regolazione Sociale», 2020, vol. 2, pp. 61-85.

singoli individui, aziende (soprattutto quelle operanti nel settore *Gas & Oil*,) Stati (gli unici attori a essere vincolati giuridicamente al contrasto del cambiamento climatico antropogenico, in virtù dell'assunzione di una obbligazione climatica internazionale, derivante dalla ratifica della Convenzione Quadro sui Cambiamenti Climatici – 1992 – e dell'Accordo di Parigi – 2015), generazioni (passate, presenti e future).

Se, dunque, moviamo dalla definizione di Marcello Di Paola possiamo ricavare gli aggettivi che, probabilmente, ci aiutano a inquadrare meglio la questione climatica che va descritta come eccezionale, potenzialmente catastrofica a livello sociale e a livello ecologico, subdola per tipologie di minacce, aspatiale e atemporale negli effetti ultimi, cosmopolitica per eccellenza, inter (tra generazioni presenti) e transgenerazionale (verso le generazioni future), episodica e sistemica allo stesso tempo, pervasiva perché legata agli stili di vita della civiltà dell'Antropocene.

2. Questione climatica vs questioni ambientali. Una differenziazione concettuale

Ognuno di questi aggettivi potrebbe essere preso a spunto per evidenziare uno specifico aspetto della questione climatica.

Visto però il tema di queste Giornate di studio sul razzismo, "identità/meticcianti", mi soffermerò solo su alcune delle tracce evidenziate, con l'obiettivo di evidenziare come la crisi climatica, nella sua eccezionalità, funga da "acceleratore esponenziale" di altre emergenze, prima fra tutte quelle legate alle disuguaglianze di ordine economico e sociale, andando inevitabilmente a impattare su quegli aspetti identitari e comunitari, sempre più deboli oramai, che ci definiscono come appartenenti a un'unica famiglia, la famiglia umana.

Muoverò dunque dalle ragioni che sostengono la tesi dell'eccezionalità della questione climatica e dei suoi caratteri distintivi rispetto alle questioni ambientali, per poi evidenziare l'insufficienza delle misure di contrasto che gli Stati stanno assumendo, non ottemperando agli obblighi assunti con l'Accordo di Parigi, con l'obiettivo ultimo di comprendere quali potranno essere gli effetti disgregativi della crisi climatica sull'idea di famiglia umana.

In via di prima approssimazione, la questione climatica può definirsi come legata al cambiamento climatico antropogenico, un fenomeno ecologico riguardante l'innalzamento della temperatura media dell'atmosfera terrestre (il c.d. riscaldamento globale), dovuto alla aumentata concentrazione di gas serra (i c.d. climalteranti, anidride carbonica, metano, protossido di azoto, idrofluorocarburi,

perfluorocarburi, esafluoruro di zolfo¹¹) a causa del massiccio consumo, da parte dell'uomo, di energia derivante da combustibili fossili.

Diversamente da ciò che riguarda la questione ambientale (ogni questione ambientale che riguardi ciò che si approssima all'uomo spazialmente e temporalmente) la quale rimane, anche nei casi di inquinamento transfrontaliero, limitata a un ambito territoriale circoscritto, la questione climatica non può circoscriversi¹². Essa, infatti, riguarda *in primis* l'equilibrio e la stabilità del sistema climatico (la totalità dell'atmosfera, dell'idrosfera, della biosfera, della geosfera e delle loro interazioni) alterati dalle emissioni massive nel tempo di gas serra.

Dal punto di vista giuridico, il documento fondativo del diritto climatico, la Convenzione quadro delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici, descrive il cambiamento climatico come quello «attribuito direttamente o indirettamente all'attività umana che *altera* la composizione dell'atmosfera globale e che si aggiunge alla variabilità climatica *naturale* osservata in periodi di tempo comparabili» (art. 1²)¹³.

Avendo, dunque, un impatto "innaturale" sulla naturale variabilità del sistema climatico (il clima cambia costantemente come è sempre cambiato), le emissioni clima-determinanti alterano l'equilibrio e la stabilità del sistema climatico.

Tale alterazione, a sua volta, ricorda ancora la Convenzione, produce «effetti negativi» che si riflettono nella composizione, resilienza o produttività degli ecosistemi naturali e gestiti o sul funzionamento dei sistemi socioeconomici o sulla salute e il benessere umani (art. 1¹).

La differenza tra l'alterazione del sistema climatico dovuta alle emissioni clima-determinanti (art. 1²) e gli "effetti negativi" che essa alterazione produce (art. 1¹) sembra un buon punto di partenza per comprendere la differenza tra la questione climatica e le questioni ambientali.

Nella questione climatica:

- a) l'emissione di gas serra (*in primis* anidride carbonica, che di per sé non è un gas inquinante), in un determinato lasso di tempo, che corrisponde a circa una trentina di anni, provoca a lungo termine un'alterazione *innaturale* della stabilità e dell'equilibrio del sistema climatico (primo livello di causalità);
- b) è tale alterazione *innaturale* che produce, a sua volta, effetti ultimi potenzialmente catastrofici (eventi meteorologici estremi, siccità, carestie, ecc.) sui sistemi socioeconomici, sulla salute, sul benessere umano, senza

¹¹ L'elenco è definito tanto dal Protocollo di Kyoto quanto dall'Allegato I del Regolamento UE n°2013/525.

¹² Sulla distinzione tra questione climatica e questioni ambientali rimando a A. Pisanò, *L'impatto dei contenziosi sulla crisi climatica. Il paradosso delle sentenze vuote*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2024, vol. 1, pp. 95-116.

¹³ Per un'analisi più dettagliata rimando a A. Pisanò, *Il diritto al clima. Il ruolo dei diritti nei contenziosi climatici europei*, ESI, Napoli 2022.

dimenticare gli effetti sull'ambiente naturale (secondo livello di causalità). Effetti che non sono prevedibili con certezza e che si proiettano in maniera indefinita nel tempo e nello spazio.

Seguendo questo schema, la "crisi climatica" può essere efficacemente rappresentata come un processo a "catena", intendendo, con questa espressione, quel complesso e articolato percorso innescato dalle emissioni di gas antropogeniche in una determinata area e periodo di tempo, le quali provocano a lungo termine, un "danno climatico" a livello *globale* specificamente inteso come l'alterazione *innaturale* della stabilità e dell'equilibrio climatico.

Il danno climatico (conseguenza diretta delle emissioni antropogeniche a lungo termine di gas serra), a sua volta, provoca diversi eventi specifici correlati (eventi meteorologici estremi, siccità, carestie, ecc.) a livello *locale*, impattando direttamente sulle condizioni (sociali ed ecosistemiche) che garantiscono la vita sulla Terra.

La catena climatica descrive nella seguente maniera la relazione tra l'attività umana complessiva e gli effetti negativi legati ai cambiamenti climatici:

Causa (locale) → Effetto (globale)

Le emissioni climalteranti a livello locale producono un effetto dannoso a livello globale (il c.d. "danno climatico")

Effetto (globale) = causa (globale) → Effetti (locali)

Il danno climatico, da effetto globale delle emissioni climalteranti, si tramuta in causa di eventi specifici (siccità, carestie, ondate di calore, ecc.) a livello locale

$LT_c \neq LT_e$

Il luogo e il tempo della condotta clima-determinante (c) che dà origine alla catena climatica sono diversi dal luogo e dal tempo in cui si producono gli effetti (e) negativi legati agli eventi specifici (siccità, carestie, ondate di calore, ecc.)

Ciò significa che a differenza della questione ambientale (o delle diverse questioni ambientali, declinate sempre al plurale) per la quale il luogo in cui si verifica la condotta corrisponde sempre al luogo in cui si verificano i conseguenti effetti inquinanti, nella questione climatica (declinata al singolare), il luogo e il tempo nei quali si verificano le condotte clima-determinanti (le emissioni di gas serra) non coincidono necessariamente con il luogo e con il tempo in cui si producono gli effetti ultimi dannosi di tali condotte. Tali effetti ultimi, come anticipato, si possono produrre a distanza di centinaia, migliaia di chilometri, in un lasso di tempo che può abbracciare diversi decenni.

In conseguenza, ogni attore (individuo, Stato, compagnia petrolifera, es.), con un ruolo nel processo di alterazione dell'equilibrio e della stabilità climatica, non saprà mai con certezza chi e quando pagherà le conseguenze dei suoi comportamenti clima-determinanti.

Se cerchiamo dunque di ricostruire la responsabilità di un attore specifico (una *major* del carbone o un singolo uomo/donna che consuma energia prodotta da

combustibili fossili) nel processo che caratterizza il cambiamento climatico e i suoi effetti ultimi negativi, dovremmo essere bravi a trovare (e provare) alcuni elementi che ci aiutino a stabilire la sua “impronta climatica”, il suo contributo specifico al cambiamento climatico in un dato periodo di tempo, la sua “impronta storica”, per cercare poi elementi sufficienti volti a collegare direttamente la sua specifica impronta climatica e storica agli effetti dannosi causati dal cambiamento climatico. Prova che dir diabolica è poco.

Da un punto di vista regolativo, inoltre, la distinzione tra danno climatico (globale) ed effetti negativi del danno globale (locali) serve anche per mettere in evidenza un'altra particolarità del cambiamento climatico. I Paesi (e le generazioni) che contribuiscono (o hanno storicamente contribuito) al danno climatico possono essere quelli meno colpiti dagli effetti negativi ultimi. *Ex adverso*, i Paesi (e le generazioni) più vulnerabili al riscaldamento climatico possono essere quelli che hanno meno responsabilità storiche ma ecosistemi più fragili e quindi sono più esposti agli effetti negativi legati all'alterazione della stabilità e dell'equilibrio del sistema climatico.

Il danno climatico (o rischio di danno) vero e proprio, dunque, può essere evitato (o il rischio di danno può essere abbattuto) solo ed esclusivamente tramite azioni, globali e locali allo stesso tempo¹⁴, finalizzate alla riduzione delle emissioni climalteranti.

3. Finale di partita?

La realtà ci restituisce però un quadro che appare molto fosco.

Il più recente *Emissions Gap Report 2024* dello United Nations Environmental Programme (UNEP) intitolato emblematicamente *No more hot air... please!* e sottotitolato, ancor più emblematicamente *With a massive gap between rhetoric and reality, countries draft new climate commitments*¹⁵, mette in luce come gli Stati debbano essere più ambiziosi nell'adottare misure volte alla diminuzione delle emissioni clima-determinanti nell'atmosfera, poiché il procrastinamento delle azioni determinerà, già nel giro di pochi anni, l'impossibilità di raggiungere gli obiettivi

¹⁴ Michele Carducci lo dice chiaramente: «La questione climatica pone un'emergenza globale e locale al tempo stesso, irreversibile e scientificamente certa, che contribuisce ad aggravare e accelerare i meccanismi di *Feedback Loop* del sistema climatico e gli effetti sui c.d. *Tipping Point* del Sistema Terra». M. Carducci, *La ricerca dei caratteri differenziali della “giustizia climatica”*, in «DPCE. Diritto Pubblico Comparato ed Europeo», 2020, vol. 2, p. 1358.

¹⁵ United Nations Environment Programme (2024), *Emissions Gap Report 2024: No more hot air ... please! With a massive gap between rhetoric and reality countries draft new climate commitments*, Nairobi 2024, link: <https://www.unep.org/emissions-gap-report-2024>, ultima consultazione: 22.06.2025.

dell'Accordo di Parigi (stabilizzazione dell'aumento medio della temperatura terrestre di 1,5°C entro la fine del corrente secolo).

Secondo il Report, infatti, per restare entro i limiti dell'Accordo di Parigi, i prossimi *National Determined Contributions*¹⁶ degli Stati in vista della COP30 di Bèlem, dovrebbero avere come obiettivo il taglio delle emissioni di gas serra del 42% entro il 2030 e del 57% entro il 2035. In caso contrario, l'aumento della temperatura terrestre, da qui alla fine del secolo, sarebbe di 2,6-3,1°C.

Inoltre, nonostante la crisi climatica sia sempre più evidente, a dieci anni dall'Accordo di Parigi e, dunque, dall'assunzione generalizzata da parte della comunità internazionale di ridurre le emissioni clima-determinanti seppur con effetti a lungo termine, il Report registra nel 2023 un nuovo record di emissioni globali di gas serra, con un aumento percentuale di 1,3 punti rispetto ai livelli del 2022. Emissioni, evidenzia ancora il report, che provengono per il 77% dai Paesi del G20 e delle quali sono in gran parte responsabili (per il 63%) Cina, Stati Uniti, India, Unione Europea, Russia, Brasile. I 45 Paesi catalogati dalle Nazioni Unite come *Least Developed Countries* sono invece responsabili del 3% delle emissioni globali ma, è facile intuire, saranno tra quelli maggiormente esposti agli effetti del cambiamento climatico antropogenico.

Tra questi effetti vi è anche l'aumento delle disuguaglianze.

Che, difatti, gli impatti economici del cambiamento climatico non siano uniformi all'interno dei Paesi e tra i Paesi è un dato oramai acclarato in letteratura. Di recente un contributo pubblicato sul *Journal of Environmental Economics and Management*¹⁷, evidenziava come in uno scenario in cui la temperatura media terrestre aumentasse di 3,6°C entro il 2100, la forbice delle disuguaglianze aumenterebbe all'interno di ogni singolo Paese per tutti i Paesi del mondo, con conseguenze negative maggiori nei Paesi dell'Africa subsahariana, in Medio Oriente e nel Sud-Est asiatico, dove il coefficiente di Gini potrebbe aumentare sino a 6 punti¹⁸ (Figura 1).

¹⁶ I contributi determinati a livello nazionale sono stati introdotti dall'art. 4 dell'Accordo di Parigi per conseguire i più generali obiettivi di stabilizzazione dell'aumento medio della temperatura terrestre previsti dall'art. 2 del suddetto Accordo. In particolare, il secondo paragrafo dell'art. 4 sancisce che: «Ciascuna Parte prepara, comunica e mantiene i contributi determinati a livello nazionale che intende progressivamente conseguire. Le Parti perseguono misure nazionali di mitigazione, al fine di raggiungere gli obiettivi dei contributi anzidetti».

¹⁷ Si veda sul punto M. Gilli, M. Calcaterra, J. Emmerling, F. Granella, *Climate change impacts on the within-country income distributions*, in «Journal of Environmental Economics and Management», 2024, vol. 127, link: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S009506962400086X>, ultima consultazione: 22.06.2025.

¹⁸ Il coefficiente di Gini è una misura statistica della disuguaglianza che descrive quanto omogenee o diseguali il reddito o la ricchezza sono distribuite tra la popolazione di un Paese. Il coefficiente assume un valore tra 0 e 1, ed un coefficiente di Gini più elevato è associato ad una più elevata disuguaglianza.

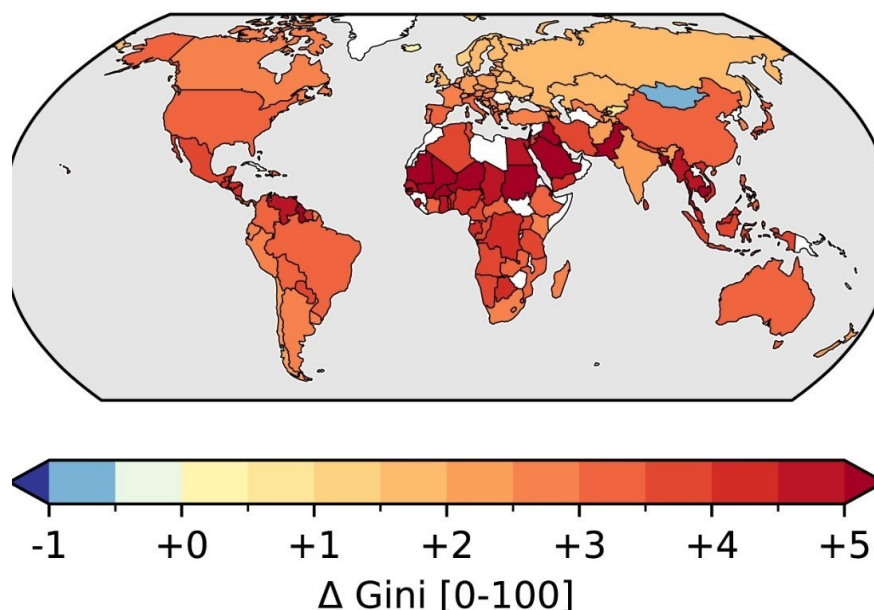


Figura 1. Impatto sul coefficiente di Gini del cambiamento climatico in uno scenario di aumento della temperatura di 3,6% entro il 2100.

Senza correttivi immediati, il mondo che ci aspetta è descritto, con un certo fisiologico margine di approssimazione, in un articolo pubblicato nel 2022 su *“Proceedings of the National Academy of Sciences”* e reso disponibile in italiano su *“Ingegneria dell’Ambiente”*, con il titolo di *Finale di partita sul clima: esplorare gli scenari catastrofici dei cambiamenti climatici*¹⁹.

Quelli che vengono definiti nell’articolo gli «impatti cumulativi del riscaldamento climatico», in caso di aumento della temperatura media terrestre ben oltre i limiti di sicurezza previsti dall’*Accordo di Parigi*, potrebbero incidere fortemente sulla capacità di adattamento delle società, con effetti diversi a seconda delle società, innescando «rischi catastrofici» diretti («quello di conflitti internazionali o di aumento della diffusione di malattie infettive») oppure indiretti, legati all’esacerbarsi delle vulnerabilità già esistenti e causando «stress multipli (danni economici, perdita di suolo e insicurezza idrica e alimentare)»²⁰.

Il cambiamento climatico potrà dunque impattare generalmente sull’insicurezza umana e sulle condizioni di vita nella *cosmopolis*, con effetti moltiplicatori sulla

Si veda *Gini Coefficient Definition*, in «INOMICS - Il sito degli economisti», link: <https://inomics.com/it/terms/il-coefficiente-di-gini-1473340>, ultima consultazione: 22.06.2025.

¹⁹ L. Kemp, C. Xu, J. Depledge, K.L. Ebi, G. Gibbins, T.A. Kohler, J. Rockström, M. Scheffer, H.J. Schellnhuber, W. Steffen, T.M. Lenton, *Finale di partita sul clima: esplorare gli scenari catastrofici dei cambiamenti climatici*, in «Ingegneria dell’Ambiente», 2022, vol. 9, n. 3, pp. 194-207.

²⁰ Id., p. 198.

mortalità per fame, malnutrizione, eventi climatici estremi, conflitti, malattie e su tutto ciò che ne deriva a livello economico-sociale.

È dunque improbabile, secondo il contributo in parola, che «un crollo dei sistemi si verifichi simultaneamente su scala globale»²¹. Ciò che è plausibile, invece, è un progressivo crollo di sistemi regionali, con effetti a cascata su scala globale perché, si spiega, un improvviso cambiamento del clima può innescare cambiamenti sistemici che riguarderanno gli Stati e le comunità più vulnerabili i quali «continueranno a subire gli impatti peggiori in un mondo in via di riscaldamento, e questo porterà a un esacerbarsi delle disuguaglianze»²².

Conclusioni

Come sarà il mondo nel *day-after* dei cambiamenti climatici?

Impossibile rispondere a questa domanda. Troppe le incognite sul tavolo. Forse il rischio dell'estinzione della specie umana è poco probabile, ma nulla è tolto alla necessità di affrontare qui e ora l'emergenza climatica, a maggior ragione se si comprende che essa funge da "acceleratore esponenziale" di altre emergenze, già conclamate, inaccettabili e sempre più pressanti, prima fra tutte quella legata alle disuguaglianze di ordine economico e sociale, che impattano, a cascata, sui diritti, sul lavoro, sui fenomeni migratori, sul benessere individuale e sociale, sull'accesso ai servizi sanitari, sulla povertà, ecc.

Senza drastici correttivi, da qui a 40-50 anni è plausibile che il genere umano sarà segnato da incolmabili differenze in termini di condizioni di vita e opportunità.

Una situazione potenzialmente distruttiva dell'idea di comune appartenenza alla famiglia umana perché andrebbe a impattare sui processi attraverso i quali gli esseri umani si sentono parte di un destino comune. Senza questo comune senso di appartenenza, i tentativi di costruire un mondo più giusto rischiano di rimanere vani. La giustizia cosmopolitica, difatti, assume come postulato la comune appartenenza a una comunità, la *cosmopolis* per l'appunto.

In un mondo già segnato da fortissime disuguaglianze di ordine economico e sociale, l'enorme e crescente divario di condizioni materiali rischia di creare un sempre più forte senso di "distacco" tra esseri umani, tale da rendere quasi impossibile il riconoscimento tra simili.

Le conseguenze più gravi del cambiamento climatico sono subdole, invisibili, indirette, proprio come le sue minacce.

²¹ Id., p. 203.

²² Id., p. 198.

L'acerbarsi delle diseguaglianze scaverà un solco incolmabile tra coloro che si riterranno “umani” (i privilegiati, artefici – forse – del proprio destino) e coloro che verranno ritenuti “sub-umani” (gli emarginati, i più vulnerabili, travolti da una storia che non hanno contribuito a scrivere).

Un processo di esclusione e di deumanizzazione, che la Storia conosce bene, sempre latente, che continua a rappresentarsi in maniera sempre nuova.

«Che futuro ci aspetta?» chiedeva Monica Bellucci a un esperto di riscaldamento globale nel film *Siccità* (2022) di Paolo Virzì.

Un futuro non molto diverso dalla realtà che stiamo vivendo, nella quale le diseguaglianze sono già regola giustificata dalla logica divisiva dell'*us and them*, incompatibile con la possibilità di *pensare* una società civile planetaria in chiave cosmopolitica.

Music Calling: identità, potere e cambiamento

Maria Chiara Spagnolo

La nostra vita è immersa nei suoni. Clacson di automobili, rombo di motori, grida o mormorii televisivi, musica che echeggia nei locali pubblici, un'infinità di voci, accordi, squilli o semplici rumori della cui esistenza non ci accorgiamo neppure più, se non quando tutto questo, per un motivo o per l'altro, bruscamente cessa. La nostra vita si svolge all'interno di una vera e propria fonosfera. E nel mondo antico? In che cosa consisteva la fonosfera degli antichi?

M. Bettini¹

Introduzione

Per millenni, la musica ha giocato un ruolo essenziale nelle società umane, nella religione, nel lavoro e nei momenti di lotta politica e sociale. Essa è sempre stata descritta come la perfetta mediatrice tra la dimensione umana, spirituale e divina.

In questo senso, la musica è in grado di alleviare le fatiche umane durante e dopo il lavoro, nonché di risollevare l'uomo dalle pene dell'anima, consolandolo o conducendolo al pianto. È in grado di incitare alla battaglia, da un lato spaventando i nemici con il suo impeto e dall'altro incitando alla lotta i guerrieri, suscitando in loro una sensazione euforica².

Nella Grecia antica, le trombe e i corni innalzano gli animi dei soldati, gli strumenti a percussione rinforzano la cadenza ritmica dell'esercito che avanza, e gli strumenti a fiato intonano gli inni patriottici dei soldati. Come scrive C.H. Cornill, «la musica appartiene agli inalienabili diritti dell'uomo» e i testi sacri possono essere interpretati come una «mappa etnografica degli strumenti usati»³.

La musica, infatti, è da sempre in grado di influenzare i sentimenti di chi la ascolta. Questa particolare influenza o stato d'animo che la musica suscita, è ben delineato nel mondo biblico, che possiamo riassumere in tre categorie principali: il culto, la guerra e la vita sociale.

Già dall'antichità, come leggiamo nel testo biblico, l'attività musicale è fortemente associata a momenti della vita quotidiana come la partenza o l'arrivo di una persona cara (Genesi 31:27; Giudici 11:34), ai riti religiosi anche pagani (Esodo 32:17), al lavoro (Isaia 16:10, Geremia 48:33), alle battaglie (Giosuè 6:4-20), alle vittorie militari, ai cortei nuziali, all'incoronazione dei re, alla vita di corte, alle feste, ai banchetti, ai cortei

¹ M. Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Einaudi, Torino 2008, p. XIV.

² Cfr. J. Starobinski, *Tre furori*, a cura di S. Giacomoni, SE Edizioni, Milano 2019.

³ C. H. Cornill, *The Polichrome Bible*, vol. X, v. I, 1899, p. 22.

funebri, all'arrivo della primavera, all'attività profetica e, soprattutto alla lode⁴. Tuttavia, il mistero della musica è proprio da ricercarsi nel suo carattere di richiamo inafferrabile: essa sparisce appena è creata.

In tutte le antiche culture, prima fra tutte quella ebraica, il suono – la parola – ha un potere creativo. Nella Genesi, ogni atto creativo si produce per opera della voce/suono/parola di Dio. I primi versi della Genesi ci descrivono un mondo «informe e vuoto», in cui tutto è caotico e fuori posto. In questo caos primordiale irrompe la voce di Dio, il cui suono è increato, in quanto esso è proprietà e qualità intrinseca di Dio stesso.

L'universo intero è sottoposto alla voce di Dio, e tutta la creazione ha origine dal suo dire, dal soffiare, (lo stesso *flatus vocis* che ritroviamo nella cultura greca come parole alate)⁵. Lungo il testo biblico, la voce di Dio è paragonata al suono assordante di trombe, a un suono sommerso, al suono di molte acque. La voce di Dio può ordinare, creare, confondere, procurare timore, tranquillizzare, imperare.

L'uomo stesso è di fatto, un atto creativo che proviene dalla voce di Dio che soffia per dare vita: un dio/musicista che armonizza ogni cosa e l'uomo è uno strumento musicale da "far risuonare". È interessante notare come Dio, soffiando nell'uomo, lo pensi come se fosse un vero e proprio strumento a fiato⁶, fornendogli poi, la capacità di cantare, far musica e provare sentimenti, affinché esso possa divenire egli stesso uno strumento di lode. Nella lode offerta dall'uomo, infatti, la musica proviene da Dio e a Dio ritorna, secondo un continuo scambio dialettico.

Eppure, nel racconto mitico-religioso del libro della Genesi dell'Antico Testamento la divisione dell'umanità è legata non ad una perfetta armonia tra uomo e natura, uomo e Dio, ma alla maledizione di Noè: «Maledetto sia Canaan il figlio di Cam! Sarà l'infimo servo dei suoi fratelli!» (Genesi, 9, 24-27). La tripartizione dell'umanità nei discendenti dei figli di Noè: Jafet, Sem e Cam rispecchiava i tre grandi gruppi conosciuti all'epoca in Occidente: i bianchi (figli di Jafet), i semiti e i figli di Cam, che dopo vennero identificati con i neri e già da allora associati perpetuamente e strutturalmente, alla schiavitù.

Alle latenti implicazioni razzistiche della maledizione di Noè si contrappone però il principio assoluto dell'uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio enunciato all'inizio della Genesi: «E Iddio creò l'uomo a sua immagine» (1, 27). Sarà questo il principio a cui si richiameranno in seguito tutte le argomentazioni antirazzistiche dell'Europa post ricostruzione bellica.

⁴ Cfr. R. Specchi, *Divina Armonia. La musica nel mondo biblico*, Hilka Italia, 2013.

⁵ C. Bologna, *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, Il Mulino, Bologna 2002. Cfr. M.L. Catoni, *La comunicazione non verbale nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 2008. P. Zumthor, *La presenza della voce. Introduzione alla poesia orale*, Bologna, Il Mulino 1984. W.J. Ong, *The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, Yale University Press, New Haven 1967.

⁶ Clemente d'Alessandria, *Protrettico*, a cura di M.G. Bianco, Utet, Torino 2013, vol. I, p. 3.

Nella stessa Bibbia (Genesi, 28, 10-19) quando Giacobbe, in fuga da Esaù, giunse a Betel ebbe una visione: una scala poggiava sulla terra e la cima era in cielo e da essa gli angeli continuavano a salire a scendere. Ma alla fine si dimenticarono di ritirarla e la scala rimase piantata sulla terra. La scala è simbolicamente la scala musicale, le cui note sono l'intreccio tra fede, religione e arte.

La musica è presente sin dalla creazione dell'uomo, ne rivela le tracce divine, la salvezza, le lotte e la guerra (Esodo, 15 o il libro di Giuditta, 15).

In questo senso, il rapporto tra musica e sacro conserva un vincolo profondo e quasi inseparabile. Progressivamente, questo legame non solo è venuto a delineare specifici caratteri religiosi espressi in musica, ma ha finito per rappresentare la musica con caratteristiche e contenuti propri staccandola dall'esclusivo impegno religioso a seconda dei tempi e della cultura di riferimento. La musica, appunto, consente di immaginare e rappresentare l'andirivieni della società senza essere staccata in uno specifico contenuto.

Come affermava Adorno nella sua *Filosofia della musica moderna*, non tutte le opere musicali «sono possibili in ogni momento», ma la loro forma compositiva dipende dalla tendenza musicale che si trasforma nel tempo a seconda dei cambiamenti rivoluzionari e di paradigma che si manifestano durante il corso della storia. Scrive Adorno:

rispetto alla lingua che esprime significati determinati la musica è una lingua di tipo completamente diverso. Qui sta il suo aspetto teologico. Quel che essa dice è determinato in quanto cosa che appare, ma è anche nascosto. [...] Essa è [...] l'umano tentativo, per quanto vano, di nominare il Nome stesso, non di comunicare i significati⁷.

La musica adorniana è una teologia evocativa, in cui la musica può essere anche esperienza religiosa, o comunque, come visto, incita l'uomo a prepararsi a grandi battaglie, a destare l'animo umano, nel riconoscimento di diritti, lotte politiche o emancipative come accadrà a partire dagli anni '60, in cui la musica, diventa laica conservando o camuffando aspetti religiosi riscontrabili in alcuni generi: *Gospel*, *Spiritual*, *Jubilee*⁸.

I profondi cambiamenti culturali, sociali e politici che hanno attraversato il mondo – in particolare quello del 1968 – hanno assegnato alla musica un posto particolare nella rielaborazione di senso e significato che l'intero mondo andava assumendo in

⁷ Th.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, tr. it. G. Manzoni, Einaudi, Torino 2002; Id., *Il fido maestro sostituito*, Einaudi, Torino 2010, p. II.

⁸ Cfr. G. De Stefano, *Trecento anni di jazz: 1619-1919 - le origini della musica afroamericana tra sociologia ed antropologia*, SugarCo, Milano, 1986; G. De Stefano, *Una storia sociale del jazz*, Prefazione di Z. Bauman, Mimesis, Milano 2014.

quegli anni. Un riassetto culturale e simbolico dell'ordine sociale e politico, in cui la musica con il suo linguaggio ha saputo creare momenti di unione ma anche di grande tensione comunitaria.

Partendo proprio da basi storiche e da testi biblici e religiosi si vuol dimostrare come la musica abbia giocato un ruolo centrale negli eventi sociali di quell'anno, dal 1968 in poi⁹.

Le proteste contro la guerra del Vietnam, le rivolte di maggio in Francia e l'assassinio di Martin Luther King – con l'aiuto della musica (sperimentale e d'avanguardia, il free jazz, il rock, la canzone popolare e la musica cinematografica e teatrale) – diventano un mezzo di dissenso socio-politico, di unione e di lotta per l'emancipazione femminile, guidata dal *Black Women's Liberation Movement* e di cui fanno parte Aretha Franklin, Nina Simone, and Laura Lee. Movimenti che percorrono e attanagliano non solo gli Stati Uniti e il Regno Unito (Motown), ma anche l'Asia, il Nord e il Sud America, l'Europa e l'Africa¹⁰.

I recenti eventi storici – i Beatles annullarono il loro concerto previsto per l'11 settembre del 1964 al Gator Bowl di Jacksonville – dalla caduta del muro di Berlino nel 1989, alla formazione di *flash mob*, la primavera araba, al movimento *Black Lives Matter*¹¹ e le frequenti proteste durante i vertici del G8 dimostrano come il cambiamento socio-politico sia stato realizzato in gran parte con mezzi non violenti, in cui la cultura e le sue manifestazioni appaiono come espressioni meticce e legate a pratiche e sentimenti religiosi anche nella scrittura dei testi musicali.

1. L'utopia in musica

Tra musica e società, dunque, esiste un forte legame. Non si conoscono società prive di espressioni musicali. Parafrasando Franco Ferrarotti possiamo affermare che «la musica è nella società. Fra musica e società corre un rapporto di reciprocità sanguigna, interna, congenita. Attraverso la musica, e più in generale l'arte, l'uomo riconquista la pienezza della sua umanità»¹².

⁹ B. Kutschke, B. Norton (a cura di), *Music and Protest in 1968*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2013, p. 4: «Musicologists increasingly take a distance from determining music history by abstract decades ('the music of the 1960s and 1970s', for instance), but orient their temporal divisions on the contour of a socio-political and cultural era such as the student and protest movements of '1968' and its spirit».

¹⁰ A. Baraka, *Il popolo del Blues*, Shake, Milano 2007.

¹¹ F. Orejuela, S. Shonekan (a cura di), *Black Lives Matter & Music. Protest, Intervention, Reflection*, Indiana University Press, USA 2018.

¹² F. Ferrarotti, *Homo sentiens. Giovani e musica. La rinascita della comunità dallo spirito della nuova musica*, Liguori Editore, Napoli 1995, p. 3.

La musica, infatti, risponde a quel bisogno consustanziale all'essere umano di costruire determinati significati, negoziarli su un piano puramente simbolico con altri attori sociali e trasmettere il risultato di questa negoziazione.

Quando, nelle Sacre scritture (Vangelo secondo Giovanni 1, 1-18), si legge «In principio era il Verbo», il Verbo si deve intendere non soltanto come *Logos*, ma soprattutto come *Phoné*, vale a dire nella sua carica eminentemente "acustica". In tutte le antiche culture, il suono della parola possiede un carattere creativo: il dar vita, il riconoscimento che passa attraverso la nominazione.

D'altro canto, anche la scienza contemporanea assegna all'elemento sonoro una funzione generativa nella cosiddetta teoria del *Big Bang*: uno scoppio che è prima di tutto un'onda sonora primordiale. Questa primitiva funzione del suono, anche nella sua declinazione storica del farsi musica, costituisce in diverse culture la colonna portante di miti fondativi riguardanti sia la nascita del cosmo, sia quella dell'ordine sociale e dei sistemi normativi¹³.

La stessa cosa avvenne per la musica; in origine non ci fu che la melodia e la melodia non era formata che dal suono delle parole, gli accenti formavano il canto, le quantità costituivano il ritmo: parlare e cantare era la stessa cosa, possedevano la stessa origine.

In sintesi, possiamo affermare che la musica rappresenta nella maggior parte delle culture il punto più alto della curva del linguaggio; b) il canto degli animali, in particolare degli uccelli, una forma ibrida tra sonorità e comunicazione linguistica¹⁴; c) il linguaggio propriamente umano, in cui si è definitivamente consumata la scissione tra momento sonoro e comunicativo del linguaggio.

La musica conserva sin dalle sue radici e scoperta, una propria dimensione: quella utopica, del non-luogo, del sognato, di ciò che ancora si deve verificare e che, la musica stessa, finisce per rappresentare. Una riflessione ampia e profonda sull'argomento è stata esposta da Ernst Bloch nelle sue opere, dedicando molta attenzione alla musica, al suono e alla fenomenologia dell'ascolto, attraverso un metodo critico che si configura come una trasposizione in termini filosofici delle aspirazioni etico-musicali ed estetiche che si propagarono nel corso della seconda metà del Novecento.

Per Bloch, che coglie il nesso esistente tra musica e utopia e lo rilegge, la musica più d'ogni altra esperienza, dischiude la possibilità dell'«incontro con il Sé», cioè con quel senso profondo dell'essere umano irriducibile a qualsiasi dimensione di storicità e socialità precostituite. La musica si pone così al centro della filosofia blochiana

¹³ A tal proposito cfr. Ezechiele 28;13. Il libro di Ezechiele che descrive la creazione del mondo e il momento della creazione di Satana circondato da musica e da strumenti musicali.

¹⁴ G. Barbudani, E. Bianchi, M. Cacciari, I. Dionigi, U. Eco, D. Mainardi, *Animalia*, BUR, Milano 2010.

dell'utopia, intesa quale dimensione costitutiva del pre-apparire di ogni epifania storica e sociale¹⁵.

Una visione che, in un certo modo, si ricollega all'idea del suono come materia primigenia e che genera passioni e affetti, sollecita i desideri dell'umanità, in quanto «l'ascolto come processo interiore finisce col presumere una comunione d'amore, spirituale e d'amicizia»¹⁶.

In sintesi, essa incarna perfettamente il principio di speranza e di redenzione che si proietta oltre il limite della morte e il senso della fine. Nella sua dimensione di temporalità sospesa, la musica è l'arte che, più di ogni altra, riesce a porre rimedio alla condizione umana come carenza o privazione, la speranza utopica di quello che non si ha e che si potrebbe avere, mentre la musica – accompagnata dal canto e simile ad una preghiera – assopisce il dolore.

Se da un lato il rapporto tra musica e utopia si risolve in prospettiva filosofica, in un'idea di trascendenza dell'elemento storico-sociale, superato a beneficio di una visione che tiene conto prima di tutto dei valori universali e meta-storici, dall'altro, lo stesso rapporto finisce per assumere un segno esattamente opposto, che connota la musica quale strumento di utopie eminentemente sociali e politiche. Utopie della ribellione e dei movimenti sociali.

Questa idea del fare comunità per il "tramite sonoro" costituisce un elemento significativo del rapporto tra musica e utopia. In particolare, il ruolo della musica nella rivoluzione giovanile del Novecento offre un esempio singolare di confluenza tra la dimensione religiosa-speculativa e quella storico-sociale.

Proprio, la musica degli anni sessanta fu l'amplificatore attraverso cui molti dei messaggi e delle tematiche avanzate dai giovani in questo periodo fecero il giro del mondo e si globalizzarono: le canzoni dei Beatles, di Bob Dylan indussero molti giovani a protestare contro la guerra, contro la società dei consumi, contro l'imperialismo, contro il razzismo, in ragione dell'utopia di un mondo senza guerre, di una società fraterna di liberi e uguali, nel rispetto delle diversità¹⁷. La canzone nuova, di protesta, si saldava così, nell'ottica dell'impegno sociale e politico, con le riflessioni più sperimentali della musica come arte rivoluzionaria, testimone della vita particolare di alcuni momenti storici¹⁸. Essa non scandisce soltanto l'evoluzione

¹⁵ L. Nono, *La nostalgia del futuro. Scritti e colloqui scelti 1948-1989*, a cura di A. I. De Benedictis e V. Rizzardi, il Saggiatore, Milano 2019. Cfr. G. Cacciatore, *Musica e utopia*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 2003, n. 2002/4, pp. 627-630. Cfr. E. Matassi, *Bloch e la musica*, in «Quaderni della Fondazione Filiberto Menna», Edizioni Marte, Salerno 2001.

¹⁶ E. Matassi, *Musica*, Guida, Napoli 2004, p. 66.

¹⁷ M. Greil, *Rock and Roll will Stand*, Beacon Press, Boston 1969; M. Greil, *Invisible Republic: Bob Dylan's Basement Tapes*, Henry Holt, New York 1997. I. Goodyer, *Crisis music. The cultural politics of Rock Against Racism*, Manchester University Press, Manchester and New York 2009.

¹⁸ D. Martinelli, *Give Peace a Chant. Popular Music, Politics and Social Protest*, Springer, Cham, Switzerland 2017.

delle pratiche dell'ascolto, ma definisce anche le responsabilità etiche e rivoluzionarie a cui la società è chiamata a rispondere¹⁹.

Nel febbraio 1968 le proteste studentesche si intensificarono in tutto il mondo. Due mesi dopo, con il tentato omicidio del leader studentesco della Germania Ovest (Rudi Dutschke) scoppiarono violente rivolte. Nello stesso mese, iniziarono a catena le proteste alla Columbia University di New York, poi Parigi e Senegal.

A giugno iniziarono le proteste studentesche in Messico culminate nel massacro di Tlatelolco e la Primavera di Praga nel mese di gennaio. Il 1968 si concluse con l'invasione della Cecoslovacchia e con le contestazioni degli studenti giapponesi contro la guerra in Vietnam. Tra maggio e giugno del 1968, teatri e conservatori e altre istituzioni artistiche a Parigi, Lione e numerose città francesi furono occupate: gli anni '60 e '70 riflettono un insieme di eventi in cui la musica fa da sfondo alla guerriglia.

In Germania nasce il *Festival* di Waldeck, concerti e dimostrazioni politiche si tennero ad Amsterdam nel maggio 1968, il *Folk camps* a Kyôto (tra il 1967 e il 1968) e poi Woodstock e l'*Art Festival* nel 1969 con altri concerti ad Amburgo e Francoforte²⁰.

L'utopia musicale degli anni sessanta e settanta del Novecento, in un certo senso si nutre di tempo sospeso, di redenzione dell'Io, di abbandono verso le sensazioni estreme che conducono fuori della storia, nel mondo del puro suono da cui siamo partiti all'inizio di questo itinerario: una trama complessa delle relazioni tra suono, musica e utopia, tessute su livelli apparentemente tanto diversi, quanto intrisi da affinità. In fondo la musica, per il suo "non esserci" in forma di materia e per la natura eterna del suo promettere, è essa stessa utopia.

L'utopia sociale e politica si riflette nel *Black Power Movement* e nei modi in cui ha decostruito e ricostruito la cultura, la politica e la società americana. Interessante ciò che rimarca Reilanda Rabaka nel suo volume *Black Power Music*. Di fatto, per l'autrice, sembra essersi verificata una sorta di "amnesia" che circonda le origini e l'evoluzione della musica *Black* e del più ampio movimento del *Black Power* che la musica rifletteva²¹. Concettualmente l'amnesia, che secondo il *Merriam Webster's Dictionary* significa «una perdita parziale o totale della memoria», «dimenticanza selettiva di eventi o atti che non sono favorevoli o utili al proprio scopo o posizione» ci offre un punto di vista alternativo per ripensare e rivalutare le origini e l'evoluzione della musica *Black Power* e del *Black Power Movement*.

¹⁹ I. Peddie, *The Resisting Muse: popular Music and Social Protest*, Routledge, London and New York 2006.

²⁰ B. Kutschke, *Neue Linke/Neue Musik*, Böhlau, Cologne and Weimar 2007a. R. David, *The cat-and-mouse game with censorship and institutions*, in D. Robb, *Protest Song in East and West Germany since the 1960s*, NY, Camden Rochester 2007, pp. 227-254.

²¹ R. Rabaka, *Black Power Music! Protest Songs, Message Music, and the Black Power Movement*, Routledge, London and New York 2022.

È generalmente accettato che la musica popolare nera e la cultura popolare nera riflettano spesso il conservatorismo e il radicalismo, il moderatismo e il militantisismo dei principali movimenti afroamericani dell'ambiente in cui sono inizialmente emersi. Gran parte della Motown classica, del *soul* e del *funk* hanno rispecchiato le opinioni e i valori, così come le aspirazioni e le delusioni, del *Black Power Movement*.

2. Protesta religiosa, politica, sociale

Tra il 1820 e il 1920 immigrarono in America circa 35 milioni di persone, la maggior parte delle quali era entrata nel mondo del lavoro come *unskilled*, senza una qualifica specifica. In questo periodo, infatti, l'industria americana aumentava le sue dimensioni, nel ristrutturarsi impiegava nuovi macchinari che fino ad allora erano sconosciuti e che, di conseguenza rendevano inutili le competenze degli operai più specializzati. Iniziava così a formarsi una forza lavoro senza differenziazioni, senza nessun controllo sulla produzione e facilmente rimpiazzabile.

Le molteplici nazionalità erano molto spesso causa di tensioni che frammentavano ulteriormente la classe operaia privandola così di qualsiasi potere contrattuale. La prima organizzazione sindacale che volle rappresentare gli stranieri non qualificati fu l'IWW (*Industrial Workers of the World*), fondata a Chicago nel 1905. Non solo gli immigrati, ma tutti i salariati potevano far parte del sindacato, indipendentemente da razza, credo o sesso. Le maggiori rivendicazioni riguardavano il miglioramento delle condizioni di lavoro, la giornata lavorativa di otto ore e la libertà di poter tenere dei discorsi pubblici. Per ottenere tutto ciò il sindacato si servì di molteplici tattiche di protesta e di lotta: scioperi, boicottaggi e discorsi in pubblico. Anche l'azione diretta nei luoghi di lavoro era fortemente incoraggiata affinché i lavoratori diventassero più partecipi e consapevoli delle loro condizioni.

Un ulteriore strumento di protesta fu il sabotaggio che suscitò un forte dibattito sia all'interno che all'esterno del sindacato. Le proteste iniziarono ad alternare boicottaggi a simboli e illustrazioni satiriche, insieme a canzoni e poesie degli "Wobblies" (pseudonimo dei membri dell'*Industrial Workers of the World*) e che poi furono ripresi negli ambienti anarchici nel XIX e nel XX secolo. La necessità di una comunicazione immediata, semplice ed efficace era una delle priorità. Per questo la libertà di parola in luoghi all'aperto era di vitale importanza. Lo *street speaking* serviva a mettere al corrente l'opinione pubblica sulle condizioni miserevoli della manovalanza americana che era costantemente esposta a pericoli e ad orari estenuanti in cambio di salari miseri e nessun potere contrattuale.

I discorsi fatti all'aperto avevano il vantaggio di raggiungere più velocemente le masse di lavoratori, perlopiù stranieri, che difficilmente avrebbero partecipato a una riunione nella sede del sindacato o ne avrebbero letto articoli e *pamphlet*. Con questo metodo anche la manodopera stagionale poteva essere coinvolta.

Appellati, in maniera dispregiativa, *hoboes, bums o tramps*, per l'opinione pubblica erano solo dei semplici vagabondi. Per trovare lavoro spesso si affidavano alle agenzie di collocamento (*Job Sharks*) che, in accordo con l'imprenditore, estorcevano alte somme di denaro in cambio di un'occupazione instabile e mal retribuita. Proprio contro le pratiche scorrette di queste agenzie gli *Wobblies* organizzavano dei discorsi pubblici agli angoli delle strade: i cosiddetti *soapbox speeches*²², che in breve tempo furono proibiti dalle autorità cittadine.

L'organizzazione di scioperi, manifestazioni e incontri pubblici era affiancata da un'attività di propaganda costante ed efficace. L'IWW si serviva infatti di molteplici forme di comunicazione e di espressioni artistiche per diffondere il proprio pensiero (Figura 1).

Sulle pagine dei suoi giornali apparivano regolarmente racconti e poesie, disegni, vignette satiriche e fumetti con personaggi fissi.

Ne è un esempio il fumetto Mr. Block (Figure 2, 3), creato da Ernest Riebe nel 1912, i cui episodi apparvero sull'*Industrial Worker* per una decina di anni, rappresentato con una testa di legno a forma di cubo. Mr. Block vive di *cliché* e di miti americani, è soltanto un lavoratore; è antisindacalista e crede che si possa diventare ricchi e famosi seguendo le regole dei padroni. Dal fumetto fu tratta una canzone dal titolo omonimo, il cui autore, Joe Hill descrive Mr. Block in questo modo: «Please give me your attention. I'll introduce to you. A man that is a credit to "Our Red, White and Blue"; His head is made of lumber, and solid as a rock; he is a common worker and his name is Mr. Block. And Block he thinks he may Be President someday»²³.

E fu proprio grazie alla musica e al canto che l'IWW riuscì a diffondere più rapidamente la sua propaganda.

Dal 1909 la sezione di Spokane raccolse decine di canzoni e pubblicò la prima edizione del suo canzoniere intitolata: *Songs of the Industrial Workers of the World* a cui seguirono almeno trentasette edizioni.

Ben presto fu soprannominata *Little Red Songbook* perché aveva una copertina rossa ed era abbastanza piccola da poter entrare nel taschino della camicia. Anche se molti pezzi erano anonimi, il *Little Red Songbook* (Figura 4) fu il primo esempio di raccolta di canzoni popolari fatta dal basso che non seguiva criteri filologici ma pratico-politici. Uno dei testi raccolti nel *Red Songbook* recita così: «I'm dreaming of a

²² I *soapbox speeches* sono un metodo di propaganda tipico dell'IWW: l'oratore si posizionava su una cassetta di legno all'angolo di una strada. Quando la polizia interveniva per sospendere il comizio, l'oratore prendeva di corsa la cassetta e si spostava velocemente in un altro angolo della città per proseguire il discorso.

²³ Nel 1968 esce il singolo Mrs. Robinson di Simon & Garfunkel, contenuta nell'album *Bookends*. Anche Mrs Robinson come Mr. Block è restia al cambiamento, quella di una società moderna che si scontra con i valori della tradizione.

fair contract, The best agreement we have Known; One with no concessions, That we'll vote yes on [...]»²⁴.

Le canzoni, oltre a essere raccolte nel *songbook*, erano riportate sui giornali e sui volantini, spesso sottoforma di spartito, e cantate durante i concerti-comizi improvvisati nelle piazze e nei teatri con tanto di programma e locandina.

Un volantino, per quanto interessante, non era mai letto più di una volta, mentre una canzone era imparata a memoria e ripetuta più e più volte.

In ambito musicale, e in molti altri, la rielaborazione delle fonti non andava solo in una direzione: dal sacro al profano ma anche gli inni religiosi furono, nel corso degli anni ricreati, in chiave personalizzata e talora metaforizzati, riprendendo i più famosi canti popolari e riscrivendone il testo in chiave cristiana.

È il caso del *Salvation Army* che ricorse principalmente alla musica degli inni tradizionali il cui uso di melodie *unchurchy* rese unico il *sound* del movimento. Anche lo *spiritual* (come antenato del *jazz*), è un altro caso di “contaminazione” tra generi: considerato abitualmente di origine Afro-Americana, acquistò una marcata caratterizzazione nera solo a partire dal XIX secolo, la musica era prodotta dal rumore di pentole o coperchi, o da lattine e il canto era dedicato a Dio in modo che alleviasse le sofferenze degli schiavi.

Il canto fu utilizzato per attirare sostenitori e trasmettere nuove idee e principi: la musica e gli inni religiosi erano in grado di ottenere più facilmente la conversione e l'obbedienza. E il tema centrale nelle *lyrics* andava proprio contro quest'ultima virtù, poiché la sottomissione acritica alle leggi divine e umane poteva ostacolare l'emancipazione operaia verso una vita più dignitosa e consapevole.

Negli stessi anni non mancarono violente manifestazioni dei suprematisti bianchi volte a impedire l'accesso nelle scuole agli studenti neri, come nel caso dei *Little Rock Nine*, quando il 4 settembre 1957 il governatore dell'Arkansas, Orval E. Faubus, arrivò a schierare la Guardia Nazionale per impedire a nove studenti neri di accedere alla Central High School di Little Rock.

Questo episodio convinse il presidente Dwight D. Eisenhower a emettere, il 25 settembre successivo, un ordine esecutivo con il quale autorizzava l'intervento di truppe federali per garantire agli studenti neri il libero accesso alla scuola.

Per cercare di mantenere la segregazione nella scuola nel 1958 la Central High School fu privatizzata, ma visto che i costi erano diventati troppo alti per le famiglie degli studenti bianchi, l'anno seguente la scuola ritornò a essere un istituto pubblico integrato²⁵. Sull'episodio di Little Rock il musicista jazz Charles Mingus compose nel

²⁴ *The Little Red Song Book: Industrial Workers of the World*, link: <https://archive.org/details/TheLittleRedSongBook/page/n7/mode/2up>, ultima consultazione: 07.02.2025.

²⁵ K. Anderson, *Little Rock. Race and Resistance at Central High School*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2010.

1959 il brano *Fables of Faubus*, con un chiaro riferimento al governatore segregazionista dell'Arkansas.

Una prima versione solo strumentale del brano fu inclusa nell'album *Mingus Ah Um* del 1959 per la Columbia Records, ma l'anno successivo Mingus lo ripropose all'interno dell'album *Charles Mingus Presents Charles Mingus*, edito per la casa discografica Candid Records, aggiungendo la parte testuale che la Columbia Records non aveva accettato di registrare e intitolandolo *Original Faubus Fables*: «[...] Name me someone ridiculous, Dannie. Governor Faubus! Why is he so sick and ridiculous? He won't permit integrated schools. Then he's a fool! Boo! Nazi Fascist supremists! Boo! Ku Klux Klan (with your Jim Crow plan) [...]».

Mingus nel 1960 compose *Prayer for Passive Resistance*, un altro brano dal titolo decisamente politico.

Fu in questa occasione che per la prima volta, guidati da Guy Carawan, gli studenti cantarono assieme le canzoni che andavano a caratterizzare il nascente movimento e che legavano le lotte per i diritti civili degli afroamericani a quelle del movimento operaio dei decenni precedenti.

Tutto andava ad intrecciarsi e a delinarsi nei testi delle canzoni di protesta: alle *freedom songs* che provenivano dalla tradizione degli *Spirituals & Gospel* afroamericani cantati nelle chiese del Sud, come *Down by the Riverside* o *Keep Your Eyes on the Prize*, si affiancavano poi le canzoni che appartenevano storicamente al movimento operaio, come *I Dreamed I Saw Joe Hill*, oppure quelle composte da Pete Seeger, come *If I Had a Hammer*.

Ma la canzone che più di tutte sarebbe diventata il vero e proprio inno del movimento fu *We Shall Overcome*. Col titolo *I'll Overcome* o *I'll Be Allright* la canzone era cantata fin dall'inizio del Novecento nelle chiese battiste e metodiste nere e, nell'immediato secondo dopoguerra, venne adattata e intonata dai lavoratori neri (soprattutto dalle donne) in sciopero nel Sud Carolina contro l'*American Tobacco Company*.

Ci fu una vera e propria trasformazione dell'“io” delle antiche versioni religiose nel “noi” sociale e di protesta, che contribuì a dare alla canzone un fortissimo senso di solidarietà e condivisione tipico delle lotte operaie. Inoltre, anche l'aver cambiato *We Will Overcome* con *We Shall Overcome* a opera di Pete Seeger contribuì a dare maggior enfasi al fatto che «certamente sarebbe arrivato il giorno in cui si sarebbe potuti vivere in pace e liberi», come recitano i versi «We shall live in peace» e «We shall all be free»²⁶.

Anche durante la marcia e gli scioperi, la musica ebbe un ruolo importante nel creare nei manifestanti un senso di unità e di condivisione. Alcuni classici *Spirituals* e *Gospel* vennero eseguiti da Mahalia Jackson, Odetta Holmes e altri gruppi corali. La

²⁶ B. Cartosio, *I lunghi anni sessanta*, Feltrinelli Editore, Milano 2008, p. 107.

Jackson durante il discorso di King, che originariamente era intitolato «Normalcy, Never Again», gli gridò dal pubblico «Tell them about the dream, Martin!», dandogli lo spunto per improvvisare la parte più famosa del suo discorso.

Conclusioni

La musica porta con sé numerosi “significati flottanti” poiché essa gioca un ruolo proprio ma anche soggettivo nell’accumulo delle interpretazioni dei soggetti che ascoltano²⁷. Le canzoni scritte e registrate sulla scia delle numerose rivolte offrivano agli ascoltatori un’enorme varietà di letture del significato. Ma ciò che distingueva i testi musicali dalle loro controparti verbali era il fatto che operavano principalmente a livello affettivo piuttosto che concettuale. Si consideri la canzone di Évariste *La révolution*, registrata nell’estate del 1968. A rafforzare la sua rappresentazione degli eventi di maggio in termini di conflitto generazionale sono state le convenzioni del genere pop-rock a cui apparteneva. Nella misura in cui questo genere era ampiamente considerato come una forma di “musica giovanile” (almeno rispetto a generi “adulti” e l’ascolto della musica classica), l’interpretazione musicale di Évariste del maggio come un evento che contrapponeva la gioventù ribelle al mondo adulto, appariva del tutto naturale. Il genere agisce qui non solo come filtro, enfatizzando alcune caratteristiche del movimento di protesta e de-enfatizzandone altre, ma come mezzo per mascherare il carattere selettivo dell’interpretazione che presenta.

La mutazione dei gusti del pubblico, il cambiamento della gerarchia dei generi e dei valori di riferimento, l’emergere di nuove pratiche musicali e la scomparsa di quelle più vecchie hanno contribuito a far emergere dei cambiamenti radicali.

Le prime tracce sono visibili a metà giugno del 1968, in un avviso pubblicato sul settimanale *L’Express* durante la rivoluzione di Maggio: «Strano fenomeno: uno dei segni dell’effervescenza della giovinezza [durante il mese di maggio] è stata la crescente ondata di interesse per le canzoni impegnate»²⁸. L’apparente abbandono da parte della gioventù francese della frivola musica pop del passato, *yéyé*, diventa in questa lettura un indice della sua politicizzazione²⁹.

Casualmente, per le strade di Parigi e del Quartiere Latino, le icone della rivolta hanno sembianze femminili. Una è Caroline de Bendern (Figura 5), una *mannequin* che viene fotografata sulle spalle di una manifestante mentre sventola una bandiera del Vietnam e per questo sarà definita «la Marianne del Maggio ’68»; un’altra è

²⁷ C. Levi-Strauss, *Introduzione*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia. e altri saggi*, 1965-1991, tr. it. di F. Zannino, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2002.

²⁸ E. Morin, *Maggio 68. La breccia*, tr. it. di F. Bellusci, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

²⁹ B. Kutschke, B. Norton, *Music and Protest in 1968*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Dominique Grange, che desidera fare la cantante e che comporrà una sorta di inno del '68, *Chacun de vous est concerné* (Ognuno di voi è coinvolto), considerata la "canzone del '68" e che sarà poi cantata e riadattata da Fabrizio De André.

Ancora una volta ritorna quel richiamo biblico, l'incitamento alla lotta, del credere e del prepararsi a qualcosa, con il sottofondo della folla e della musica che muove le azioni umane.

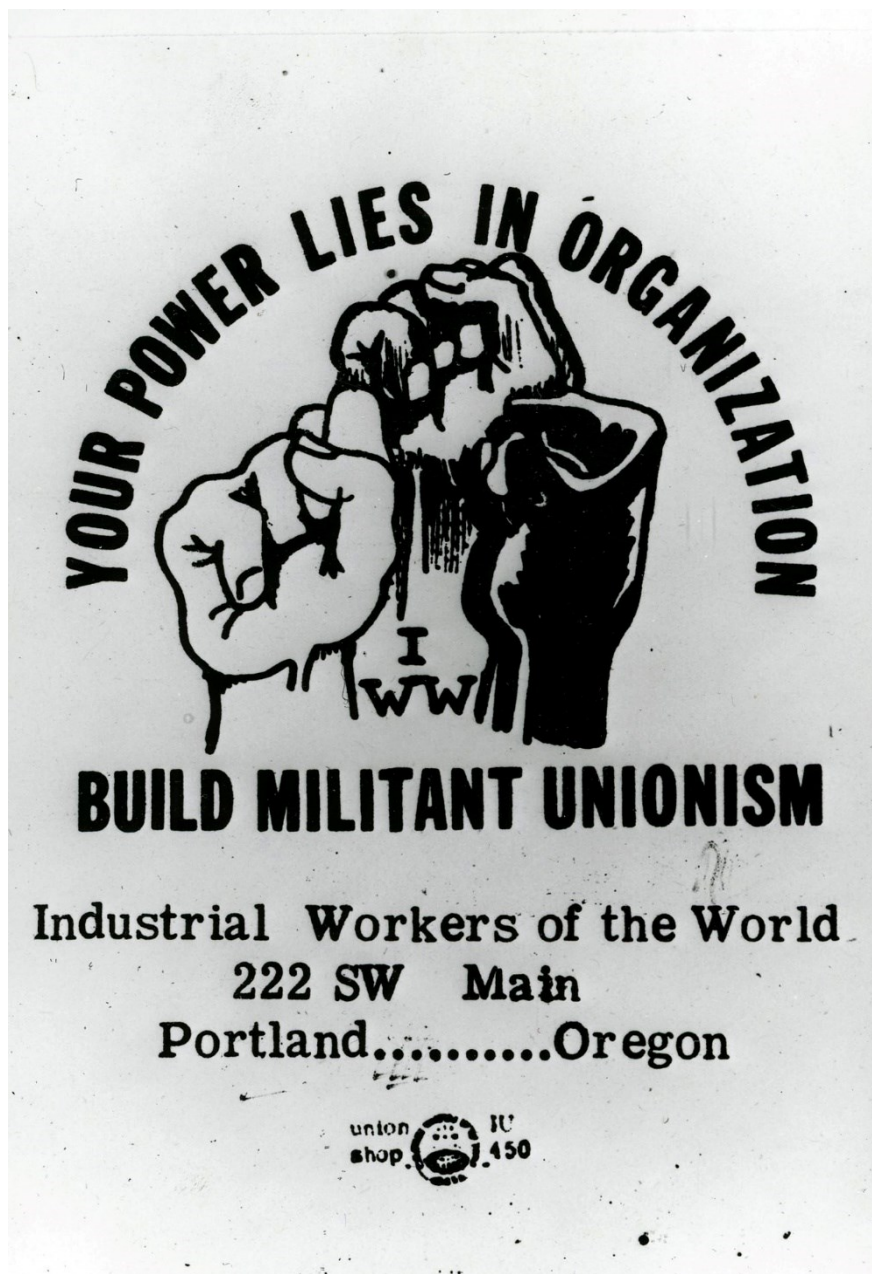


Figura 1. Volantino IWW.

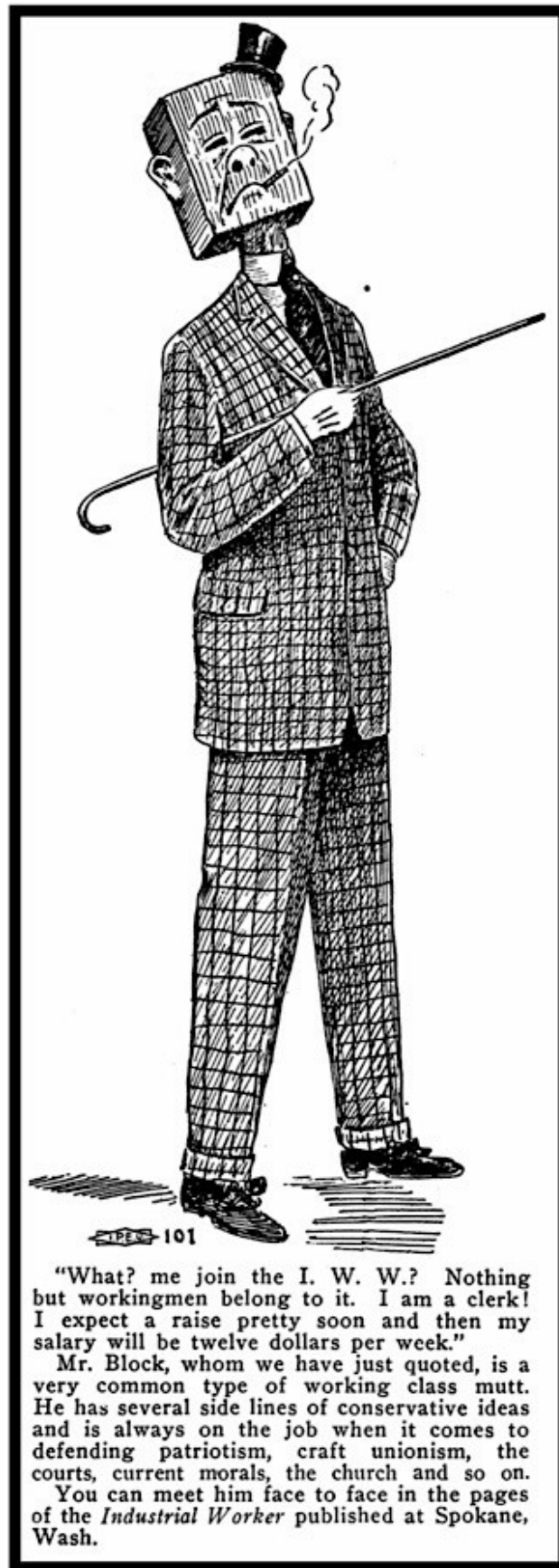


Figura 2. Mr. Block.



Figura 3. Mr. Block.

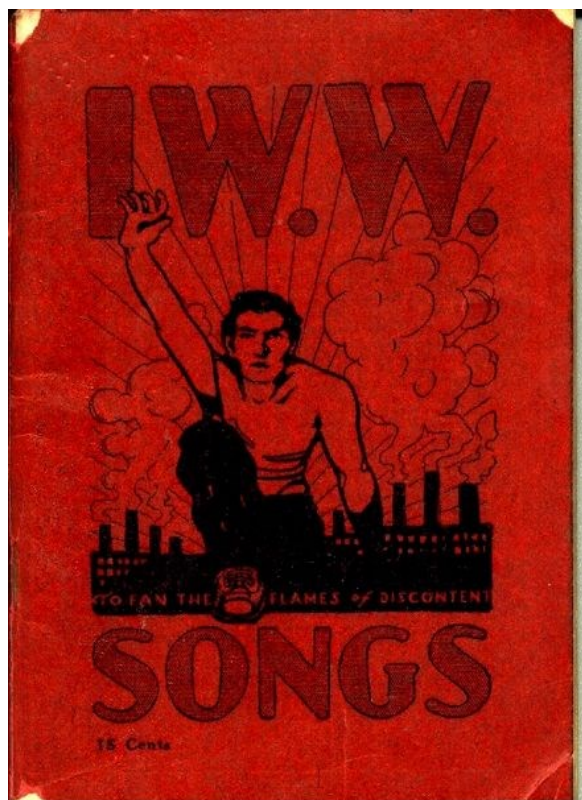


Figura 4. Little Red Songbook.



Figura 5. Caroline de Bendern.

L'individuo nella modernità: un ritratto tra luci e ombre

Irene Strazzeri

La modernità non si configura soltanto come un fenomeno economico, politico, sociale e culturale; essa implica anche una vera e propria trasformazione antropologica. Uno dei pochi punti su cui la teoria sociale converge è che i processi di modernizzazione — intesi in senso ampio come la nascita del capitalismo, lo sviluppo dello stato di diritto, la formazione di burocrazie pubbliche e private, l'urbanizzazione, la separazione tra Stato e Chiesa, la secolarizzazione e la frammentazione dell'orizzonte culturale in sfere di valore autonome e dotate di propri criteri di validità — abbiano prodotto conseguenze inedite sulla forma di esistenza che chiamiamo identità. Al di là di questo consenso generale, le teorie sociali offrono però letture molto diverse, talvolta contrastanti, sugli effetti della modernizzazione sull'identità. Questa molteplicità di interpretazioni, sviluppatasi nel corso di quasi tre secoli, può essere sintetizzata in tre grandi prospettive: quella concentrata sui processi di individuazione, quella che tematizza il carattere molteplice dell'identità e infine la tesi della erosione dell'individuo.

Tutte e tre muovono dal presupposto che l'individuo moderno sia molto meno certo di sé rispetto all'individuo premoderno. Mentre quest'ultimo trovava la propria identità all'interno di un orizzonte di senso condiviso con la comunità di appartenenza, l'individuo moderno si confronta con una condizione in cui quell'unità di significato — sigillo della tradizione — risulta definitivamente infranta. Egli è dunque chiamato a definire da sé chi è e chi desidera diventare. La sfida dell'individuo moderno consiste, come ha efficacemente sintetizzato Walter Kaufmann, nel sapersi trasformare da creatura in creatore¹.

Nelle società premoderne, l'esistenza dell'individuo seguiva un copione già scritto, che veniva vissuto come una 'buona vita'; le culture presupponevano una totale adesione dell'individuo ai ruoli sociali assegnati, riducendo al minimo ogni possibilità di uso trasgressivo, ironico o difforme dei simboli di status. Con l'affermazione della modernità compiuta, si assiste a un rovesciamento radicale: è proprio l'adesione passiva e acritica ai ruoli a essere percepita come segno di superficialità, inadeguatezza e, soprattutto, di inautenticità.

A partire da questo punto di vista, tuttavia, le interpretazioni circa il rapporto tra modernità e identità cominciano a divergere. È dunque opportuno esaminare più da

¹ W. Kaufmann., *From Shakespeare to Existentialism*, Beacon Press, Boston 1959.

vicino le tre principali prospettive sopra menzionate: individuazione, molteplicità e, infine, la scomparsa dell'individuo.

Prima di procedere, è opportuno sottolineare quanto sarebbe sterile tentare un'indagine sull'identità e sulla personalità del XIX e XX secolo senza passare attraverso una riflessione sulla società moderna — spesso osservata, tra l'altro, attraverso lo sguardo di mondi sociali 'altri'. Ciò a cui rinunceremmo sarebbe uno straordinario affresco²: paesaggi sociali in trasformazione, città in cui le ciminiere industriali hanno preso il posto dei borghi medievali, masse impoverite e nuove figure sociali come il borghese, il capitalista, il proletario o il dandy raffinato.

Sono immagini di individui isolati, smarriti nell'anonimato delle metropoli, privati della forza morale che un tempo traevano dalla vita collettiva; ma anche di uomini e donne in cammino, intenti a rivendicare i propri diritti, a dare vita a riti collettivi che rinsaldano i legami comuni, o a caricarsi individualmente del destino del proprio tempo, cercando di sopravvivere a quella 'gabbia d'acciaio' che minaccia di stritolare ogni cosa.

Troviamo poi visioni di una società completamente amministrata, in cui gli individui sono ridotti a funzioni, a 'una sola dimensione', oppure immagini folli e visionarie, come quelle di vascelli carichi di esseri ai margini della ragione, o di identità smembrate non da gerarchi totalitari ma da infermieri all'interno di ospedali psichiatrici.

Tutte queste rappresentazioni — che siano miniature, ritratti o affreschi epici — costituiscono il patrimonio immaginativo della tradizione di pensiero che ha plasmato la nostra comprensione della modernità. Esse arricchiscono la nostra capacità di immaginare, potenziano la forza interpretativa dei concetti con cui costruiamo la nostra identità e la nostra realtà.

Ed è significativo notare che ciascuna di queste immagini contiene una profondità, una tensione, una verità espressa tra luci ed ombre: anche i quadri più cupi sono, in qualche punto, attraversati dalla luce. Raramente, al contrario, la luminosità diventa abbagliante, quasi mai dipinge una modernità del tutto armoniosa e solare. Le tinte si alternano, disegnando scenari ambigui e stratificati, capaci di gettare luce — sempre parziale — sui dilemmi della modernità.

Che senso avrebbe, dunque, parlare di identità rinunciando ad un simile repertorio proveniente dall'immaginazione sociologica della modernità?

Tornando alle implicazioni che i processi di modernizzazione esercitano sull'identità, possiamo osservare come la teoria sociale si sia a lungo interrogata sulle forme di vita moderne e sul significato che esse assumono per coloro che le abitano. Come accennato in precedenza, le risposte offerte a tale interrogativo sono molteplici e spesso divergenti.

² Cfr. A. Ferrara, M. Rosati, *Affreschi della modernità. Crocevia della teoria sociale*, Carocci, Roma 2014.

La prima prospettiva ruota attorno alla tesi dell'individuazione. Secondo questa visione, l'individuo moderno sarebbe incomparabilmente più autonomo, più autentico e maggiormente definito nella propria unicità rispetto agli esseri umani del passato, la maggior parte dei quali si trovava vincolata da strutture sociali rigide e da identità predefinite.

La seconda prospettiva, nota come identità molteplice, rappresenta una radicalizzazione della precedente, ma approda a conclusioni significativamente diverse. Anch'essa affonda le radici nel XVIII secolo e trova una delle sue prime espressioni, seppur implicita, in un'opera breve di Denis Diderot, *Il nipote di Rameau* (1761-1764)³. In questo testo, l'unità dell'attore sociale appare frantumata in una molteplicità di sé simultanei, che vengono messi in scena a seconda delle situazioni interattive: un'identità fluida, frammentata e mutevole.

Infine, la terza ipotesi si fonda sull'idea dell'erosione dell'individuo, ed è forse la più critica nei confronti della modernità. In contrasto diretto con la tesi dell'individuazione, essa si configura come una forma di smascheramento: una denuncia della falsità dell'assunto secondo cui la modernità promuoverebbe l'autonomia, l'autodeterminazione e la profondità del sé. Al contrario, essa mette in luce come l'individuo contemporaneo sia spesso svuotato, ridotto a funzione, privato della promessa di autenticità che la modernità sembrava offrire.

L'individuazione nella modernità

La tesi dell'accrescimento dell'individuazione è probabilmente una delle più diffuse nell'interpretazione dei mutamenti moderni. Tuttavia, essa presenta margini di ambiguità, poiché il significato stesso di "essere più individuo" varia a seconda della prospettiva teorica adottata: per alcuni coincide con una maggiore autonomia decisionale, per altri con una più netta differenziazione dagli altri, per altri ancora con un'autenticità profonda del sé.

L'idea di fondo alla base di questa tesi è che l'accelerata differenziazione sociale, tipica della modernità, favorisca lo sviluppo dell'individualità. La partecipazione dell'individuo moderno a una varietà di ruoli sociali più ampia rispetto a quella delle comunità premoderne, l'appartenenza a molteplici e diversificate cerchie sociali, nonché l'esposizione a un numero maggiore di contesti e stimoli culturali, conducono a una moltiplicazione delle possibili autorappresentazioni.

Questa pluralità impone nuove scelte e nuove domande sull'identità. L'identità personale non può più appoggiarsi a ruoli sociali stabili e prevedibili, ma richiede una definizione a un livello più profondo e riflessivo.

³ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, tr. di G. Mazzoni, Garzanti, Milano 1992.

L'idea che l'individuo moderno sia più autonomo e individuato si sviluppa compiutamente nel contesto della cultura illuminista, si arricchisce di nuove dimensioni nel corso del Settecento, e viene ulteriormente elaborata nella riflessione novecentesca, in particolare nel pensiero di autori come Jürgen Habermas.

Montesquieu è certamente tra i primi autori ad articolare con forza la tesi dell'individuazione crescente nella modernità. Se *Lo spirito delle leggi*⁴ è considerato il suo contributo maggiore alla teoria politica, le *Lettere persiane*⁵ sono state a lungo e ingiustamente trascurate come fonte di riflessione sociologica. In realtà, esse contengono una teoria implicita del sé, in cui l'autenticità del soggetto — e non solo la sua libertà o autonomia — viene presentata come valore centrale.

Quella che emerge dalle *Lettere persiane* è una delle prime formulazioni dell'idea che l'identità del soggetto non possa essere ridotta alla somma dei ruoli sociali che ricopre. Un'intuizione analoga verrà ripresa qualche decennio più tardi da Rousseau nella *Nouvelle Héloïse*⁶.

Le *Lettere persiane* sono un romanzo epistolare in cui Usbek, un sultano persiano in viaggio in Europa, scambia corrispondenza con diversi interlocutori: le sue mogli rimaste in Persia, alcuni eunuchi incaricati di sorvegliarle, e soprattutto il suo compagno di viaggio Rica. La narrazione si svolge tra il 1711 e il 1720, durante la reggenza del duca Filippo d'Orléans, un periodo in cui la vita di corte e quella della nobiltà parigina ritrovano lo sfarzo che si era attenuato sotto l'austero assolutismo di Luigi XIV.

Le *Lettere* possono essere lette come una sorta di *Bildungsroman*, un romanzo di formazione in cui Usbek compie un percorso di interiorizzazione del punto di vista moderno, inteso soprattutto come modernità culturale. Due esperienze sono fondamentali in questo processo di trasformazione.

La prima è l'impatto con la vita parigina, che spinge Usbek a mettere in discussione le sue certezze religiose originarie. Tuttavia, non si tratta di sostituire un dogma antico con uno nuovo, bensì di riconoscere la relatività di tutti i dogmi, radicati in contesti culturali e storici specifici. Questo passaggio è particolarmente evidente nella lettera XVII, in cui Usbek, ormai in preda al dubbio, si rivolge al mullah Mehemet Alì con queste parole:

Perché il nostro legislatore ci priva della carne di porco e di tutte le carni che chiama immonde? Perché ci vieta di toccare un corpo morto e ci ordina di lavare il corpo continuamente per purificare l'anima? Mi pare che le cose in sé stesse

⁴ C.L. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, UTET, Torino 2015.

⁵ C.L. Montesquieu, *Le lettere persiane*, a cura di R. Radice, Rizzoli, Milano 1984.

⁶ J.J. Rousseau, *La nuova Eloisa*, tr. it. di P. Bianconi, Rizzoli, Milano 1990.

non siano né pure né impure, non so concepire alcuna proprietà inerente alla loro sostanza che le possa rendere tali⁷.

In questo momento, il sé moderno si delinea non come adesione a un sistema di verità assolute, ma come coscienza critica, capace di riflettere sulla provenienza storica e culturale delle proprie convinzioni.

Se dunque sono le reazioni dei nostri sensi a farci percepire come attraente un odore o un sapore, e a renderci ripugnante un altro, la varietà di queste risposte sensoriali suggerisce a Usbek un'intuizione profondamente moderna: l'idea che i criteri della purezza e dell'impurità non siano oggettivi, ma soggettivi e culturalmente determinati. Scrive infatti:

La testimonianza dei sensi non può servirci di regola, a meno che non si voglia dire che ognuno può decidere a suo talento e distinguere per quel che concerne ciò che è puro da ciò che non lo è⁸.

Si tratta di un passaggio cruciale, perché introduce una concezione relativistica e individualizzata della verità sensibile e simbolica, in netta discontinuità con i dogmatismi tradizionali. Ma l'esperienza della modernità che Usbek compie non si limita alla sfera della percezione: essa coinvolge anche e soprattutto la dimensione psicologica e relazionale.

Un secondo, decisivo confronto avviene infatti tra i rapporti vissuti con le donne nei salotti parigini e quelli codificati e ritualizzati dell'harem persiano. Nel serraglio, i legami sono strutturati secondo modelli rigidi di sottomissione e autorità; anche quando fortemente carichi di sensualità, questi rapporti non si confrontano mai con un sé consapevole e distinto dal ruolo sociale ricoperto. A Parigi, invece, ciò che colpisce Usbek è la possibilità — se non la realtà — di un coinvolgimento personale con un sé che, nella vita urbana e moderna della metropoli, ha già acquisito una fisionomia più autonoma e profonda.

Usbek e Rica scoprono così una nuova modalità dell'identità individuale: un'identità fluida ma autentica, che non si esaurisce nei ruoli, ma che li trascende e li riflette criticamente. Si tratta di una forma dell'individuazione che appartiene già in pieno alla modernità e che si afferma in modo particolare nelle società urbane europee.

Questa intuizione, anticipata da Montesquieu, sarà ripresa da molti pensatori successivi, provenienti da tradizioni diverse ma accomunati dall'idea che la modernità comporti un accrescimento dell'individuazione. Tra i nomi più significativi troviamo Adam Smith, Immanuel Kant, Friedrich Schiller, Herder,

⁷ C.L. Montesquieu, *Le lettere persiane*, cit., p. 86.

⁸ Ibidem.

Wilhelm von Humboldt, Herbert Spencer, Hegel, Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber.

Mi soffermerò ora su uno dei classici del pensiero sociologico che ha più decisamente legato la propria indagine teorica a questa tesi, offrendo un contributo di straordinaria rilevanza: Georg Simmel.

In quasi tutte le opere principali di Georg Simmel si possono rintracciare osservazioni sul rapporto tra identità e modernità. Tuttavia, è nei saggi *Le metropoli e la vita dello spirito*⁹ e *La differenziazione sociale*¹⁰ che questa tematica riceve un'elaborazione particolarmente densa e articolata.

Per Simmel, la grande metropoli rappresenta la quintessenza della modernità, il contesto privilegiato in cui si manifestano e si accelerano i processi di trasformazione dell'individuo. Due elementi definiscono l'esperienza moderna nella città: da un lato, l'accelerazione del tempo e la frammentazione dell'esperienza quotidiana; dall'altro, la moltiplicazione incessante degli stimoli sensoriali e sociali. Entrambi i fattori contribuiscono alla formazione di una nuova tipologia psicologica: l'individuo blasé. Questo soggetto, tipico dell'ambiente urbano, appare disincantato, immune agli entusiasmi e restio a qualsiasi coinvolgimento profondo. Di fronte all'intensità e varietà della vita metropolitana, egli si protegge sviluppando una forma di distacco emotivo, talvolta persino cinico.

Ma la metropoli non è solo un ambiente che anestetizza: è anche lo spazio della libertà individuale, e in particolare della libertà espressiva. È nel contesto urbano che l'individuo moderno può scegliere con maggiore autonomia la direzione da imprimere alla propria vita, perseguendo valori come l'originalità, l'eccentricità e la distinzione personale. In città, la possibilità di essere "diversi" diventa un valore, una risorsa, persino una necessità.

Questa libertà, tuttavia, si esercita all'interno di un quadro relazionale dominato da impersonalità e riserbo: l'interazione fra estranei, mediata da anonimato e distanza, è il tratto distintivo della sociabilità metropolitana. Proprio questa impersonalità, però, diventa condizione necessaria per l'affermazione del sé: senza il velo dell'anonimato, non sarebbe possibile costruire e sperimentare la propria identità in modo libero e autodiretto.

La metropoli è anche il luogo per eccellenza della oggettivazione delle relazioni sociali. Il denaro assume un ruolo centrale come mediatore dei rapporti umani, e la divisione del lavoro si spinge a livelli estremi di specializzazione. Tuttavia, osserva Simmel, è proprio questa cultura funzionale e iperspecializzata che favorisce la differenziazione: la capacità di ricoprire ruoli altamente specifici e non facilmente

⁹ G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, a cura di P. Jedlowski, Armando, Roma 1995.

¹⁰ G. Simmel, *La differenziazione sociale*, a cura di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari 1995.

sostituibili produce una raffinata articolazione dei bisogni e delle competenze, che contribuisce alla formazione di soggettività sempre più individualizzate.

Nasce così un nuovo tipo antropologico: l'individuo che si differenzia. Più che cercare somiglianze o appartenenze comuni, l'abitante della città tende a mettere in risalto ciò che lo rende unico, irripetibile, "autentico come un'opera d'arte". Ma questa autenticità non è autosufficiente: essa dipende in misura crescente dal riconoscimento da parte degli altri. Il desiderio di distinguersi si accompagna così a un bisogno sociale di legittimazione.

In conclusione, Simmel interpreta la nascita e l'espansione delle grandi metropoli, favorite dai processi di urbanizzazione della modernità economica, come uno dei principali veicoli attraverso cui si realizza l'individuazione dell'individuo moderno. Ma questa dinamica non si esaurisce nell'ambito urbano. Nello stesso saggio sulla differenziazione sociale, comunque, Simmel adotta un punto di vista più generale, sostenendo che esiste una relazione direttamente proporzionale tra l'ampiezza di una cerchia sociale e il grado di individualità che i suoi membri possono sviluppare. Nei gruppi ristretti, i vincoli di conformità sono più forti; al contrario, l'estensione dei gruppi sociali amplia le possibilità di differenziazione, favorendo stili di vita, credenze e atteggiamenti valoriali non convenzionali.

Viene così alla luce un ulteriore aspetto del processo attraverso cui la modernità contribuisce alla costruzione dell'identità: più il mondo sociale si differenzia, più l'individuo è libero di definire se stesso secondo coordinate autonome.

In tempi più recenti, la tesi secondo cui la modernità favorirebbe un accrescimento dell'individuazione ha trovato un autorevole sostenitore in Jürgen Habermas. In un saggio del 1979, dal titolo *Possono le società complesse formarsi un'identità nazionale?*¹¹ il filosofo tedesco offre una delle analisi più articolate del rapporto tra identità individuale e forme del legame sociale.

Habermas inserisce questa relazione all'interno di un processo evolutivo a più stadi, che va dalle società arcaiche alla tarda modernità. Nelle collettività più antiche, l'individuo non è ancora un soggetto dotato di identità in senso moderno: egli può sviluppare unicamente un'identità naturale, intesa come percezione istintiva di continuità e distinzione rispetto all'ambiente, ma priva di coscienza riflessiva o autonomia soggettiva. In questa fase, l'individuo è poco più di un'entità biologica inserita in un contesto sacralizzato e indistinto.

Con l'emergere delle prime forme di organizzazione statale, la desacralizzazione dell'ambiente naturale e la nascita di nuove modalità dell'agire religioso, si rende possibile un'evoluzione verso un'identità più strutturata. In questo secondo stadio, compare l'individuo convenzionale, che definisce se stesso interamente attraverso i ruoli sociali che la cultura e la comunità gli assegnano. Questa figura, caratteristica

¹¹ J. Habermas, *Possono le società complesse formarsi un'identità nazionale?*, in «Studi politici», 1979, vol. 4.

delle società antiche e medievali, non possiede ancora una soggettività autonoma nel senso moderno del termine: il suo sé coincide con le funzioni che è chiamato a svolgere.

È solo con l'età moderna, sostiene Habermas, che diventa possibile una forma più profonda di individuazione. Un passaggio cruciale in questo senso è rappresentato dall'istituzionalizzazione di alcuni principi del protestantesimo, in particolare l'idea secondo cui ogni individuo ha pari diritto e capacità di interpretare autonomamente le Scritture secondo la propria coscienza. Questo principio apre la strada a un nuovo tipo di identità: quella dell'io moderno, intesa come sostrato psicologico stabile che sostiene e unifica la molteplicità dei ruoli sociali assunti dall'individuo. L'identità non è più mera funzione o riflesso del ruolo, ma diventa un centro di riflessione e autodeterminazione, in grado di rispondere alla domanda "chi sono io?" a un livello più profondo e personale.

Habermas formula anche un'interessante ipotesi prospettica. Nell'attuale fase della tarda modernità, segnata dai processi di globalizzazione e dall'avvio di una integrazione sovranazionale, potremmo assistere a un'ulteriore evoluzione dell'identità. Secondo questa visione, l'emergere di una futura collettività mondiale potrebbe permettere la ricomposizione tra le dimensioni universalistiche dell'identità — i diritti umani e le prerogative dell'individuo in quanto soggetto autonomo — e le dimensioni particolaristiche, legate all'appartenenza a una specifica comunità politica. In tal modo, l'identità dell'individuo moderno si arricchirebbe ulteriormente, divenendo capace di integrare nella propria definizione sia i diritti universali sia il riconoscimento di appartenenze storiche e culturali determinate.

L'identità molteplice: verso una teoria del sé plurale

La tesi del sé plurale può apparire inizialmente come una radicalizzazione dell'idea di un progressivo accrescimento dell'individuazione, ma in realtà se ne distacca rapidamente, approdando a esiti profondamente differenti. Anch'essa affonda le proprie radici nel dibattito filosofico del XVIII secolo sulla condizione moderna, che vide confrontarsi figure come Montesquieu e Diderot, Voltaire e Rousseau da posizioni opposte. Una delle prime formulazioni implicite di questa visione si ritrova in un'opera breve dell'illuminista Denis Diderot: *Il nipote di Rameau*.

L'importanza di quest'opera risiede non solo nel suo contenuto, ma anche nella sua eccezionale fortuna critica. La data di composizione è incerta, collocata tra il 1761 e il 1774, e il testo fu pubblicato postumo per ragioni di discrezione, poiché coinvolgeva un parente — bizzarro e scandaloso — del celebre musicista Jean-Philippe Rameau. Il manoscritto venne copiato clandestinamente dall'originale custodito presso Caterina di Russia e giunse in Germania nel 1803. Schiller, entusiasta, lo mostrò immediatamente a Goethe, che lo definì "una bomba" e ne curò la traduzione

tedesca, approfondendone il contesto culturale per coglierne appieno il significato. Questa versione, pubblicata nel 1805, fu letta da Hegel, il quale rimase profondamente colpito dall'opera, tanto da dedicarle una sezione della *Fenomenologia dello spirito* – *Il mondo dello spirito alienato. La cultura e il suo regno dell'effettualità* – nella quale il nipote di Rameau veniva elevato a paradigma della modernità¹². Anche Marx, in una lettera del 1869, lo definì un capolavoro ineguagliato del secolo, mentre Freud ne citò più volte passaggi nelle sue opere. In tempi più recenti, Foucault gli ha dedicato un intero capitolo nella *Storia della follia*.

Ma perché *Il nipote di Rameau* è tanto rilevante? Perché, insieme alle *Lettere persiane* di Montesquieu e alla *Nouvelle Héloïse* di Rousseau, rappresenta una delle opere fondative del grande tema della modernità: la natura contraddittoria e molteplice del sé. Si tratta di un dialogo filosofico tra Diderot stesso, indicato come *Moi*, e *Lui*, il nipote del musicista Rameau, che si svolge un pomeriggio, tra le 17:00 e le 17:30, al Café de la Régence di Parigi. In questo scambio ironico e provocatorio, emerge la figura di un sé frammentato, teatrale, in bilico tra genialità e follia, conformismo e ribellione – un sé che anticipa in modo sorprendente le grandi riflessioni novecentesche sulla pluralità dell'identità moderna.

Il nipote di Rameau è un'opera che intreccia molteplici livelli di significato. In primo luogo, rappresenta il confronto tra due concezioni della vita: da un lato, l'etica tradizionale, fondata sull'esercizio delle virtù canoniche; dall'altro, un moralismo gaudente, incentrato sul piacere e sull'autoaffermazione. Si tratta quindi di una tensione tra una vita etica e una vita estetica.

Su un piano più profondo, però, il dialogo mette in scena uno scontro tra due forme del sé. Da una parte, un sé che si lascia modellare – seppure non senza resistenze – dalle norme sociali e dai ruoli istituzionali; dall'altra, un sé camaleontico, capace di adattarsi alle forme esteriori senza mai identificarsi completamente con esse. Questo secondo sé giunge, proprio attraverso il gioco delle maschere, a una consapevolezza negativa della propria irriducibilità, di un nucleo profondo che sfugge alle definizioni sociali e morali. È il contrasto tra un sé che si riduce al 'me' e uno in cui, tra le pieghe del 'me', si fa sentire la forza dell'io: da un lato il soggetto centrato, riflessivo, incarnato nel "Moi" del filosofo; dall'altro, quello fluido e mutevole del Nipote di Rameau.

Il Nipote è, per Diderot, una creatura emblematica della modernità: giovane musicista mediocre ma ambizioso, disincantato, distaccato, incapace di relazioni profonde. Ricorda l'abitante della metropoli descritto da Simmel, l'individuo eterodiretto di Riesman o il narcisista di Lash. Come uno Zelig ante litteram – con Parigi al posto di New York – muta costantemente maschera, cercando di ottenere riconoscimento sociale attraverso la manipolazione e l'adulazione. Freud lo vedrebbe

¹² W. G. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1972.

non come un puro "Es", ma come un "Io" istrionico, che recita mille ruoli con grande maestria. Ma sotto questa versatilità, si cela il dolore per la consapevolezza di non essere un genio, di non poter lasciare alcun segno duraturo: da qui il suo risentimento, anche verso lo zio celebre, da cui prende nome ma da cui resta oscurato.

Moi, il filosofo, tenta di incitarlo a cambiare vita, a disciplinare il proprio talento musicale. Ma il Nipote non è in grado di concentrarsi su un progetto: l'ansia di riconoscimento, la vanità e la ricerca dei beni esteriori lo distraggono continuamente. Vive in funzione dell'ideale moderno dell'individualità creativa, ma è intrappolato nell'invidia per chi ha successo. Egli incarna l'ingratitude, l'incapacità di riconoscere i propri benefattori, che anzi tende a disprezzare e offendere. Non prova rimorso per le sue menzogne o per il suo trasformismo: la vita sociale è, per lui come per Goffman, un palcoscenico, in cui ogni attore recita secondo copione, sotto la regia invisibile delle convenzioni.

Pur nella sua debolezza, la figura del Nipote non si riduce a una semplice caricatura del fallimento individuale. Al contrario, egli incarna una soggettività profondamente moderna, non riconducibile a un'unica maschera o ruolo. Come afferma lui stesso: "Io sono me stesso e resto quello che sono, ma agisco e parlo secondo la convenienza." La sua identità è instabile, debole, ma non per questo inesistente: è un'identità che si costruisce nel gioco continuo delle differenze, nell'adattamento costante al contesto, nella pluralità dei ruoli assunti.

Questa lettura viene ripresa e approfondita da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*: il dialogo tra il filosofo e il Nipote rappresenta lo scontro tra due modelli di soggettività – la 'coscienza onesta' e la 'coscienza disgregata'. La prima è fedele alla tradizione, aderente a norme e valori condivisi, positiva e rassicurante. Ma proprio per questo, superficiale e ingenua. La seconda, invece, scorge l'ipocrisia sotto la facciata dell'ordine sociale, smaschera il falso universalismo dei valori dominanti, e in questo gesto distruttivo apre lo spazio per una nuova forma di soggettività, più profonda e autentica, anche se frammentaria.

Nel Nipote di Rameau ogni valore sociale, ogni aspettativa culturale, ogni imperativo morale viene svuotato del proprio contenuto positivo e ridotto a finzione. Ciò che resta è il soggetto nella sua processualità pura, nel suo continuo divenire. L'identità moderna, come suggeriva già Usbek, non si radica in un'essenza, ma si sviluppa nella navigazione incerta tra ruoli e significati sociali. Il sé non è fedele a un fine, ma a un certo modo di "stare al mondo", di attraversare la vita sociale nella sua molteplicità.

Questa visione del sé, già abbozzata da Diderot, trova nuova forza nella sociologia di Goffman e nella filosofia post-strutturalista, che concepiscono l'identità come pluralità performativa. L'eredità del Nipote di Rameau, quindi, non è quella di un fallito, ma di un precursore dell'uomo moderno: fragile, contraddittorio, ma irriducibile alla somma delle sue maschere.

L'erosione dell'individuo moderno

L'erosione dell'individuo si sviluppa in netto contrasto con l'idea moderna di un crescente processo di individuazione, rivelandosi piuttosto come uno smascheramento di tale promessa mai realmente mantenuta. La modernità, lungi dal favorire un'autentica affermazione del sé, si configura secondo molti pensatori come un contesto di alienazione: per alcuni legata alla logica competitiva del capitalismo, per altri alla pervasiva burocratizzazione della vita sociale, altri ancora vi vedono una trasformazione narcisistica della personalità tipica della tarda modernità. In questo contesto si inserisce l'analisi di Rousseau, tra i primi a denunciare l'erosione dell'autenticità individuale come effetto della vita moderna. Nella Parigi del XVIII secolo, egli osserva un mondo in cui il comportamento umano non è più guidato da un carattere interiore stabile, ma da interessi esteriori e contingenti. La sua critica, sviluppata nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*¹³, non si limita a una generica condanna della società, ma individua nella competizione il meccanismo attraverso cui la collettività moderna distorce la natura umana. Il passaggio dallo stato di natura alla società civile, motivato inizialmente da esigenze pratiche e cooperative, conduce gradualmente all'instaurarsi dell'*amour propre*, ossia di un'identità costruita in funzione dello sguardo altrui. L'individuo moderno, secondo Rousseau, finisce così per vivere in un costante stato di inautenticità, sacrificando la propria interiorità in favore di rappresentazioni socialmente accettabili, fino al punto da ridursi a pura exteriorità: una maschera priva di volto. L'apparente moltiplicazione dei ruoli e delle possibilità espressive, celebrata da Diderot, si rivela ai suoi occhi come una forma sofisticata di conformismo e frammentazione del sé. La libertà moderna, svincolata dalle tradizioni ma immersa in un contesto competitivo, si tramuta in una nuova dipendenza: quella dall'opinione pubblica e dalle mode. Per Rousseau, una vera emancipazione non può consistere solo nella trasformazione delle istituzioni o nella rivendicazione di libertà formali, ma richiede una profonda riforma della soggettività. Nell'*Emilio*¹⁴ e nella *Nuova Eloisa*, propone una visione educativa e relazionale dell'autonomia, fondata sull'autenticità, sull'empatia e sul coraggio morale. La sua idea di comunità giusta si fonda sull'integrazione di due dimensioni: il cambiamento delle strutture sociali e il rinnovamento psicologico degli individui. Senza questa doppia trasformazione, né la libertà politica né l'introspezione individuale possono davvero liberare l'uomo. In ciò risiede l'attualità del pensiero rousseauiano: nell'aver compreso che ogni progetto di emancipazione, per essere

¹³ J. J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, tr. it. di G. Preti, Feltrinelli, Milano 1982.

¹⁴ J. J. Rousseau, *Emilio*, tr. it. di P. Massimi, Armando, Roma 1985.

compiuto, deve abbracciare anche le dimensioni interiori e relazionali dell'esperienza umana.

Maschere senza volto

A questo punto, la domanda su quale tra le diverse tesi riguardanti il rapporto tra identità e modernità sia la più vera risulta poco perspicua, se non del tutto fuorviante. Il problema risiede nel presupposto stesso della domanda: essa implica che concetti come «individuo» e «modernità» esistano come entità autonome, dotate di una realtà oggettiva indipendente dai modi in cui li pensiamo e li rappresentiamo. Ma non è così. Le teorie sul loro rapporto non sono semplici rappresentazioni della realtà, nel senso empirico del termine; esse sono piuttosto repertori lessicali, vocabolari concettuali, vere e proprie forme linguistiche con cui ci esercitiamo a pensare una questione fondamentale come quella dell'identità nell'epoca moderna. In questo senso, ogni tesi funziona come un dialetto: chiunque voglia discutere del tema non può che adottarne uno. Ognuno di questi vocabolari implica al suo interno assunti di valore, che non possono essere ridotti a semplici affermazioni di fatto né comparati in modo neutrale sulla base di un criterio empirico condiviso. Più che strumenti per descrivere il mondo, essi sono le lenti attraverso cui lo guardiamo. E come accade con le lenti, non possiamo fissarle direttamente mentre le usiamo: esse sono parte integrante del nostro sguardo. Per questo motivo, non si tratta di decidere quale vocabolario sia il più «vero», ma piuttosto di riconoscere la necessità di convivere con la loro pluralità, accettando che ogni prospettiva porta con sé una specifica visione del mondo.

La crisi climatica come fattore di necessaria rimodulazione identitaria

Alessio Urgese

Introduzione

La questione climatica è “la sfida” fra le sfide del nostro secolo. Essa non riguarda soltanto la dimensione ecologica, ma permea gli strati e le increspature delle società nel mondo globalizzato. Combattere la crisi climatica vuol dire arrivare a ripensare il concetto di “identità” dell’uomo e le condizioni di convivenza coi propri simili. Difatti, la questione climatica è delineabile come il più vasto problema di azione collettiva che l’umanità abbia mai dovuto affrontare¹. Il movimento teleologico proteso al benessere ha fatto sì che le economie maggiormente industrializzate incrementassero l’impiego dei combustibili fossili. Tale smisurato sfruttamento di risorse naturali ha generato quello che oggi chiamiamo “cambiamento climatico antropogenico”². È qui che però ci si palesa la criticità più preoccupante: gli effetti del cambiamento climatico antropogenico non minacciano solamente coloro i quali vivono in condizioni di benessere, ma intaccano principalmente le popolazioni più vulnerabili³. Paradossalmente, avviene un’inversione; i più responsabili subiranno in minor misura gli effetti delle proprie azioni, mentre i meno responsabili (seppur sempre responsabili) pagheranno le conseguenze più disastrose. Il crescente disequilibrio delle condizioni climatiche nel mondo genererà nuove disuguaglianze; sicché, i nuovi flussi migratori (chissà se gestibili) disegneranno una mappatura delle località in cui i fenomeni climatici impossibiliteranno il soggiorno umano. Dunque, ci ritroviamo di fronte ad una questione cosmopolitica che proietta gli uomini oltre il tempo e lo spazio⁴. Questo perché i danni che il cambiamento climatico sortirà non sono perfettamente prevedibili né temporalmente né spazialmente. Ciò ci spinge ad una riflessione: al fine di contrastare tale minaccia, ogni soggetto è chiamato (nella sua differenziazione individuale) ad assumere una mentalità comune e globale. Poiché ogni uomo, ontologicamente, non può non impattare (anche se solo in misura

¹ M. Di Paola, *Cambiamento climatico. Una piccola introduzione*, Luiss, Roma 2015.

² Con cambiamento climatico antropogenico non si intende il naturale mutamento delle condizioni climatiche terrestri; bensì, con questa espressione ci si riferisce ad un fenomeno legato all’innalzamento della temperatura media dell’atmosfera terrestre, dovuto alla concentrazione di gas serra nell’atmosfera ad opera dell’attività umana.

³ A. Pisanò, *La questione climatica come questione cosmopolitica, Together we stand, divided we fall*, G. Giappichelli Editore, Torino 2024.

⁴ Ibidem.

ridotta) sull'ambiente circostante, è mandatorio che esista una collaborazione collettiva e libera da pregiudizi regionali. Va sottolineato che, nonostante le evidenti disparità economiche, la responsabilità non riguarda solo alcune porzioni di società, ma l'umanità nel suo complesso. La responsabilità è diffusa e parcellizzata, ma va commisurata sulla base delle possibilità dell'individuo. L'essere umano, per sua natura, è parte del sistema climatico. Pertanto, le attività umane che sbilanciano tali equilibri vanno governate. Questo, però, presuppone un netto abbandono delle discriminazioni razziali. Se ciò non dovesse avvenire, una cooperazione che unisca ogni singolo essere umano in direzione di un futuro comune diverrebbe semplicemente impossibile; pertanto, gli obiettivi comunitari sarebbero irraggiungibili. Chiaramente questo non è un compito semplice. In gioco vi è la molteplicità di attori diversissimi fra di loro: vite distinte, abitudini "innocue" e azioni apparentemente private che generano, in verità, conseguenze pubbliche. Le azioni umane, dunque, viaggiano su due binari complementari; quello episodico e quello sistemico. Ogni cittadino della *cosmopolis* è chiamato ad agire in funzione dell'alterità, dovendo equilibrare la ricerca dell'uguaglianza con il rispetto delle differenze. La democratizzazione del principio di responsabilità deve rinvigorire quell'energia politica necessaria a promuovere un nuovo "salto di civiltà"⁵. Difatti, ognuno di noi detiene la responsabilità di un potere relativamente insignificante, ma che, cumulativamente, può divenire enorme. Come già accennato, le attività umane che alterano il sistema climatico sono locali; tuttavia, esse producono effetti globali. Gli effetti collaterali colpiscono principalmente le zone meno responsabili, mentre le aree più industrializzate (ovvero le più responsabili) subiscono in minor misura tale irruenza. Una simile interconnessione non va però analizzata soltanto da un punto di vista spaziale, bensì anche sul piano temporale. La questione climatica rimette in contatto le differenze generazionali, unendole in un circuito di causa-effetto. Quello che le attuali generazioni decideranno di fare oggi, sancirà le condizioni di vita dei giovanissimi e, addirittura, di chi ancora non esiste. Le conseguenze dovute (in gran parte) alle decisioni di poche cerchie provoca il venir meno dei diritti dei singoli. Per questi motivi, oltre ai doveri del cittadino, sarà indispensabile che gli Stati collaborino per impiegare politiche che vadano oltre il presentismo. La comprensione e il rispetto del diverso-da-noi (temporalmente, spazialmente, ontologicamente, culturalmente ecc.) è una tappa obbligatoria. Se non riusciremo a metter da parte le divergenze, per riscoprirci tutti appartenenti a quell'unica "identità umana" (nel rispetto delle nostre dissomiglianze, delle nostre "identità personali"), non sbroglieremo mai questa nuova minaccia. Ironicamente, tale pericolo rappresenterà

⁵ L. Ferrajoli, *Per una Costituzione della Terra. L'umanità al bivio. Con un progetto di Costituzione della Terra in 100 articoli*, Feltrinelli, Milano 2022.

forse quell'obbligo pragmatico che ci costringerà, per la prima volta e per davvero, a ripensarci come "uniti" verso un futuro comune.

Unione spaziale e temporale

Il rapporto fra comportamenti umani e cambiamento climatico antropogenico unisce, operativamente, le generazioni. Le culture necessitano di rimodellare l'impianto dei propri stili di vita, delle consuetudini interne e delle abitudini sociali in virtù di un più equo rispetto del diritto al clima. La ridistribuzione e l'equa ripartizione delle risorse non rappresentano un dilemma concernente soltanto il piano spaziale, ma anche quello temporale. Questo perché le scelte delle attuali generazioni definiranno i margini d'azione di chi verrà in futuro. Se gli Stati contemporanei giungessero alla conclusione che il trovarsi in una condizione ambientale confacente alla dignità umana fosse un diritto da dover estendere ai non-nati, allora tale diritto non potrebbe essere considerato come meno valevole rispetto a quello detenuto dai già-nati. Dunque, le nostre azioni sarebbero interpretabili come egualmente illegittime se non rispettassero i diritti dei primi e dei secondi. Tra l'altro, le responsabilità antropogeniche dei popoli non si ripercuotono su di loro in maniera proporzionale. Infatti, la popolazione autrice di un determinata azione non è necessariamente la stessa popolazione che subirà (quantomeno *in primis*) le peggiori conseguenze.

Per una maggiore comprensione, consultiamo i seguenti grafici.

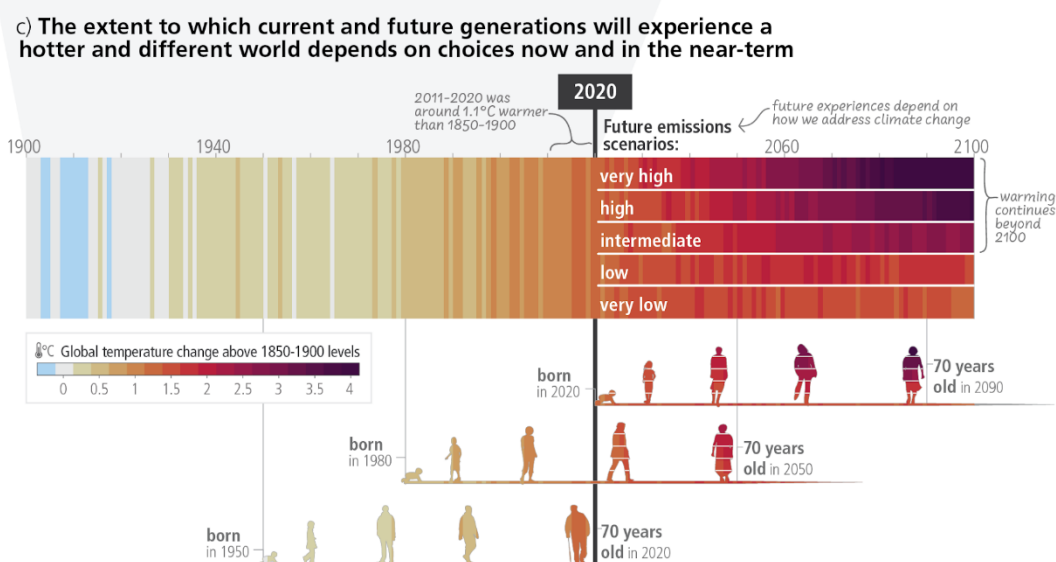


Grafico 1. Futuri ipotetici rappresentanti le possibili esperienze climatiche delle generazioni future⁶.

⁶ IPCC, *Summary for Policymakers*, in *AR6 Synthesis Report: Climate Change 2023*, Sixth Assessment Report, Interlaken, Switzerland 2023.

Iniziamo con un prospetto temporale: Le proiezioni forniteci dall'IPCC⁷ ci mostrano chi, in un ipotetico arco di tempo futuro, potrebbe patire gli effetti più incisivi. Analizzando scenari presumibili basati sulle possibili emissioni venturose, notiamo come le persone maggiormente colpite saranno, in ogni caso, le generazioni più giovani. In particolare, i nati dal 2020 in poi. Chiaramente, saranno le attività pragmatiche umane a determinare l'esito effettivo. Consci di ciò, dobbiamo allora chiederci: l'identità di un individuo in quanto singolo può sempre surclassare l'identità del collettivo in cui è inserito? All'interno del dibattito sulla questione climatica, tracciare il confine fra libertà personale e libertà altrui risulta alquanto spinoso. Un aspetto, però, è relativamente chiaro. Lo stato attuale delle cose ci palesa una disproporzione delle conseguenze che non è accettabile, soprattutto se in rapporto al grado di responsabilità. In linea del tutto teorica, l'Accordo di Parigi (2015) richiederebbe ai Paesi aderenti di tutto il mondo di sforzarsi al fine di ottenere la neutralità climatica⁸ entro il 2050. L'obiettivo è il mantenimento del riscaldamento della temperatura terrestre entro i 2°C, possibilmente entro i 1,5°C. Nella pratica, invece, le cose stanno diversamente; difatti, raramente gli Stati nazionali riescono a tener fede agli accordi pattuiti.

Procediamo col seguente grafico:

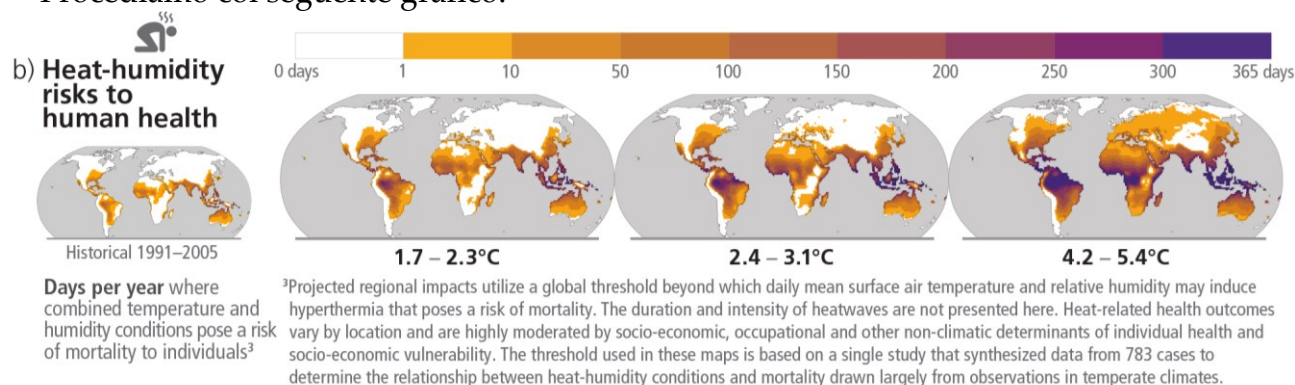


Grafico 2. Rappresentazione dei rischi per la salute umana causati dall'umidità⁹.

Come possiamo constatare, il secondo fattore di fondamentale importanza è la distribuzione spaziale delle conseguenze. Analizzando i fenomeni dell'umidità e della temperatura media, notiamo come le zone che tendono a soffrire maggiormente per via del cambiamento climatico sono quelle più vicine alla fascia equatoriale. Più

⁷ Intergovernmental Panel on Climate Change.

⁸ Con neutralità climatica (o net-zero), ci si riferisce alla condizione di bilanciamento tra le emissioni nocive immesse nell'atmosfera, in conseguenza di attività antropiche, e quelle che vengono assorbite dai sistemi naturali (suolo, foreste, oceani ecc.).

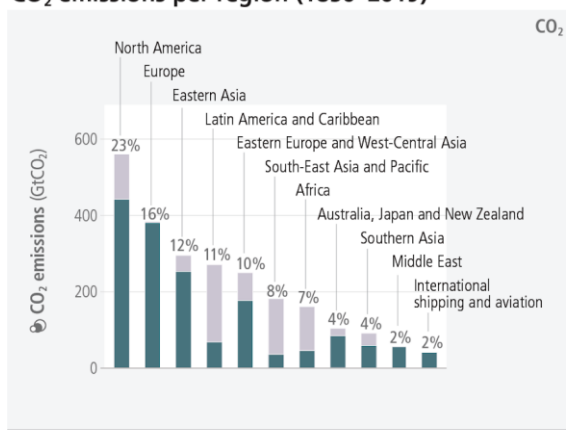
⁹ IPCC, *Summary for Policymakers, in AR6 Synthesis Report: Climate Change 2023, Sixth Assessment Report*, Interlaken, Switzerland 2023.

ci sia allontana da queste zone e meno gli effetti sono pronunciati; inoltre, nelle zone più lontane dall'equatore, tali effetti finiscono col manifestarsi più in là nel tempo. Ne concludiamo che, ad essere maggiormente colpite sono proprio quelle zone che normalmente contribuiscono in minor misura alla produzione di gas serra.

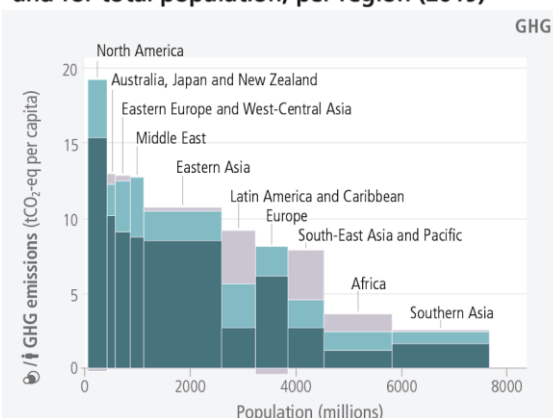
Di seguito, lo stato delle emissioni per zona geografica.

Emissions have grown in most regions but are distributed unevenly, both in the present day and cumulatively since 1850

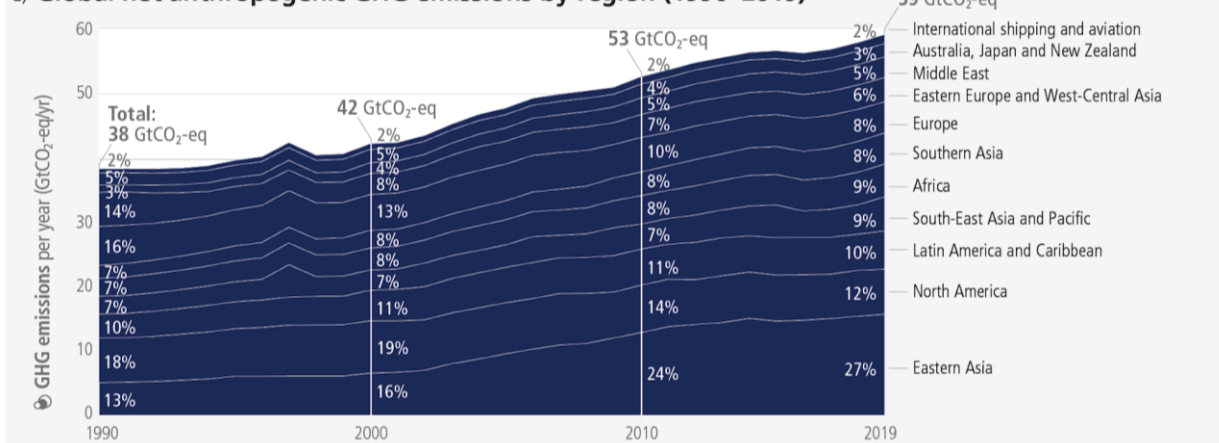
a) Historical cumulative net anthropogenic CO₂ emissions per region (1850–2019)



b) Net anthropogenic GHG emissions per capita and for total population, per region (2019)



c) Global net anthropogenic GHG emissions by region (1990–2019)



Grafici 3, 4. Rappresentazione dei tassi di emissione per regione¹⁰.

¹⁰ IPCC, *Longer Report*, in *AR6 Synthesis Report: Climate Change 2023*, Sixth Assessment Report, Interlaken, Switzerland 2023.

Come era prevedibile, osserviamo che il fenomeno generale della produzione di gas climalteranti non è equamente partizionabile fra i vari soggetti in campo. Perdi più, i singoli apporti mutano per intensità e misura in base al periodo storico.

Equità e inclusione nel cambiamento climatico

Secondo i rapporti dell'IPCC¹¹, risulta necessario adottare quanto prima delle pratiche riparative. È da auspicare che i decisori politici inizino a cercare delle soluzioni che facilitino un adattamento più immediato ai cambiamenti climatici. I rischi che il cambiamento climatico antropogenico comporta devono essere ridotti; in particolar modo per proteggere quelle zone statisticamente più vulnerabili. Seguendo tale criterio, è stato appurato che quelle soluzioni che danno priorità all'equità, all'inclusione e alla giustizia climatico-sociale conducono a risultati più sostenibili. I compromessi intrapresi per il beneficio comune favoriscono il cambiamento trasformativo. In altre parole, la stabilizzazione della vita collettiva andrà a vantaggio degli sviluppi per un clima più resiliente. Equità, inclusione e transizione ecologica sono punti cardine per il progresso. Viceversa, quando le società decideranno di collaborare per assecondare operazioni di mitigazione climatica, si otterrà il miglioramento di un assetto migratorio più libero ed equilibrato. L'attenzione verso il clima favorisce quelle politiche che sarebbero in grado di proteggere, su scale differenti, i più poveri e i più vulnerabili. Oltre a ciò, salvaguardare l'inclusione in qualsiasi ambito (in particolare: educazione, fame, povertà, genere e accesso all'energia) risulta un elemento d'aiuto per la transizione climatica. Non a caso, le regioni e le popolazioni che devono sottostare a numerosi vincoli, prima di poter procedere con un netto cambiamento delle pratiche climatiche, sono più restie ad avanzare certe politiche. Dunque, la vulnerabilità risulta più alta nei contesti di povertà e nei luoghi caratterizzati da un limitato accesso a risorse o a servizi di base. Spesse volte, tali contesti sono caratterizzati da governi che non sono al servizio della propria popolazione. Inoltre, sono a rischio anche quelle aree segnate da conflitti violenti, e quelle in cui sono presenti mezzi di sussistenza particolarmente sensibili ai cambiamenti del clima. Molti di questi rischi potrebbero essere moderati con procedure di adattamento; tuttavia, anche in questo caso i gruppi di popolazioni a basso reddito palesano enormi divari. Invero, il progresso nell'adattamento è distribuito in modo non uniforme e con imponenti divari osservabili fra i diversi territori. Chiaramente, tali differenze sono il risultato di fenomeni complessi. Le sfide odierne che causano una forte vulnerabilità detengono le loro radici in ragioni

¹¹ IPCC, *SYR (Full volume)*, in *AR6 Synthesis Report: Climate Change 2023*, Sixth Assessment Report, Interlaken, Switzerland 2023.

storiche che proseguono in pattern di iniquità tuttora attivi. Fra queste, vi sono quelle zone che, storicamente, sono state soggette al colonialismo. In queste aree, sono le popolazioni indigene e le comunità locali che subiscono conseguenze particolarmente gravi. Inoltre, la vulnerabilità viene ulteriormente esacerbata dalla marginalizzazione derivante dal genere, dall'etnia e dal reddito (nel peggiore dei casi, dalla combinazione di tutti questi). Dunque, sarà decisivo promuovere pratiche di partecipazione attiva, poiché esse potrebbero generare consuetudini significative, inclusive e funzionali. In aggiunta, il contributo dei valori culturali e delle conoscenze indigene e/o locali può aiutare gli studi scientifici ad individuare e correggere i divari. Un'analisi del contesto più precisa permette di evitare le situazioni di mancato adattamento. Sicché, collaborazioni del genere incoraggiano azioni tempestive e flessibili, garantendo un margine di danno minimo. Sempre secondo i rapporti dell'IPCC, integrare le operazioni di adattamento al clima all'interno di programmi atti alla salvaguardia sociale (come possono essere i finanziamenti per i lavori pubblici) potenzia la resilienza al cambiamento climatico, specialmente quando vi è il supporto di infrastrutture e di servizi di base. Partecipazione ampia e significativa, equità, inclusione e transizione sono tutti elementi fondamentali che i decisori politici devono considerare in vista delle loro politiche. La deliberazione pubblica dovrebbe permettere il fisiologico verificarsi di ambizioni sociali oramai ben sostenute. Ciò al fine di realizzare opere di mitigazione più pronunciate e diffuse contro il cambiamento climatico antropogenico. È doveroso, da parte dei decisori politici, non tradire la fiducia sociale; essi devono supportare quei cambiamenti trasformativi diretti al raggiungimento di una condizione equitativa di benefici e oneri. Dunque, nonostante i dinamismi d'opinione e le differenziazioni fra Stati nel corso dei decenni, l'equità rimane un elemento centrale per il mantenimento di costumi pro-clima globali. A tal proposito, uno dei traguardi da raggiungere è proprio l'ottenimento di una valutazione delle giuste quote di responsabilità. Scelte ambiziose per operazioni mitigative implicano un largo (e a volte distruttivo) cambiamento della struttura economica; con conseguenze redistributive, interne agli Stati stessi ed internazionali, di rilievo. L'IPCC prevede uno spostamento occupazionale e di reddito durante la fase transitoria, da attività ad alta ad attività a bassa emissione. Sebbene alcuni posti di lavoro potrebbero essere persi, lo sviluppo di strumenti a bassa emissione fornirà l'opportunità di creare nuove figure professionali, nuovi impieghi e nuove skill da padroneggiare. Ciò detto, per diffondere un equo accesso alle finanze e alle tecnologie servono governance che facilitino la mitigazione. Le considerazioni sulla giustizia climatica possono promuovere ripartizioni eguali di benefici fra cittadini, investitori, consumatori, *role models* e professionisti. Ad esempio, bisogna favorire le opzioni che prevedono interventi di aiuto durante il processo di tassazione. Sussidi e costi vengono complementati da strumenti regolativi ideati per ridurre la consumazione di prodotti ad alta emissione. Queste precauzioni rappresentano un primo passo in avanti per

iniziare a garantire il benessere sociale. I cambiamenti nelle abitudini, nei comportamenti e negli stili di vita dei consumatori finali permettono loro di scegliere le alternative a bassa produzione di gas serra. Tali alternative possono essere ulteriormente supportate da politiche, infrastrutture e tecnologie (con molteplici co-beneficiari). Inoltre, aumentare l'accesso egualitario alle tecnologie e alla finanza internazionale funge da catalizzatore per accelerare la mitigazione, e sostiene i percorsi di crescita dei contesti a bassa entrata di reddito. Nell'ottica di perseguire lo scopo di uno sviluppo sostenibile, risulta allora indispensabile eradicare l'estrema povertà, provvedere alla mancanza di energia e mantenere standard di vita decenti. Tutti questi obiettivi possono essere raggiunti nel breve periodo senza aumenti significativi delle emissioni globali¹². I progressi in ambito tecnologico e i finanziamenti possono sostenere le aree più fragili, ma anche quelle che sono attualmente protagoniste di un processo di transizione. Tali regioni vanno munite di sistemi di trasporto a basse emissioni, così da indurre molteplici vantaggi indiretti. Il potenziamento della resilienza al clima, infatti, affiora solo quando tutti gli attori in gioco possono lavorare in una condizione di equità e di giustizia. Pertanto, sarà necessario trovare modi nuovi di riconciliare interessi divergenti, valori dissonanti e visioni del mondo contrastanti. Il coordinamento delle prospettive all'insegna di obiettivi giusti ed equi si prospetta, dunque, come un passaggio propedeutico, se non mandatorio.

Every region faces more severe and/or frequent compound and cascading climate risks

a) Increase in the population exposed to sea level rise from 2020 to 2040

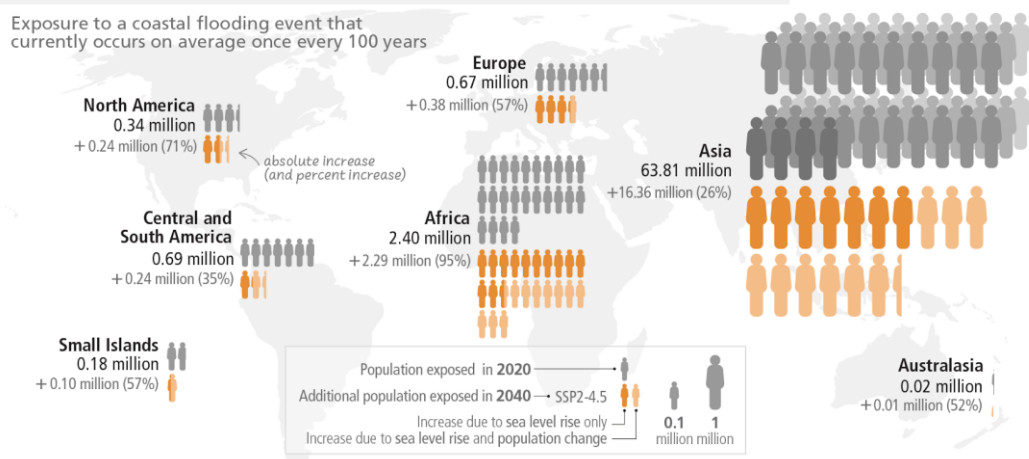


Grafico 5. Rappresentazione dei rischi causati dall'innalzarsi del livello delle acque¹³.

¹² Ibidem.

¹³ IPCC, *Longer Report*, in *AR6 Synthesis Report: Climate Change 2023*, Sixth Assessment Report, Interlaken, Switzerland 2023.

Cooperazione e coordinazione internazionale

La cooperazione internazionale è cruciale per la riuscita di cambiamenti ambiziosi che puntino ad obiettivi mitigatori e alla resilienza rispetto al cambiamento climatico. Il *climate resilient development*¹⁴ è, invero, avviato dall'incrementare della cooperazione internazionale (oltre che dall'aumento dell'accesso alle finanze), in particolar modo negli Stati in via di sviluppo e nei settori, regioni o gruppi più vulnerabili. Il proposito è quello di allineare i flussi dei finanziamenti destinandoli alle attività di prevenzione climatica, così da renderli congruenti rispetto ai livelli regionali di ambizione e di bisogno. Sebbene gli obiettivi condivisi e accettati (UNFCCC, Protocollo di Kyoto, Accordo di Parigi ecc.) rappresentino un passo collettivo verso una meta comune, sarà solo tramite lo scambio di tecnologia e di finanziamenti internazionali che diverrà possibile l'implementazione di operazioni veramente risolutive. Da tutto ciò dipende il rafforzamento di quelle strutture che vanno a supporto degli Stati in via di sviluppo. Grazie all'integrazione di equità e di giustizia climatica, le politiche nazionali (ed internazionali) possono facilitare l'avvio di progetti ad alta sostenibilità. Inoltre, tale integrazione agevola la mobilitazione; di conseguenza, si assiste ad un allargamento dell'accesso ai finanziamenti per quei settori, regioni e comunità che si ritrovano sguarniti di mezzi utili alla propria tutela. Il coordinamento e la cooperazione internazionale (incluse le strategie di politica combinata), potrebbero rivelarsi particolarmente importanti per la sostenibilità della transizione di quelle industrie che adesso si basano su pratiche ad alta intensità di emissioni. Oltre a queste, anche le compagnie che si occupano di smerciare materiali particolarmente commerciati (ovvero, che sono esposti alla competizione internazionale) potrebbero trarne giovamento. Ciò detto, è doveroso sottolineare un aspetto: l'IPCC ci segnala che la stragrande maggioranza degli studi di modellizzazione delle emissioni presuppone una significativa cooperazione internazionale, al fine di garantire i flussi finanziari. Senza l'ausilio di questi ultimi, infatti, sarebbe impossibile arginare i problemi di disuguaglianza e di povertà; ergo, diverrebbe estremamente ostico tentare di tracciare dei percorsi che limitino il riscaldamento globale. Lo stato dell'arte attuale prospetta molteplici modelli possibili: le variabili che gli effetti della mitigazione possono sortire sul Pil dipendono dalle caratteristiche della struttura economica presa in analisi. Pertanto, la riduzione delle emissioni regionali, la progettazione politica e la cooperazione internazionale vanno considerate come strettamente interconnesse fra di loro.

¹⁴ Il *climate resilient development* (CRD) è un processo che prevede l'implementazione di strategie atte alla mitigazione dei gas serra e alla costruzione di opzioni di adattamento. Tale processo ha l'obiettivo di supportare lo sviluppo sostenibile per tutti.

Rimandare la cooperazione globale rischia, perciò, di incrementare i costi delle singole politiche nelle varie regioni. La natura transfrontaliera di molti dei rischi del cambiamento climatico (catene di approvvigionamento, mercati, energia, acqua, pesca, flussi di risorse naturali nei settori alimentari e potenziali conflitti che ne scaturirebbero) accresce il bisogno di una gestione parimenti transfrontaliera, capace di coordinare le manovre di cooperazione in ambito climatico. Le risposte e le soluzioni possono arrivare soltanto dall'insieme ordinato di governance ben calibrate. Questo perché, una governance multilaterale è in grado di aiutare a riconciliare gli interessi contrastanti, unificando i punti di vista su come affrontare il cambiamento climatico. In altri termini, non è possibile fronteggiare i fenomeni climatici antropogenici senza aver prima conseguito, come base strutturale di partenza, il coordinamento delle diverse intenzionalità nazionali. L'ambiente internazionale, grazie ad accordi settoriali, iniziative e collaborazioni, potrebbe incoraggiare investimenti su prodotti a basso impatto ecologico, riducendo di conseguenza le emissioni. Tali precauzioni comporterebbero benefici come il rallentamento della riduzione dello strato di ozono, la limitazione delle emissioni di mercurio e l'abbassamento dell'inquinamento atmosferico transfrontaliero. Lo sviluppo di carburanti a basse emissioni, migliorando i collegamenti nazionali ed internazionali, potrebbe potenziare ulteriormente la decarbonizzazione dei trasporti aerei e marittimi. In tal senso, la ricerca deve puntare a standard più rigorosi in materia di efficienza e intensità del carbonio. Inoltre, gli accordi transnazionali dovranno stimolare la promozione di politiche favorevoli alla diffusione di tecnologia a bassa emissione, oppure (nel migliore dei casi) dovranno agire direttamente sul contenimento delle emissioni stesse. Questo è ottenibile tramite la messa in contatto di attori subnazionali (città, regioni, organizzazioni non governative, enti del terzo settore, privati ecc.) con realtà su più larga scala. Fare ciò migliorerebbe le interazioni fra gli Stati e gli altri attori, nonostante le possibili incertezze soggiacenti a proposito di costi, fattibilità ed efficacia. Ciò detto, le iniziative e gli accordi per l'ambiente (sia internazionali sia settoriali), pattuiti dalle istituzioni, stanno già aiutando (e in alcuni casi aiuteranno) gli investitori, al fine di permettergli di optare per alternative più moderne, in grado di diminuire le emissioni di gas serra.

Salute e nutrizione

La salute umana beneficerà dell'integrazione di strategie di mitigazione e adattamento all'interno delle infrastrutture, nelle catene alimentari e nelle cosiddette

*water policies*¹⁵. Simili operazioni garantirebbero alle popolazioni un accesso a salute e cibo più libero, come forma di protezione sociale. Diete bilanciate e sostenibili, la riduzione degli sprechi e il ridimensionamento delle perdite alimentari sono tutte opportunità di rilievo per l'adattamento e la mitigazione. In aggiunta, secondo l'SRCCL¹⁶, tali accorgimenti generano benefici secondari particolarmente significativi in termini di biodiversità. Incentivare le politiche sulla salute pubblica finalizzate a migliorare le abitudini nutrizionali, influenza positivamente la domanda di cibo ed evita lo spreco alimentare. In aggiunta a questo, gli incentivi finanziari rendono possibile l'aumento della diversità delle fonti di cibo negli appalti pubblici. Non va sottovalutato poi il peso complessivo delle campagne di sensibilizzazione. Queste ultime, infatti, contribuiscono notevolmente a diffondere una consapevolezza collettiva di tali fenomeni. Simili campagne, dunque, possono svolgere un ruolo centrale per quanto riguarda la mobilitazione su questioni come l'abbassamento delle emissioni di gas serra, il miglioramento delle capacità di adattamento, il calare dei costi sanitari e l'allargamento dell'accesso all'assicurazione sanitaria. Ottimizzare l'acquisizione di tecnologie o di fonti energetiche pulite, optare per la mobilità attiva (andare in bici, camminare ecc.) e potenziare il trasporto pubblico ingenerano benefici socioeconomici, favorendo riscontri salutistici come l'incremento della qualità dell'aria. Attualmente, esistono già delle proposte per un adattamento efficace che aiuti a proteggere la salute umana e il benessere collettivo. Fra queste, vi sono piani d'azione sanitari che includono sistemi d'allarme e di risposta repentini, i quali si attiverrebbero in caso di caldo estremo. Altre opzioni, efficaci in caso di malattie trasmesse dall'acqua e dal cibo, prevedono l'ampliamento dell'accesso ad acqua potabile, l'ammodernamento dei sistemi di produzione agricola e il contenimento dell'esposizione dei sistemi igienico-sanitari ad inondazioni o ad eventi meteorologici estremi. Per quanto riguarda le malattie trasmesse da vettori, le azioni adattive includono la sorveglianza, i mezzi di allerta precoce e lo sviluppo di vaccini. Un altro aspetto da monitorare concerne i rischi per la salute mentale dovuti al cambiamento climatico. La prevenzione, in questo caso, raccomanda l'intensificazione dei controlli medici, l'apertura al *Mental Health Care* e lo *screening* degli impatti psicologici causati da eventi climatici estremi. Anche in questo senso, dunque, l'IPCC ritiene che l'accesso universale all'assistenza sanitaria risulti uno snodo chiave per l'ottenimento della resilienza climatica nel settore sanitario.

¹⁵ Le *Water Resource Policy* comprendono tutte quelle legislazioni e quei processi decisionali che influenzano la raccolta, la preparazione, l'uso, lo smaltimento e la protezione delle risorse idriche.

¹⁶ IPCC, *Special Report on Climate Change and Land (SRCCL)* 2019, www.ipcc.ch.

c) Example of complex risk, where impacts from climate extreme events have cascading effects on food, nutrition, livelihoods and well-being of smallholder farmers

Multiple climate change risks will increasingly compound and cascade in the near term

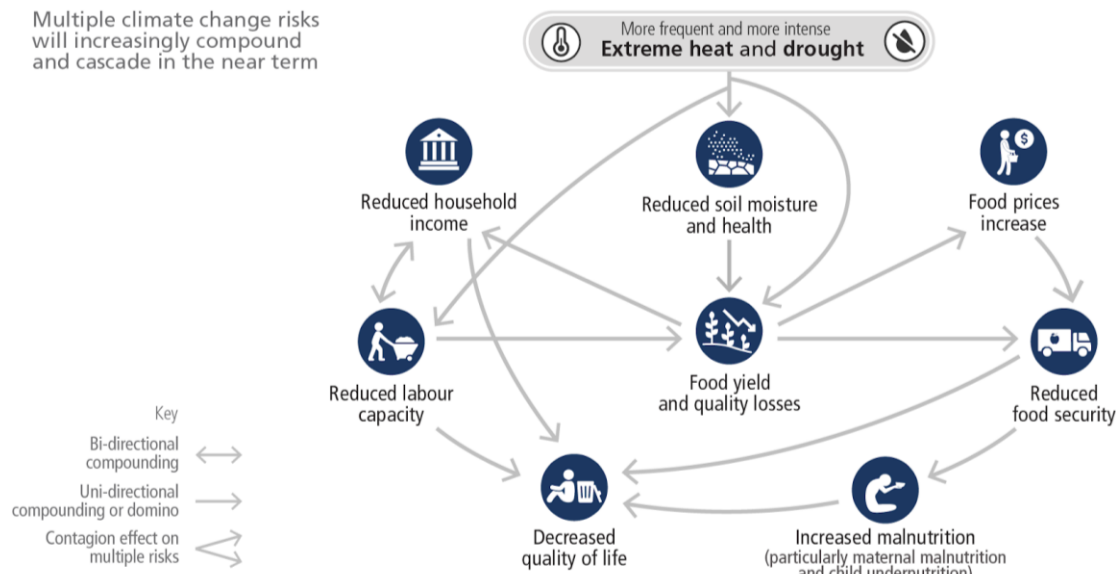


Grafico 6. Rappresentazione dell'intersezione dei rischi causati dal cambiamento climatico¹⁷.

Società, economia e mezzi di sostentamento

Aumentare la consapevolezza sui rischi e sulle opzioni di adattamento avviabili promuove le risposte sociali, i cambiamenti nel comportamento e le variazioni negli stili di vita. Per questo, è importante il supporto di politiche, infrastrutture e tecnologie che possano spalleggiare il desiderio popolare di ridurre le emissioni globali di gas serra. La letteratura scientifica, l'informazione e le comunicazioni dei servizi climatici devono interagire con gli approcci delle comunità, inclusi quelli fondati sulle conoscenze indigene e locali, al fine di accelerare le trasformazioni nelle abitudini e nei programmi politici. Progetti di educazione e di divulgazione (usando le arti, le modellazioni partecipative e la *Citizen Science*¹⁸) possono semplificare la comprensione di certe tematiche, diramare la percezione dei rischi ed influenzare le condotte. Il modo in cui le scelte operative verranno presentate sancirà l'adozione (o no) di specifiche opzioni socioculturali a bassa intensità di gas serra; in tal senso, l'aderenza della popolazione a diete bilanciate, sostenibili e sane dipenderà dalla diffusione di determinati tipi di mentalità. Altri esempi che possiamo citare sono i

¹⁷ IPCC, *Longer Report*, in *AR6 Synthesis Report: Climate Change 2023*, Sixth Assessment Report, Interlaken, Switzerland 2023.

¹⁸ La *Citizen Science* è la scienza che si realizza con il contributo dei cittadini. In generale, con questo termine, si fa riferimento all'impiego attivo di un pubblico non formato scientificamente e/o non specializzato, in attività di indagine legate alla ricerca scientifica.

costumi della mobilità attiva e della tendenza a ridurre lo spreco alimentare. Un'etichettatura alimentare razionale e l'inquadramento delle norme sociali possono potenziare gli effetti positivi dei mandati, dei sussidi e delle tasse. Il range delle opzioni di adattamento ha ampia applicabilità in più settori. Alcuni tra questi sono: 1) il management dei rischi causati dai disastri ambientali; 2) lo sviluppo di sistemi di avviso in tempo reale; 3) l'offerta di servizi climatici che documentino i fenomeni. Tali ambiti, così diversificati, forniscono un miglior controllo dei pericoli e maggiori benefici quando vengono combinati fra di loro. Segnatamente, i servizi climatici, qualora venissero guidati dalla domanda o adoperati da diversi utenti e fornitori, potrebbero migliorare le pratiche agricole. Queste ultime, infatti, verrebbero modernizzate grazie ad un utilizzo più efficiente dell'acqua. Sicché, si renderebbe possibile una pianificazione su più larga scala e più durevole, la quale consentirebbe l'aumento della resilienza delle infrastrutture. Le politiche miste (ovvero quelle che intersecano clima, assicurazione sanitaria, *contingency plans*, protezione sociale, centri di sicurezza adattiva, riserve di fondi/finanziamenti, accesso universale ai sistemi di avvertimento ecc.) riducono la vulnerabilità e l'esposizione dei sistemi umani ai cambiamenti climatici. Integrare l'adattamento climatico all'interno dei programmi di protezione sociale, inclusi i trasferimenti di denaro per i lavori pubblici, è fattibile e incrementa la resilienza al cambiamento climatico, specialmente quando vi è il supporto delle strutture e dei servizi di base. I centri di salvaguardia sociale possono garantire capacità adattive, limitare le vulnerabilità socioeconomiche e prevenire i rischi collegati a quei tentativi risolutivi che possono apparire "azzardati". La limitazione dei pericoli futuri dovuti alla migrazione involontaria e al *displacement*¹⁹ (a loro volta, causati dal cambiamento climatico) sarà praticabile soltanto in virtù di sforzi cooperativi attuati a livello internazionale; diversamente, risulterebbe inverosimile tentare di promuovere le capacità adattive degli istituti e lo sviluppo sostenibile. Incrementare tali capacità adattive vorrebbe dire minimizzare gli effetti collaterali associati alla migrazione involontaria e all'immobilità. Per di più, ne conseguirebbe un miglioramento del range di opzioni sotto cui le scelte di migrazione vengono prese. Fino ad allora, gli interventi politici possono cercare di rimuovere (laddove possibile) le barriere, in modo da espandere le alternative per la sicurezza. L'ordine, la regolamentazione e la regolazione delle migrazioni sono i fattori determinanti che permetteranno ai soggetti vulnerabili di affrontare i cambiamenti del clima più ostici. Oltre a ciò, l'impegno e la perseveranza nel settore privato possono essere incoraggiati creando una serie di *business case* favorevoli ai meccanismi di adattamento, di responsabilità e di trasparenza. Motivo per cui il monitoraggio e la valutazione caso per caso divengono dispositivi indispensabili.

¹⁹ Con *displacement* si indica quella situazione ove una o più persone sono costrette a lasciare il luogo in cui hanno sempre vissuto, per via di determinate circostanze che esulano dalla loro volontà.

L'adozione di percorsi per la gestione dei rischi climatici sarà più sostenibile non appena le cosiddette *low-regret anticipatory options* (opzioni anticipatorie a basso rimorso) saranno stabilite congiuntamente, e in tempi ragionevoli, dai vari settori, per poi definire il grado di fattibilità e di efficacia nel contesto locale. Pertanto, quello che bisogna assolutamente evitare sono le dipendenze fra settori e i male-adattamenti dei percorsi. Ancora, le operazioni di adattamento sostenibile sono ulteriormente rinforzate dall'accrescimento dei budget istituzionali. Utili sono anche i cicli di progettazione politica, i programmi statutari, le manovre di cura in caso di eventi disastrosi e il monitoraggio/valutazione dei *framework*. Infine, tutti quegli strumenti (politiche, *legal framework*, incentivi comportamentali, dispositivi economici ecc.) che riprendono l'adattamento, incorporandolo in meccanismi che affrontano i possibili fallimenti a danno dei mercati, rafforzano gli sforzi degli attori, sia privati che pubblici.

Conclusioni

Con questo contributo, ho voluto esplicitare in breve la natura multi-fenomenica del cambiamento climatico antropogenico. Proprio in virtù di tale caratteristica, esso investe il rapporto che i soggetti hanno fra di loro e con il mondo. La soluzione ad un problema di simili dimensioni non può essere rintracciata nell'operato di un collettivo relativamente ristretto, tantomeno in quello di un singolo individuo. Il cambiamento climatico costringe l'umanità nella sua interezza ad un'azione collettiva. Tale situazione ci obbliga alla comprensione della condizione terrena e universale dell'uomo; dalla quale quest'ultimo non può sottrarsi. Come suggerisce il filosofo e sociologo Edgar Morin²⁰, uno dei compiti fondamentali dell'insegnamento del futuro sarà l'educazione ad un'identità "terrestre". Secondo Morin, infatti, l'uomo contemporaneo vive nell'età planetaria. Tale età, incominciata col XVI secolo, ha fatto sì che le storie di tutti gli uomini si intrecciassero. Da allora, fino alla contemporaneità del XXI secolo, le singole parti del mondo si sono interconnesse in maniera sempre più radicale, divenendo, col passare del tempo, interdipendenti. Oggigiorno, ogni essere umano, oltre alle difficoltà locali, si ritrova a dover affrontare problemi comuni su scala planetaria. Adesso, è fondamentale che le nostre società si attivino per sviluppare negli individui quella che Daniel Goleman²¹ ha definito come "intelligenza ecologica". Questa intelligenza è la capacità che gli uomini hanno di identificare le relazioni che ci legano all'ambiente. Difatti, noi siamo in grado di

²⁰ E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, tr. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.

²¹ D. Goleman, *Ecological Intelligence: The Hidden Impacts of What We Buy*, Crown, New York 2010.

cogliere le conseguenze che i nostri comportamenti e scelte causano all'interno del sistema-mondo. Tale abilità, a detta di Goleman, può e dovrebbe essere allenata, in quanto ci permetterebbe di approcciarci all'interconnessione presente fra i diversi luoghi del pianeta. Lo psicologo statunitense, però, sostiene che tale conoscenza da sola non sia sufficiente; poiché, data la vastità di questo ambito, diventa necessaria la collaborazione di individui e di settori differenti. Il cambiamento, dunque, può delinearsi esclusivamente a partire dall'insieme congiunto degli sforzi particellari di ogni singolo essere umano. Tuttavia, un simile traguardo non sarebbe nemmeno immaginabile se, a monte, la condizione identitaria di "umanità" non venisse precedentemente accolta dai popoli come lo stato-terrestre caratteristico di qualsiasi donna o uomo esistente.

Razzismi e antirazzismi nei fumetti. Alcuni casi di studio in forma di *slide*

Presentiamo sotto forma di *slide* la sintesi dell'intervento del professor Stefano Cristante, sociologo dei processi culturali dell'Università del Salento.

Le slide illustrano casi di studio riferiti a personaggi e pubblicazioni a fumetti del XX secolo, da cui emerge una rappresentazione decisamente razzista degli africani e degli afroamericani, diffusa non solo nelle pubblicazioni direttamente ispirate all'ideologia fascista (come il personaggio di Dick Fulmine o le vignette di Enrico De Seta) ma anche nelle storie di alcune star del fumetto internazionale, come Tin Tin e Mickey Mouse.

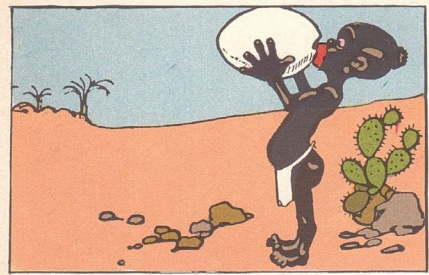
La serie di slide mette in evidenza anche i tentativi compiuti da parte di autori afroamericani di lanciare personaggi *black* nel mercato dei *comics* americano del secondo dopoguerra, soprattutto nel settore dei cosiddetti super-eroi.

La serie si conclude con alcune slide dedicate ad autrici afroamericane contemporanee.

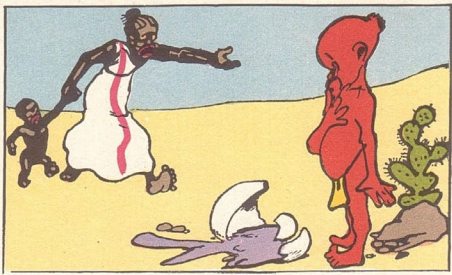
Razzismi e
antirazzismi nei
fumetti.
Alcuni casi di
studio in forma
di *slide*

Stefano Cristante

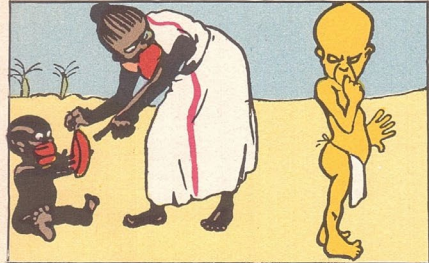




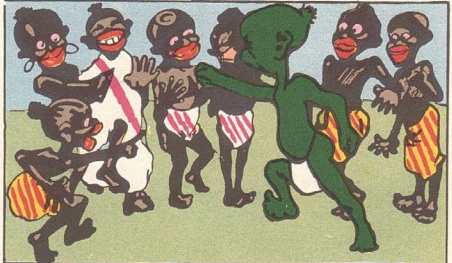
1. Nel domestico tukul
ruba un uovo Bilbolbul.
Rompe il guscio e con piacere
quel ghiotton s'accinge a bere.



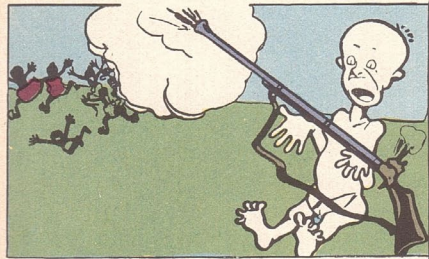
2. Ecco avvolta in bianco sciamma
a sgridarlo vien la mamma.
All'asprissima rampogna
divien rosso di vergogna.



3. Vien punito. Il fratellino
ha i banani del giardino.
Per l'invidia il cattivone
giallo è già come un limone.



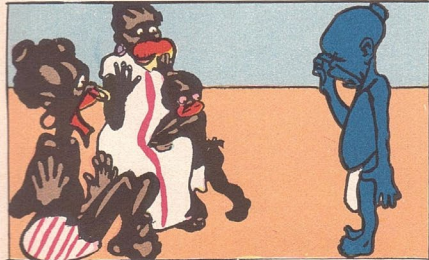
4. I monelli del paese
or con lui sono alle prese.
Bilbolbul la calma perde:
per la rabbia divien verde.



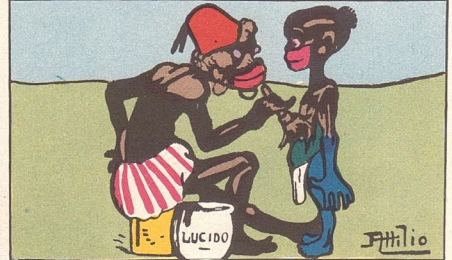
5. Nel tukul va di galoppo,
del papà prende lo schioppo.
Spara e udendo quel fragore
divien bianco di terrore.



6. Dal papà chiormai lo scappa?
egli fugge, salta, inciampa:
oh meschin! si leva su
tanto pesto che par blu.



7. La sua mamma si dispera
a vedergli quella cera;
un figliuol di quel colore
della casa è il disonore.

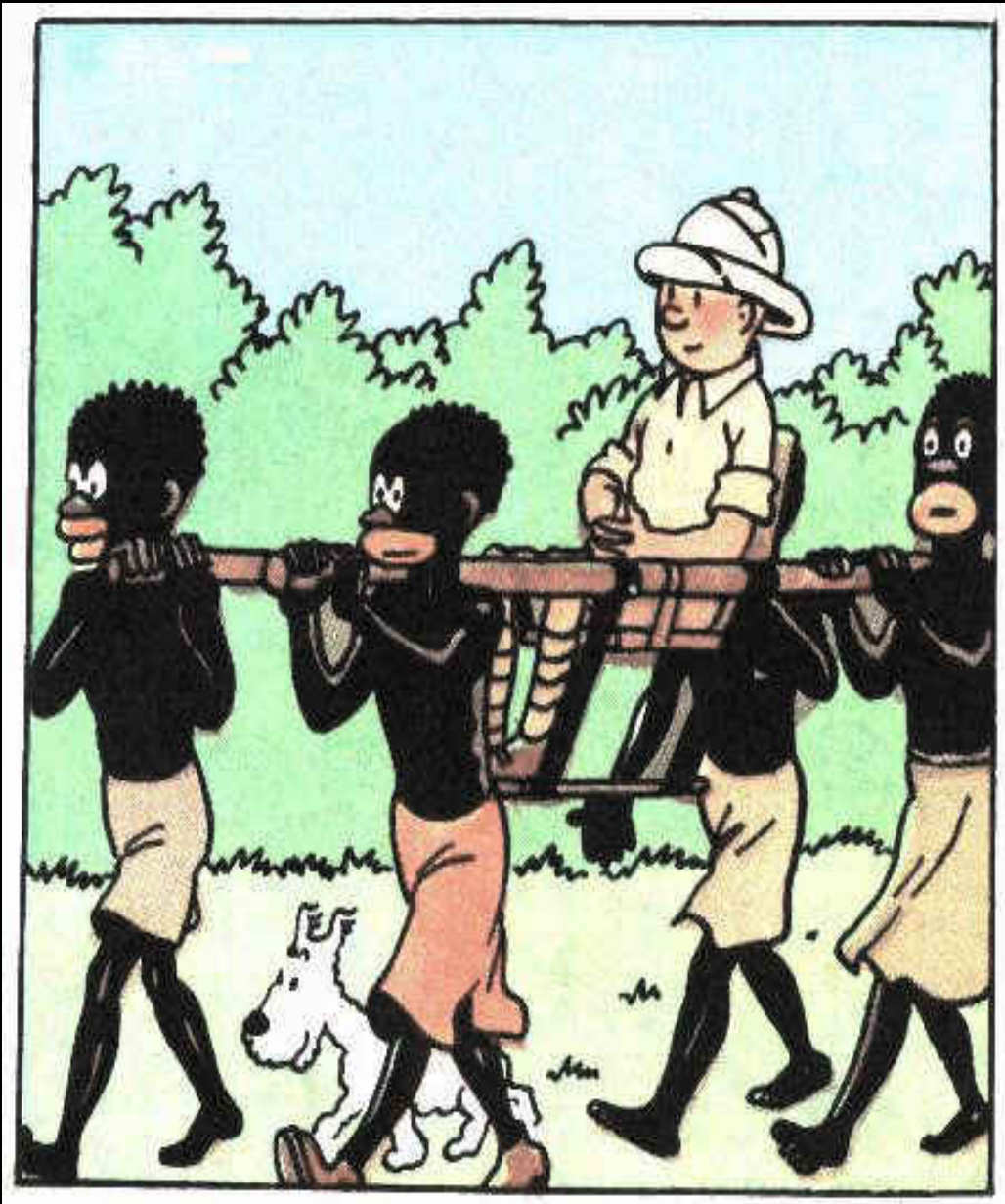


8. Un vecchion molto sapiente
vien chiamato immanentemente
Bilbolbul negro è di nuovo
come quando rubò l'uovo.

Corriere dei Piccoli, 1908.

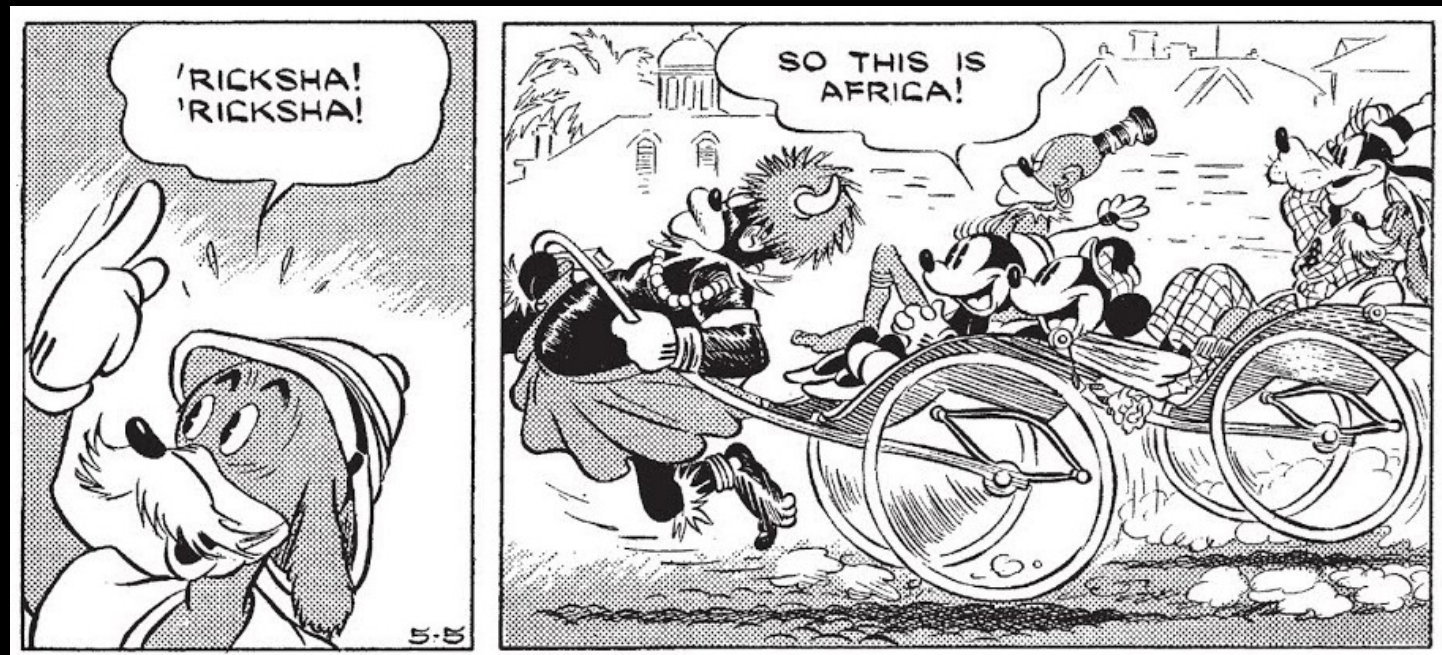
Bilbolbul di Attilio Mussino.

Da segnalare: stereotipi e pregiudizi. Comicità basata sul dileggio razziale.



Anche l'amato Tin Tin di Hergé incappa nel clima razzista della sua epoca (è della fine degli anni '20): in *Tin Tin in Congo*, paese-colonia del Belgio, gli abitanti sono rappresentati come si vede. Nel 2011 un cittadino congolese ha denunciato in Belgio l'editore Casterman, che è stato poi assolto per motivi di comprensione del contesto storico dell'epoca.

Tu quoque Topolino...



Anche Mickey Mouse, in una storia del 1937, «Topolino e il gorilla spettro», apostrofa dei portatori africani ricordando che lui è il padrone e loro i servi, tenuti a obbedirgli. L'imbarazzante dialogo fu cancellato e sostituito con frase di tutt'altro argomento in una ristampa del 1969.

Principi evolutivi dei personaggi dei comics

L'assistente di Mandrake (1934), Lothar, è dapprima rappresentato quasi come una caricatura (forza erculee e linguaggio primitivo).



Questa foto di Autore sconosciuto è concesso in licenza da [CC BY-NC](#).

Per poi passare, nel giro di alcuni decenni, a indossare abiti moderni e a diventare un personaggio alla pari di Mandrake, e non una specie di servo.

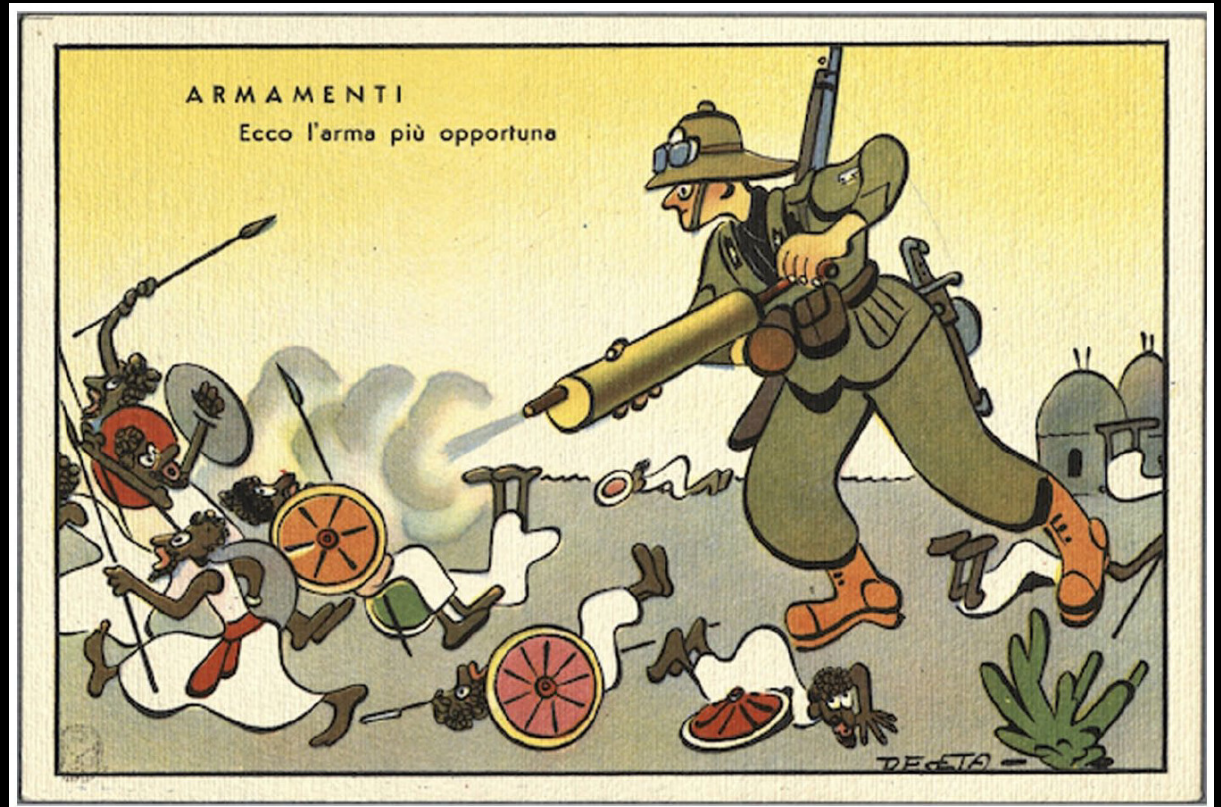


Questa foto di Autore sconosciuto è concesso in licenza da [CC BY](#).

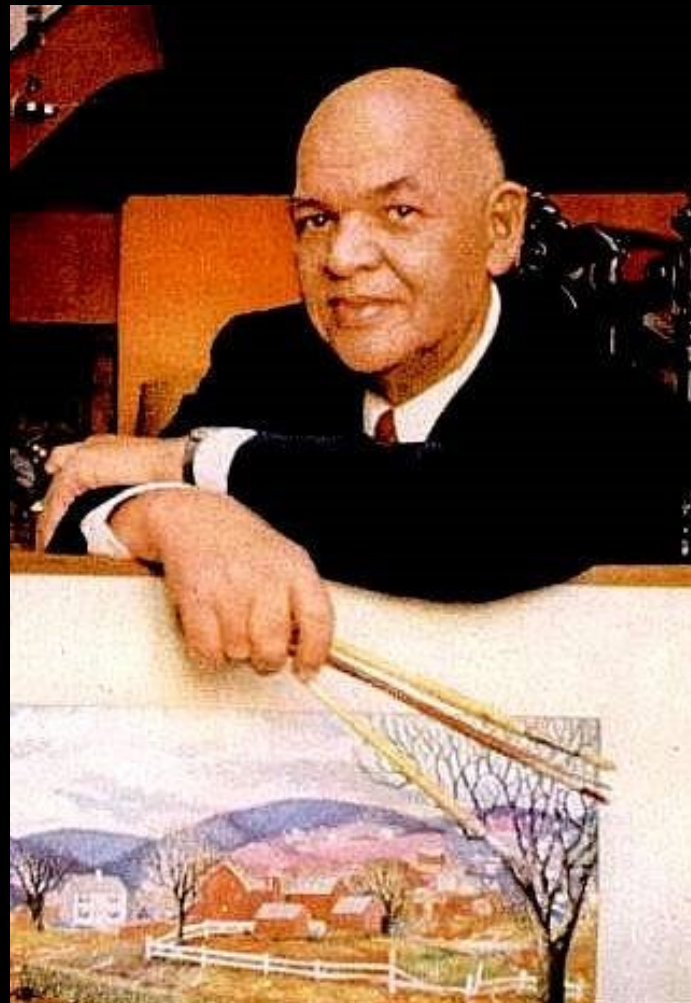


Nell'Italia fascista a fumetti prendono forma personaggi come Dick Fulmine, super-forzuto alla Primo Carnera con mascella mussoliniana, che combatte contro criminali neri, ebrei, cinesi.

Disegni di Enrico De Seta che dovrebbero risultare umoristici, nello spirito delle aggressioni coloniali italiane nel Corno d'Africa.



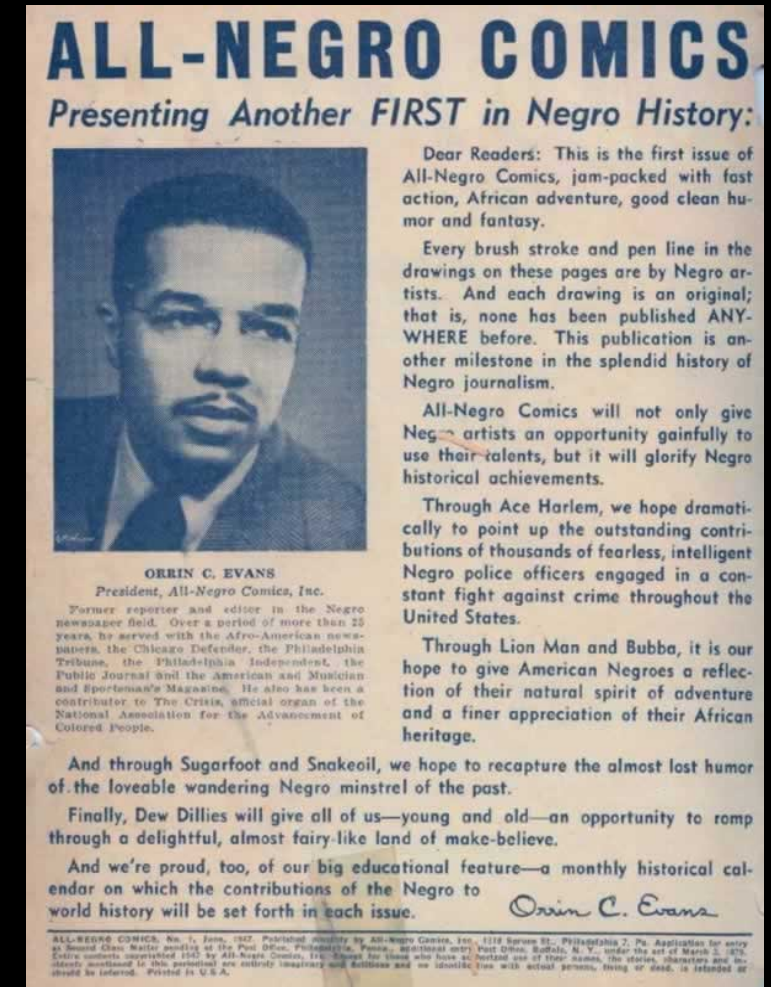
Nel frattempo negli Stati Uniti il successo delle strisce a fumetti sui giornali incoraggiò gli editori a tentare la strada autonoma degli albi (*comic book*). Nel 1937 uscì la testata *Detective Comics*, che contiene il primo episodio di Speed Saunders, disegnato dal grande artista afroamericano Elmer Cecil Stoner (primo nero a pubblicare in un mercato dominato dai bianchi).



Nel 1947 un giornalista afroamericano, Orrin Evans, fondò insieme ad altri soci la casa editrice «All-Negro Comics». Il 15 luglio uscì una rivista con lo stesso nome, 48 pagine, contenente quattro storie tutte sceneggiate e disegnate da artisti black. È molto probabile che la circolazione sia rimasta interna alle comunità afroamericane. Le fattezze dei personaggi erano più precise (non bianchi colorati di marrone, come era di moda all'epoca nei fumetti), ma le storie erano modellate sulla base dell'esperienza tradizionale del fumetto americano. L'esperimento durò poco.

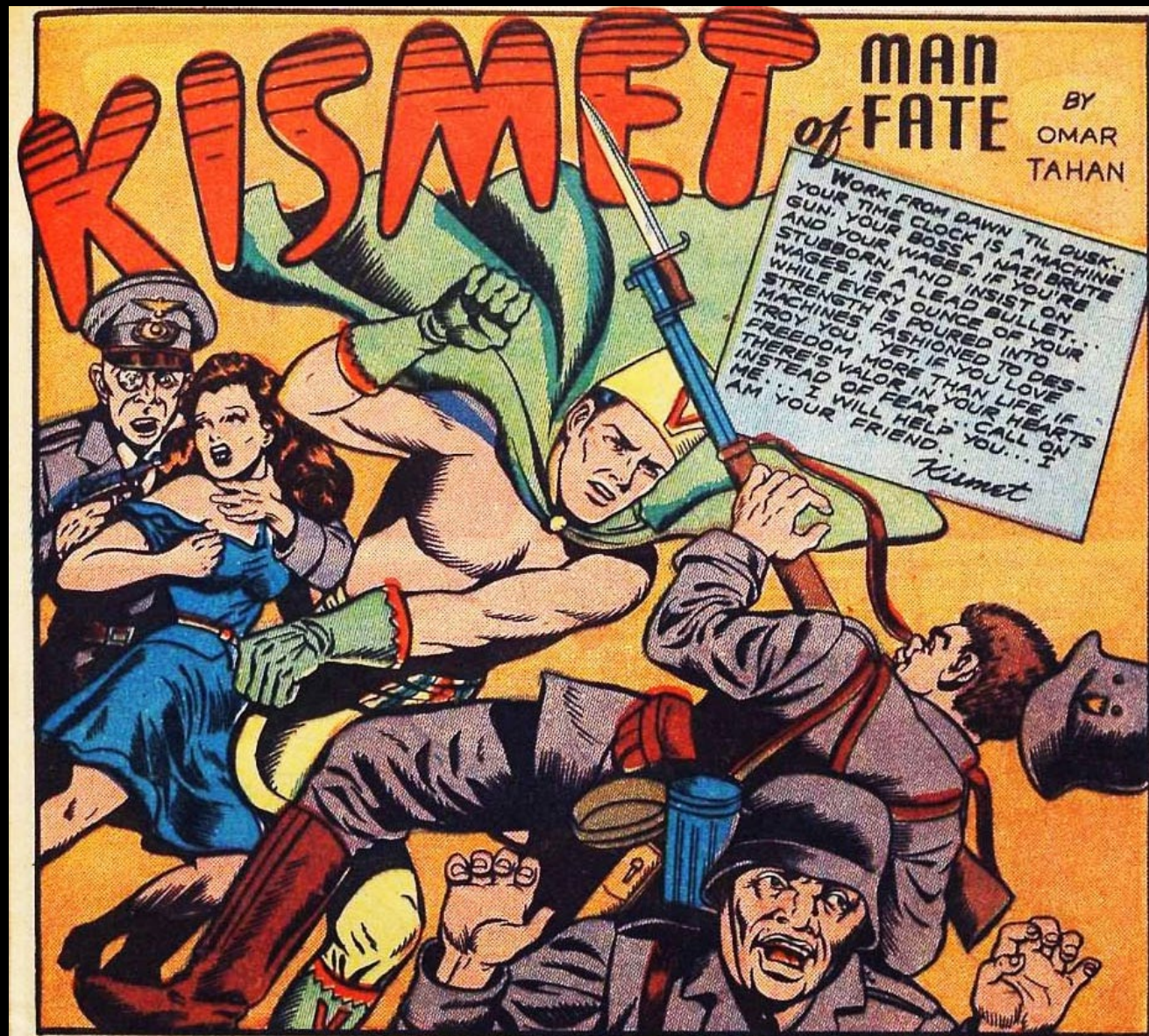


Questa foto di Autore sconosciuto è concesso in licenza da [CC BY-SA](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).



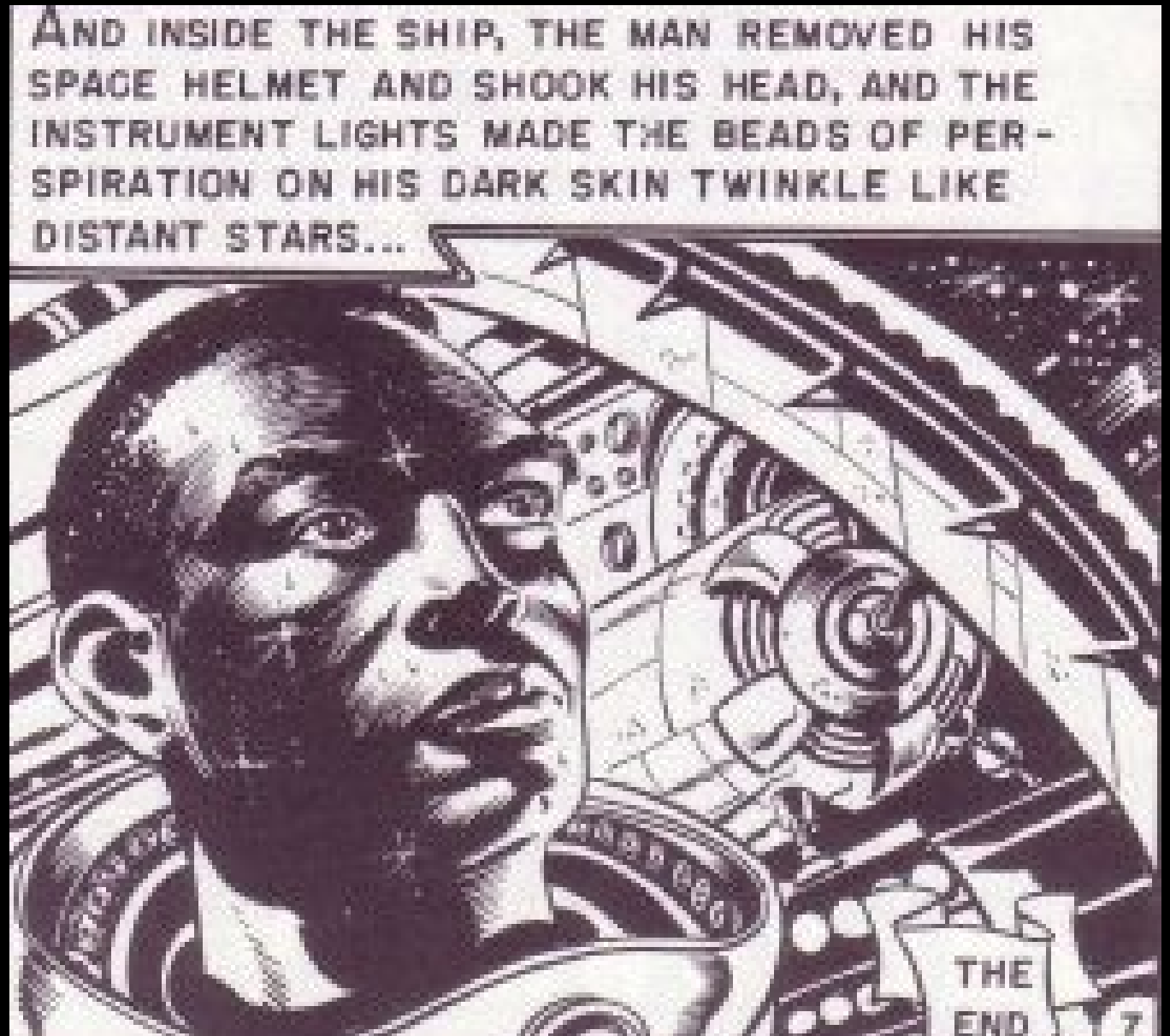
Lo strano caso di Kismet, un supereroe musulmano

Va segnalato il caso di questo personaggio uscito nel 1944 nel trimestrale *Bomber Comics*. Kismet combatte i nazisti, ed è esplicitamente musulmano (invoca Allah e il profeta). Rappresenta un breve momento dell'anarchia creativa della Golden Age.



Se la pelle dell'astronauta ha il colore che non ti aspetti

La EC Comics fu la casa editrice specializzata che generò i primi albi a fumetti negli anni '30. Nei primi anni '50 si espanse grazie ai generi horror, giallo, fantascienza e storie di guerra. Nel 1953 comparve «Judgement Day», un racconto con un colpo di scena finale che non passò inosservato. (cfr. Codice di autoregolamentazione dei fumetti).

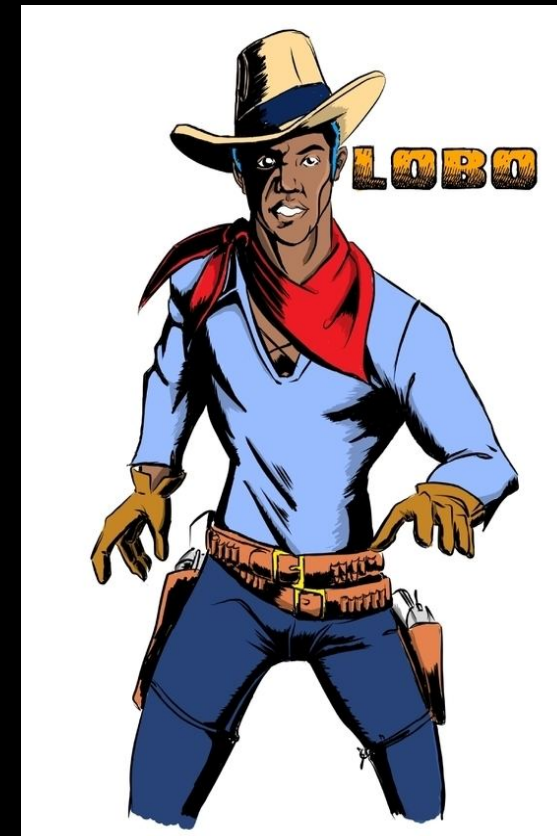
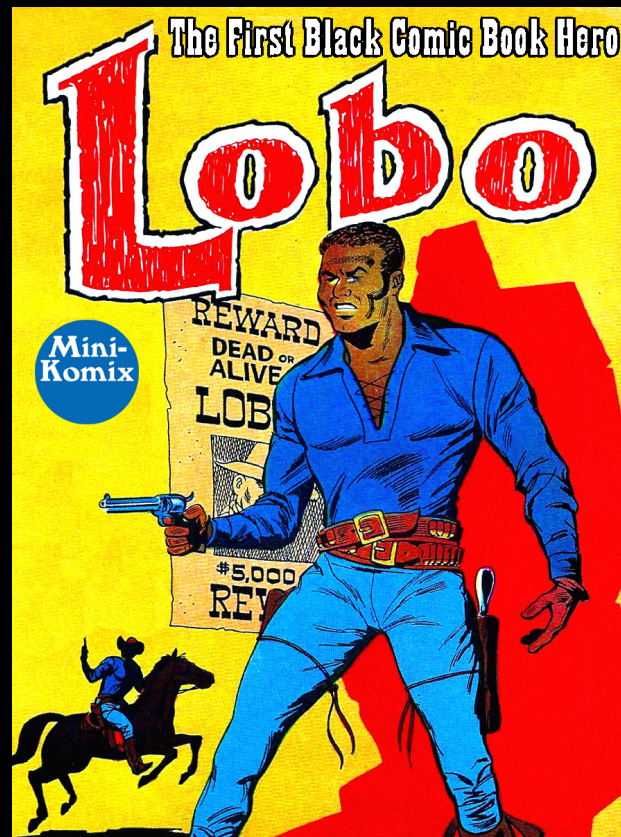


Questa foto di Autore sconosciuto è concesso in licenza da [CC BY-SA](#)

La prima serie dedicata a un personaggio afroamericano: Lobo (1965)

La casa editrice Dell aveva gestito i personaggi Disney fino al 1962. Da quell'anno perse la licenza e cercò disperatamente altre strade, tra cui anche lobo, un pistolero nero, misterioso e solitario).

Uscirono solo due numeri della serie, che poi chiuse. Il motivo della prematura scomparsa fu l'insuccesso nelle vendite. A quanto pare gli edicolanti, una volta capito che la serie aveva un protagonista nero, lo rimandarono indietro senza neppure esporlo.



Stan Lee inventa Black Panther, T'Challa, re di Wakanda (1966)

Il personaggio della Marvel è un supereroe africano, sovrano di un piccolo stato molto avanzato tecnologicamente. Nel 1965 era stato assassinato Malcom X, il fondatore delle pantere nere. Anche se non ci sono implicazioni dirette tra il fumetto e la nuova stagione dei diritti civili negli Usa, i riferimenti all'immaginario di quel periodo sono evidenti.





Il secondo personaggio black prodotto dalla Marvel fu The Falcon (1969). Ha un passato criminale che ha rinnegato grazie all'incontro con Capitan America, di cui è diventato amico e spalla guerriera. Vola e comunica telepaticamente con gli uccelli. Al ritiro di Steve Rogers, lo sostituirà come nuovo Capitan America. Farà parte dei Vendicatori.

Luke Cage (1972) è uno “hero for hire”, un eroe in affitto. Condannato ingiustamente all’ergastolo, si sottopone a esperimenti che ne potenziano forza e resistenza a ogni tipo di colpo. Decide di combattere il male ma solo a pagamento. La sua base è Harlem, la sua cultura giovanile quella delle gang. Diventa membro dei Nuovi Vendicatori.





Anche l'universo DC comics, concorrente della Marvel, è attraversato dal vento di cambiamento degli anni '60 e '70. In una grande storia di Lanterna Verde («No evil shall escape my sight», 1970) - un supereroe che fa parte di un gruppo selezionato di protettori dell'universo - lo sceneggiatore Denny O'Neil costringe l'eroe a prendere atto che la sua difesa degli individui non è neutra, perché ci sono deboli e forti, poveri e ricchi. Nelle ultime tavole arriva in scena un afroamericano che gli dice: «Ho sentito parlare di te. Lavori per quelli con la pelle blu, e hai aiutato quelli con la pelle arancione. E hai fatto anche un sacco per quelli con la pelle porpora. Però c'è una pelle di cui non ti è mai fregato nulla. La pelle nera. Volevo sapere perché. Me lo sai dire, signor Lanterna Verde?» La risposta è balbettante: «Non... Posso». L'America degli anni '70 è orfana di Martin Luther King, di JFK e del fratello Robert. E non sa rispondere alle domande di chi si sente un americano di serie B.

1988: esce il primo volume di Maus di Art Spiegelman, un graphic novel sull'Olocausto che segnerà la storia del fumetto e commuoverà (e farà indignare) il mondo. Per la prima volta una storia a fumetti sarà premiata con il Pulitzer. Maus spiega l'antisemitismo e il razzismo usando solo personaggi zoomorfi.





Questa foto di Autore sconosciuto è concesso in licenza da [CC BY-SA-NC](#).



Questa foto di Autore sconosciuto è concesso in licenza da [CC BY-SA](#).

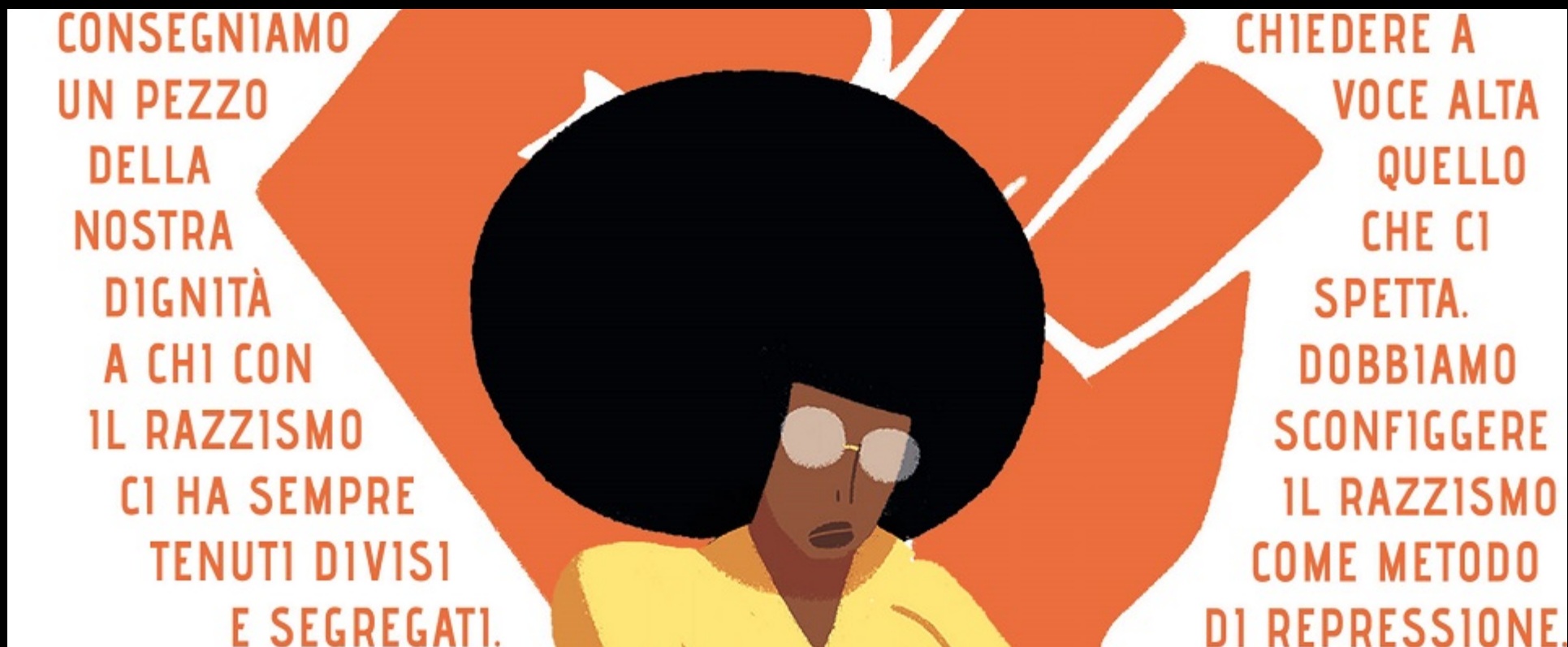
The X-Men sono mutanti, cioè uomini e donne con un cromosoma x nel codice genetico che li rende diversi e più potenti dei sapiens. La Marvel li inventa nel 1963 e li reinventa nel 1975 come esponenti di una diversità soggetta all'emarginazione, rifiutata dal resto del genere umano.

Nel 1993 alcuni disegnatori afroamericani si unirono per fondare una nuova casa editrice, la Milestone Media, in collaborazione con la DC Comics, che mise a disposizione il proprio marchio. L'idea era quella di dare spazio a super-eroi che rappresentassero le minoranze americane, a cominciare da quella black. Si affermò però l'idea che la Milestone realizzasse, con autori neri, personaggi neri per un pubblico nero, e quindi le pubblicazioni soffrirono di autoghettizzazione. Ci furono anche conflitti con la DC, il più celebre dei quali coinvolse una copertina di «Static», in cui un bacio fra afroamericani fu in parte coperto.



Fumetti consigliati dalla rivista Wired per capire la cultura che precede il movimento «Black lives matter».

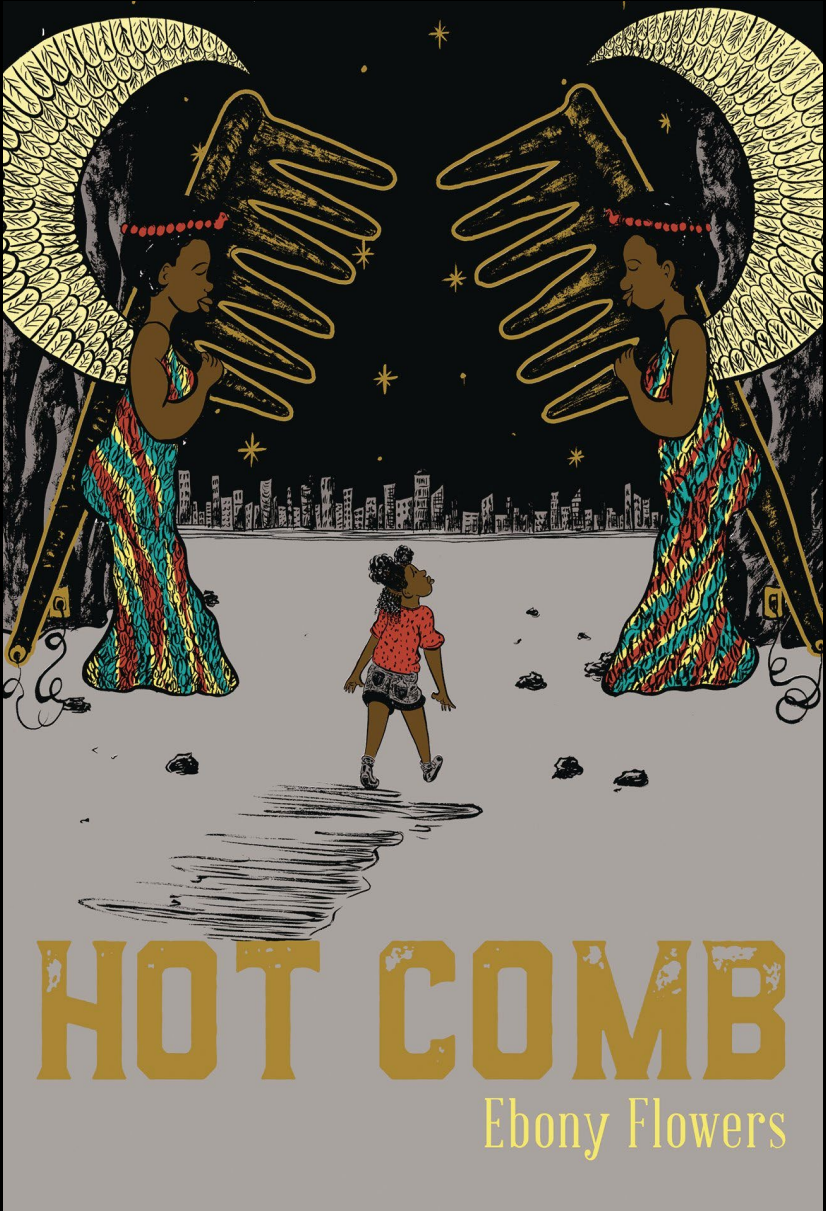
Link «Wired»: <https://www.wired.it/play/fumetti/2020/06/06/fumetti-black-lives-matter/>



Questa foto di Autore sconosciuto è concesso in licenza da [CC BY-NC-ND](#).

Alitha Martinez, dopo un ventennio (dal 1993) passato a interpretare alcuni storici personaggi della Marvel (principalmente Iron Man) ed essere passata alla Dc Comics disegnando Batgirl, in anni più recenti ha disegnato i primi cinque episodi di World of Wakanda, uno spinoff di Black Panther.





Ebony Flowers, PhD in antropologia fisica, nel 2019 ha pubblicato un libro di racconti a fumetti che ha il suo focus nei capelli afro: Hot Comb, premio Eisner 2020.

«I capelli – spiega Flowers – sono un aspetto importante della nostra vita. I capelli afro parlano del tempo passato insieme. Esprimono intimità. Rimandano alla cultura pop. Sono parte di una storia personale e condivisa con una comunità. La questione dei capelli afro, in America come nel resto del mondo, è intrecciata al retaggio della supremazia bianca, delle classi sociali, della disuguaglianza e del capitalismo. Scegliendo di raccontare storie sui capelli afro, sapevo di intercettare anche molti altri aspetti della vita dei neri».

Link:
<https://drawnandquarterly.Com/press/2019/12/chicago-tribune-interviews-ebony-flowers?>

Studi su razzismi e discriminazioni
Studies on racisms and discriminations

<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/stracisms>

© 2025 Università del Salento