

RIFLESSIONI SULL'ETNICITÀ

di Milena Meo*

Marco Polo descrive un ponte, pietra per pietra. - Ma qual è la pietra che sostiene il ponte? - chiede Kublai Kan.

- Il ponte non è sostenuto da questa o quella pietra, - risponde Marco, - ma dalla linea dell'arco che esse formano. Kublai Kan rimane silenzioso, riflettendo. Poi soggiunge: - Perché mi parli delle pietre? E' solo dell'arco che mi importa.

Polo risponde: Senza pietre non c'è arco.

Italo Calvino¹

1. Introduzione

Esistono parole che escludono ed includono, che formano e condizionano i nostri stereotipi. Questo scritto è parte di uno studio più generale su alcune “parole chiave” legate alla nostra visione dell’alterità che non si presentano agli occhi come “parole chiare”. Sono parole “traghettatrici di idee”², codici del linguaggio che spesso funzionano da

* Ricercatrice di Sociologia politica presso la Facoltà di scienze politiche dell’Università degli Studi di Messina.

¹ Cfr. CALVINO I., *Le città invisibili*, Mondadori, Milano, 1993, pag. 83.

² Dice Baudrillard: “Parole chiave... L’espressione mi sembra che definisca in maniera compiuta un modo quasi iniziatico di penetrare all’interno delle cose, senza peraltro volerle catalogare, poiché le parole sono soprattutto portatrici e generatrici di idee e non il contrario. Operatrici affascinanti, magiche, non trasmettono solamente idee e cose, ma si trasformano metabolizzandosi le une con le altre secondo una sorta di evoluzione a spirale che tutto comprende e ingloba. E’ in questo modo che diventano “traghettatrici” di idee. (...) Il linguaggio pensa a noi e pensa per noi nella stessa misura in cui noi pensiamo per suo tramite. E’ uno scambio che si potrebbe definire simbolico quello tra parole ed idee. Si crede di poter progredire solo attraverso i concetti – dogma di ogni teorico e di ogni filosofo – ma sono anche le stesse parole che generano o rigenerano le idee, che svolgono funzione di collegamento, di innesto. Le idee si intrecciano, si mescolano al livello della parola, che svolge la funzione di operatrice non meramente meccanica, in un processo continuo di catalisi, dove la parola modifica senza modificarsi, dove il linguaggio stesso è in gioco, e riveste una funzione in realtà tanto importante almeno quanto quella delle idee.”

passapartout nei confronti giornalieri con gli altri, usate “tanto per capirsi”, troppo spesso senza un approfondimento di senso. Sono parole poco ricercate, direi comuni. Parole pronunciate cento, mille volte al giorno, ed altre cento o mille ascoltate. Ma forse mai sentite.

E’ per *sentire* il senso di tutti questi termini che è necessario ritagliare uno spazio di riflessione ed un rallentamento dei tempi del discorso, di quel discorso che quotidianamente veicola pregiudizi e stereotipi dando forma alla realtà. Per provare a conferire a questo gruppo di parole quotidiane un senso *altro*, che non fosse soltanto senso comune. Si tratta di termini usati per concettualizzare le differenze, vocaboli non più neutri e troppo spesso carichi di intenzionalità politiche più o meno manifeste. Sono parole emotivamente favorevoli, diventate con il tempo categorie di analisi, troppo spesso abusate, che classificano e reificano. Dice Vittorio F. Rinaldi che “per i ricercatori sociali, come per i pescatori per i chirurghi o per i salumieri, la comprensione è in prima istanza un problema di classificazione”³. Ma nella congruenza dei termini classificatori non è in gioco soltanto l’efficacia dei modelli scientifici di conoscenza ma anche e soprattutto la sorte di popolazioni intere per le quali l’ambiguità di un concetto mal posto o il suo utilizzo strumentale può portare a conseguenze disastrose e incalcolabili. Basta pensare per esempio agli effetti terrificanti provocati dall’ipostatizzazione nazista dell’idea di razza, idea che oggi rivela tutta la sua falsità scientifica ma che ha determinato, da una parte, e reso possibile, dall’altra, uno tra i più crudeli stermini della modernità. E se per i termini come quello di “razza” le conseguenze appaiono oggi inconfutabili, altre *parole*, oggi percepite come più neutre e tranquillizzanti, producono ogni giorno effetti mortali. Penso a concetti come sottosviluppo, sub-cultura, nazionalismo, e tutti i discorsi più generali legati all’etnicità, all’estraneità, al multiculturalismo.

Contro la *disumanizzazione del mondo*⁴ è necessario quindi incominciare a operare un lavoro di auto-riflessività e, a partire dalla de-reificazione dei concetti operativi, svelare l’ambiguità di tutte quelle parole

Cfr. BAUDRILLARD J., *Mots de passe*, Pauvert, Département des Editions Fayard, 2000, trad. it. S. De Amicis, *Parole chiave*, Armando, Roma, 2002, pagg. 9/10.

³ RINALDI V. F., *Il linguaggio etnico. Rappresentazione ed oblio della diversità umana*, L’Harmattan Italia, Torino, 1996, pag. 17.

⁴ Dicono Berger e Luckmann: “La reificazione è la percezione dei fenomeni umani come se fossero cose, vale a dire in termini non umani o in alcuni casi sovrumani. In altre parole la reificazione è la percezione dei prodotti dell’attività umana come se fossero qualcosa di diverso da prodotti umani per esempio, fatti di natura, risultati di leggi cosmiche o manifestazioni della volontà divina. La reificazione implica che l’uomo è capace di dimenticare di essere lui stesso autore del mondo umano e inoltre che la dialettica tra l’uomo, il produttore, e i suoi prodotti, scompare dalla coscienza. Il mondo reificato è per definizione un mondo disumanizzato; l’uomo ne fa esperienza come una strana fattualità, un *opus alienum* su cui non ha alcun controllo, piuttosto che come *opus proprium* della sua attività produttiva”. Cfr. BERGER P. L. - LUCKMANN T., *The Social Construction of reality*, Garden City, New York, Doubleday and Co., 1966, trad. it. SOFRI INNOCENTI M. e SOFRI PERETTI A., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969, pag. 137.

che – la maggior parte delle volte intenzionalmente – sono state oggettivate fino all'estremo. Discutere, grazie ad esse, le strutture sociali e storiche che le hanno prodotte, convenendo con Foucault che il linguaggio non è solo il luogo in cui i rapporti di dominio e di esclusione si cristallizzano ma anche il posto dove si negoziano, si producono e vengono riprodotti⁵.

2. La finzione dell'etnicità

Nel linguaggio comune, intendo sia quello mediatico che il "pettegolezza"⁶, ed in parte anche nel linguaggio scientifico, la parola etnicità viene usata per definire gruppi di persone, nella maggior parte dei casi minoranze, che si distinguono per la loro diversità di costumi, religione, lingua, tradizioni⁷. Spesso questo vocabolo viene utilizzato al posto del termine *razza*, ormai bandito dal lessico della maggior parte dei paesi che si autodefiniscono "civili" perché ritenuto sconveniente a causa del suo potere evocativo che ci riporta in mente genocidi e stermini compiuti in suo nome. L'etnia, invece, dà la possibilità di rifarsi alle categorie razziali senza nominarle. Secondo il dizionario della lingua Italiana *Treccani* l'etnia è un "aggruppamento umano basato (...) su caratteri razziali, linguistici e culturali"⁸. Nel lessico dei media i termini *razza* ed *etnia* sono spesso usati come equivalenti. Ma anche gli ambienti accademici non sono particolarmente attenti a distinguere i due livelli. In ogni caso la parola riflette sempre la divisione tra la società a cui appartiene chi parla (noi) e altri gruppi o culture (gli altri).

L'abuso dei termini che declinano l'*ethnos* ed il loro uso disinvolto ci impone, in sede di analisi, un approfondimento, per essere chiari e per cercare di definire l'accezione in cui qui il termine viene usato. Troppo poco spesso ci si interroga sul suo significato e sulla sua pertinenza, su quanto sia carico di valori e rappresentazioni sociali. Piuttosto i termini dell'*ethnos* lasciano la sensazione che si tratti di categorie oggettive, immutabili ed

⁵ Cfr. FOUCAULT M., *Le mots et les choses*, Paris, 1966, trad. it. E. Panaitescu, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1994.

⁶ Uso qui il termine pettegolezza nell'accezione datagli dal sociologo Paolo Jedlowski. L'autore afferma che "Il pettegolezza è sicuramente una forma di narrazione orale ordinaria. Corrisponde ad una curiosità verso il prossimo, ma è difficilmente disgiunta dal controllo dei suoi comportamenti. Il pettegolezza passa di bocca in bocca, è circolare. La testimonianza diretta e il "sentito dire" vi si mescolano inestricabilmente (non senza che l'immaginario e le proiezioni reciproche vi giochino il loro ruolo). (...) E' uno strumento di "costruzione dell'impresa" all'interno di un gruppo, e riesce tanto meglio nel compito in quanto individua le "vittime" attorno alla cui stigmatizzazione intesse il consenso." Cfr. JEDLOWSKI P., *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Mondadori, Milano, 2000, pag. 75.

⁷ Cfr. GALLISOT R., Kilani Mondher, Rivera Annamaria, *L'imbroglia ethnique en quatorze mot clés*, Payot Lausanne, 2000, trad. it. RIVERA A., POZZI D., SAVOLDI E., *L'imbroglia etnico in quattordici parole chiave*, Edizioni Dedalo, Bari, 2001, pag. 123.

⁸ Cfr. *Dizionario Enciclopedico Italiano Treccani*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma, 1970, vol. IV, pag. 536.

indiscutibili. Ed in realtà le scienze sociali, hanno trattato l'identità "etnica" come una cosa, reificandola e contribuendo a connotarla dell'accezione neo razzista che oggi si trascina dietro.

Un primo passo da compiere è dunque, sicuramente ed urgentemente, la sua relativizzazione. Dice Francesco Remotti:

“Anche l'identità dipende: dipende non solo dal nome, ma da un insieme di atteggiamenti e di scelte (tra cui quelle relative alla denominazione). Dipende – potremmo dire – da ciò che vogliamo trattenere di un fenomeno; dipende dal nostro tipo di interesse per quel fenomeno; dipende dal modo con cui intendiamo perimetrarlo, recingerlo, con bordi più larghi o più stretti. *L'identità, allora, non inerisce all'essenza di un oggetto; dipende invece dalle nostre decisioni.* L'identità è un fatto di decisioni. E se è un fatto di decisioni allora occorrerà abbandonare la visione essenzialista e fissista dell'identità, per adottarne invece una di tipo convenzionalistico.”⁹

E' necessario prendere coscienza che anche la nozione di *etnia* è una finzione, così come gran parte dei concetti usati dagli antropologi e traslati nel linguaggio del quotidiano fino a diventare patrimonio del lessico comune¹⁰. Come suggerisce l'etimologia latina del termine *fingere*, finzione vuol dire principalmente qualcosa che “è stato fatto”, a cui è stata data una forma. Dice Fabietti, nel suo ormai classico testo sull'identità *etnica*, che all'interno del discorso scientifico

“la nozione di *etnia* è stata di fatto utilizzata con un senso eminentemente costitutivo per cui si è creata una prospettiva di tipo illusorio, consistente in una percezione della realtà umana come discontinua e segmentaria”¹¹.

Ciò è dovuto al fatto che le finzioni, così come tutti i concetti, sono incastonati nel discorso del senso comune e da questo legittimati, diventando indiscutibilmente evidenti, *idoli del foro*, per dirla con Bacone.

L'effetto distorto di un uso costitutivo del termine *etnia* è duplice: da una parte la realtà umana si percepisce come “frammentata” e composta di mondi a se stanti e chiusi, dall'altra si favorisce una prospettiva discontinuista a livello politico. Come ha scritto Bourdieu, spesso

“le categorie di percezione del mondo sociale [...] essendo conformi alle divisioni dell'ordine costituito [...]”

⁹ REMOTTI F., *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pag. 5.

¹⁰ Un esempio per tutti potrebbe essere quello legato all'ormai abusato concetto di “cultura”, passato al vaglio della stessa critica antropologica e messo in discussione in quanto carico di implicazioni ideologiche. Su questi temi cfr. ad esempio MONDHER K., *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Editions Payot Lausanne, 1994, trad. it. RIVERA A., *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Dedalo, Bari, 1997.

¹¹ FABIETTI U., *L'identità etnica*, Carocci, Roma, 2002, pag. 62.

si impongono con tutte le sembianze di una necessità oggettiva”¹².

L’alterità è percepita mediante l’atto del vedere, del sentire, ma questa alterità percepita non è ancora *differenza*. Per trasformarla in *differenza* sono necessarie procedure di astrazione, ordinamento e classificazione specifiche. La comparazione risulta possibile solo se la si estrae da un *continuum*, decontestualizzandola. Ecco dunque “inventata” l’etnia:

“Per “invenzione” non bisogna intendere una creazione puramente fantastica, ma una “fabbricazione” a partire da alcuni dati relativi la cui unicità viene enfatizzata (“esagerata”) allo scopo di determinare in senso “unico” l’oggetto preso in considerazione. Queste invenzioni sono da mettere in rapporto non soltanto con le procedure di un sapere proteso alla classificazione, ma anche alla politica accademica dell’antropologia che tende a far sì che ogni antropologo tenda a ritagliarsi un campo di studio originale e distinto da quello dei suoi colleghi.”¹³

E’ attraverso una radicale critica epistemologica della nozione di etnia che bisognerebbe provare a ribaltare la prospettiva e decostruirne il senso. Essa è frutto di operazioni intellettuali antiche ma che si inscrivono sempre all’interno di rapporti di forza e di dominazione esercitati da alcuni gruppi nei confronti di altri. E’ possibile annoverarla tra i fenomeni culturali, le costruzioni simboliche prodotte da circostanze storiche, sociali e politiche determinate.

E’ percorrendo questa via che si può riuscire a svincolarsi dalla logica dicotomica che sta alla base di molti studi sul tema, dove si percepiscono chiaramente due fronti distinti: da una parte ci siamo *noi*, in evoluzione ed in movimento, *noi* nazionali, civili, politici, organizzati in forme statuali moderne ed avanzate, *in progress*, nomadi e flessibili, oggi post-moderni. Dall’altra ci sono *loro*. Che di volta in volta noi stessi definiamo, a seconda delle mode e delle esigenze politiche del momento¹⁴.

¹² BOURDIEU P., *La distinction*, Edition de Minuit, Paris, 1979, trad. it. G. Viale, *La distinzione*, Il Mulino, Bologna, 1983, pag. 466.

¹³ FABIETTI U., *L’identità etnica*, op. cit., pag. 32.

¹⁴ Abner Choén scrive che “Un modo per cominciare è analizzare l’etnicità nei termini delle connessioni esistenti tra le relazioni economiche e quelle politiche che, per brevità, descriverò tutte come politiche. Non occorre essere un marxista per riconoscere che il guadagnarsi da vivere, la lotta per ottenere una parte maggiore di reddito nel sistema economico, compresa la lotta per la casa, per una migliore istruzione e per altri vantaggi, e problemi analoghi, costituiscono un’importante variabile significativamente connessa all’etnicità (...) relazioni come padre e figlio o tra marito e moglie contengono in sé aspetti di potere e fanno quindi parte del sistema politico in qualsiasi società. (...) Ci sono certamente molte relazioni e molte attività, quali l’amicizia o lo svago, il cui scopo è soprattutto la soddisfazione di bisogni personali e che sono, perciò, non politiche. Ma, (...) c’è una tendenza da parte della “grande industria” a sfruttare tali relazioni e attività per propri fini. Ciò che non è politico finisce in tal modo per politicizzarsi”. Cfr. CHOEN A., *Urban ethnicity*, Tavistok Publication, London, 1974, trad. it L. Benigno, *La lezione*

Si tratta di gruppi “tribali”, non organizzati in modo razionale ma in modo ancestrale e spontaneo. Si tratta di esseri privi di società. A loro questa parola non viene mai attribuita. Loro vivono in comunità. E per studiarli come se fossero cose, noi abbiamo inventato anche una scienza tutta per loro: l’etnologia – “o l’antropologia come oggi si preferisce dire” – che elegge l’uomo come *oggetto* di studio, la disciplina che studia “la storia dei progressi dei popoli verso la civiltà”¹⁵, la scienza delle *ethné*, “delle società che sono a-politiche ed in quanto tali sono incapaci d’essere soggetti della propria storia”¹⁶. Per noi c’è la sociologia, l’altra scienza dell’uomo in società: a distinguere le due scienze ci pensa l’oggetto. L’oggetto dell’etnologia è sempre definito “in virtù di qualche difetto, assenza o incompiutezza”¹⁷, è l’*ethnos* opposto alla *polis*.

3. Razza ed etnia

I greci facevano una distinzione tra *ethnos* e *polis*¹⁸. La polis era la città-stato, con leggi e costumi ben precisi e definiti. *Ethnos* definiva al contrario i popoli dalle istituzioni indistinte, che mantenevano una forma di organizzazione sociale a-politica inferiore e anteriore alla polis. *Ethnos* erano cioè i barbari, tutti coloro che non vivevano nella città-stato e non parlavano la lingua greca, gli altri. Sin dalle sue origini dunque il termine è stato caratterizzato da un’accezione “difettiva” se non addirittura peggiorativa. Ha da subito implicato una gerarchia e posto in cima chi lo pronunciava, chi *ethnos* non era. Il senso della parola etnia verrà ripreso molto tempo dopo, nell’ottocento, e sarà legato a doppio filo alle teorie di Joseph-Arthur De Gobineau esposte nel suo ormai tristemente famoso *Essai sur l’inégalité des races humaines*¹⁹. E’ partendo da qui che “razza” ed

dell’eticità, in MAHER V. (a cura di), *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994, pag. 142.

¹⁵ Questa è la definizione data dal padre fondatore dell’etnologia Alessandro De Chavannes, colui che per la prima volta ha coniato il termine nel 1787.

¹⁶ Cfr. RIVERA A., *Etnia-etnicità*, in GALLISOT R., KILANI M., RIVERA A. (a cura di), *L’imbroglio etnico in quattordici parole chiave*, op. cit.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Sto seguendo l’analisi di Ugo Fabietti. Cfr. FABIETTI U., *L’identità etnica*, op. cit.

¹⁹ Nell’ottica della razza il mescolamento è una degradazione. De Gobineau definirà questa la sua “asserzione fondamentale”. Egli chiama *degenerato* quel popolo che “non ha più il valore intrinseco che possedeva un tempo perché non ha nelle vene lo stesso sangue, il cui valore è stato modificato dalle leghe successive” (DE GOBINEAU A., *Essai sur l’inégalité des races humaines*, Gallimard, Paris, 1853-55, trad. it. F. Maiello, *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*, Rizzoli, Milano, 1997, pag. 162). Ogni mescolanza è dunque una degenerazione, poiché la mescolanza “annienta la società e nulla può porvi rimedio” (*Ibidem*, pag. 345). Sta tutto qui il paradosso della tesi di De Gobineau. “Razza” e “Civiltà” sono due facce della stessa medaglia, due aspetti inscindibili di un’unica entità: la società. E la società, intesa come civiltà, è tanto più forte quanto capace di assorbire, assoggettandole, altre società. Ma appena lo fa è minacciata nella sua identità ed è sulla strada dell’estinzione. La scelta è, come dice T. Todorov, “tra la morte e la non vita”. Cfr. TODOROV T., *Nous et les autres. La Reflexion française sur la diversité humaine*, 1989,

“etnia” vengono usati come sinonimi. De Gobineau, che non propose mai politiche razziali capaci di arrestare la “decadenza delle razze”²⁰, dice che “le razze attuali riescono a perdere le loro principali caratteristiche solo grazie all’effetto ed alla potenza degli incroci”²¹ e, per specificare il senso delle sue affermazioni sottolinea che “a mano a mano che la nazione cresce, sia con le armi che con i trattati, il suo carattere etnico si altera sempre di più”²².

Ma se per De Gobineau la razza e l’etnia erano pur sempre sinonimi di nazione, i due concetti iniziano a separarsi definitivamente con Ernest Renan, con il quale si ritorna ad una concezione dell’etnia più vicina a quella che avevano i greci dell’*ethnos*. La nazione per lui si presenta come azzeramento delle differenze etniche, in virtù di un patto politico fatto in nome della società superiore. Ma molti studiosi²³ sono concordi nell’attribuire l’introduzione del termine “etnia” nella lingua francese a George Vacher De Lapouge, ideologo razzista e di programmi tesi ad impedire la mescolanza razziale. Egli parla di etnia come di qualcosa di più allargato rispetto alla razza che, al contrario, si basa solo su caratteristiche morfologiche e psicologiche. Per De Lapouge l’etnia è l’insieme di persone che sì, condividono la stessa razza ma – per ragioni storiche – condividono anche la stessa lingua e la stessa cultura. Curiosamente la parola *etnia*, ai nostri giorni, è usata allo stesso modo dal più eminente ed il più noto politologo italiano, Giovanni Sartori che la definisce come un concetto “più esteso di quello di razza”. Nel suo saggio dal titolo *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*²⁴, parla di etnia nera, gialla, araba, utilizzando dunque le due parole come se si trattasse di termini equivalenti. Scrive Sartori:

“Invece di dire multirazziale potremmo dire multietnico. Qual è la differenza? Le parole sono due perché etnia viene dal greco, razza è di origine moderna. Pertanto i due termini potrebbero essere sinonimi. (...) Pertanto oggi come oggi la distinzione è soprattutto questa: che il predicato “etnico” è usato in senso neutrale,

trad. it. CHITARIN A., *Noi e gli altri, la riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino, 1991, pag. 161.

²⁰ In realtà De Gobineau non si proponeva di “ripulire” il mondo dalle razze inferiori, la sua teoria fatalistica non avrebbe voluto spingere all’attivismo politico. Ma l’interpretazione tedesca del libro di De Gobineau nel XIX secolo e quella nazista nel XX costituiscono le prove tangibili della pericolosità di queste teorie. Continuando a dirla con Todorov, egli è stato probabilmente “vittima del suo talento letterario, che ha fatto di lui il rappresentante più illustre del razzialismo”. Cfr. *ibidem*, pag. 163.

²¹ *Ibidem*, pag. 268.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. ad esempio AMSELLE J. –L., *Logiques métisses. Antropologie de l’identité en Afrique et ailleurs*, Editions Payot, Paris, 1990, trad. it. AIME M., *Logiche meticce. Antropologia dell’identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

²⁴ SARTORI G., *Pluralismo Multiculturalismo e Estranei. Saggio sulla società multietnica*, Rizzoli, Milano, 2002.

mentre “razza” e razziale sono di solito qualificazioni squalificanti ad uso e consumo polemico.”²⁵

E più avanti:

“una identità etnica è non soltanto razziale ma anche (...) basata su caratteristiche linguistiche, di costume e di tradizione culturale. Invece una identità razziale è in prima istanza una più stretta identità biologica che si fonda, per cominciare, sul colore della pelle. Peraltro razza è un concetto antropologico che trapassa quello di etnia.”²⁶

Sartori, nel suo scritto, usa il concetto di etnia come qualcosa di “naturale”, che reca con sé un radicale “sovrappiù di diversità”, un “eccesso di alterità” che non permette una realistica integrazione di colui che denomina “l’estraneo”.

“Questo sovrappiù di diversità (al plurale) si può raggruppare, semplificando, sotto quattro voci: 1) linguistico, 2) di costumi, 3) religioso, 4) etnico. Vale a dire, l’allogeno ci risulta estraneo o perché parla una lingua diversa (e magari non parla la nostra) o perché i costumi e le tradizioni del paese di origine sono diversi, oppure anche perché è di religione diversa [...], e infine perché può essere di etnia diversa (nero, giallo arabo etc.). E le prime due diversità sono diversissime dalle seconde. Le prime due si traducono in estraneità superabili (se le vogliamo superare), le seconde due pongono invece in essere estraneità radicali.”²⁷

L’etnia è rappresentata dunque come barriera insormontabile, come ostacolo insuperabile nella relazione tra i popoli. La visione politica che sottende alle sue parole si muove verso una direzione fondamentalista, utilizzando in maniera strumentale il concetto di etnia intesa come categoria della diversità umana.

La preferenza popolare per questo termine sembra risiedere, secondo alcuni, nell’alone semantico che esso possiede e che lo distingue tanto dal termine *cultura* quanto dal termine *tribù*²⁸. Quest’ultimo, ad esempio, risulta troppo svalutativo. Esso, infatti, è stato usato non solo per definire un determinato tipo di società ma anche e soprattutto per individuare una categoria che mette insieme in maniera indistinta gruppi e popoli diversi da un “noi” collettivo occidentale. Tribù, tribalismo, tribale, sono tutti termini che vengono utilizzati in modo peggiorativo e che anche coloro che ne sono stati per tanto tempo i destinatari oggi rifiutano in modo categorico. Il termine “cultura”, all’opposto, reca con sé un senso troppo migliorativo per poter essere utilizzato per gli *altri*. Quando viene utilizzato diventa

²⁵ *Ibidem*, pag. 63.

²⁶ *Ibidem*, pag. 64.

²⁷ *Ibidem*, pagg. 93/94.

²⁸ Per quest’analisi cfr. FABIETTI U., *L’identità etnica*, op. cit., pag. 66 e ss.

semplicemente un predicato della parola etnia: la *cultura etnica*, ad esempio, giustapposta alla *cultura* senza predicato o al limite alla *cultura nazionale*. Diversamente da *cultura e tribù*, l'etnia mantiene un senso che ne permette l'utilizzo sia da parte di chi vuole stigmatizzare la diversità, sia da parte di chi vuole essere considerato tale. Si può così rifiutare l'altro perché appartiene ad una categoria etnica diversa – è il caso di Sartori ad esempio. Ma si possono anche rivendicare diritti per se stessi in quanto parte di un'etnia determinata.

4. Noi, i nazionali

L'identità diventa "affare di stato" in seguito all'edificazione degli stati-nazione moderni e possiamo dire con la Siebert che i "gruppi etnici diventano minoranze, quando le maggioranze si danno forma di nazione."²⁹ Con la modernità lo Stato diventa gestore dell'identità per la quale stabilisce regolamenti e controlli. Tende alla mono-identificazione, sia che riconosca una e *solo* una identità culturale, sia ammettendo un certo grado di pluralismo. Argomenta a questo proposito Jean-Loup Amselle che

"Tale processo di monoidentificazione va evidentemente messo in relazione con la crescita dello Stato burocratico alfabetizzato che registra con sempre maggiore precisione tutte le identità. Ma l'ossessione dell'identità produce inevitabilmente un effetto contrario, cioè l'esclusione di chi non può declinare l'identità maggioritaria. Ed è proprio nel quadro dello slancio del nazionalismo nel secolo XIX, che realizza l'adeguamento di una "cultura alta", fondata sulla scrittura e sull'esistenza di una classe di professionisti del potere e del sacro, e di uno Stato territoriale, che si costituisce la ragione etnologica, con la squalifica delle società altre e degli altri in seno alle società europee. Tutti i gruppi, esterni o minoritari, che non fanno pienamente parte dello Stato-nazione a carattere territoriale, vengono ormai confinati nelle razze o etnie esotiche e nelle minoranze domestiche."³⁰

L'ideologia nazionalista si presenta quindi da subito come un'ideologia di esclusione delle differenze culturali. Nelle società moderne gli individui e i gruppi sono sempre meno liberi di poter scegliere la propria identità e lo stato moderno si rivela, nel controllo, molto più rigido di quanto non lo fossero le società tradizionali. Scrive Bauman:

²⁹ La Siebert propone un'utile distinzione tra nazionalismo etnico e nazionalismo politico. Il primo produce una forte pressione a favore dell'integrazione e dell'assimilazione. Il secondo promuove l'unione politica dei "cittadini" come base di legittimazione dello stato. Cfr. SIEBERT R., *Il Razzismo*, Carocci, Roma, 2004, pag. 97.

³⁰ AMSELLE J.-L., *Logiche meticce*, op. cit., pag. 74.

“Lo stato moderno imponeva la legge dell’ordine nell’esistenza e definiva l’ordine come chiarezza delle divisioni, delle classificazioni, delle ripartizioni e dei confini da rispettare severamente.”³¹

E altrove:

“La costruzione di una nazione [...] non poteva non avvenire senza crociate e senza Kulturkampf; c’era sempre qualche lingua da degradare a dialetto e qualche dialetto da innalzare al rango di lingua; tradizioni orali da gettare nel dimenticatoio e altre da ripescare nelle tenebre dell’oblio o del nulla.”³²

E’ in questo contesto che la nazione diventa il criterio in base al quale definire *l’identità dei nostri*, una categoria di analisi riservata cioè ai popoli (che in quanto “popoli” sono soggetti di un destino storico) occidentali e “civilizzati”. *L’identità degli altri*, “popolazioni” o minoranze – dominate o dominabili – rimane l’etnicità.

Gli altri più problematici, “vischiosi”³³, diventano gli a-territoriali, elementi non nazionali in un mondo che da questo momento in poi sarà fatto esclusivamente *di e da* nazioni.

Ancora nel settecento, il concetto di “nazione” non era usato con una valenza autocelebrativa, valenza che lo promuoverà rendendolo equivalente al concetto di “civiltà”.³⁴ Così fino a questa data troviamo delle descrizioni di alcuni antropologi che ci parlano di beduini non divisi in tribù ma in nazioni, cosa che non avverrà più nel XIX secolo.³⁵

Non sembra un caso che le designazioni etniche diventino di uso comune proprio nel periodo storico in cui l’Europa sta colonizzando il resto del mondo. Per tutto il 1800 è l’Europa che domina e nomina, seguendo la necessità politica della colonizzazione: frazionare e classificare per meglio controllare. Controllare scientificamente per dominare politicamente. Nascono gli etnonimi, i nomi attribuiti, con la maggior parte dei quali noi oggi conosciamo molte delle “minoranze etniche svantaggiate” non occidentali. L’invenzione della differenza organizzata rende “etnia” l’alterità e ci consente di cristallizzare le caratteristiche (fisiche, culturali, linguistiche, ecc.) organizzandole in entità definite ed immutabili,

³¹ BAUMAN Z., *La società dell’incertezza*, op. cit., pag. 56.

³² BAUMAN Z., *Ponowoczesnosc, Jako zrodlo cierpien*, Zygmunt Bauman & Wydawnictwo Sic!, Warsaw, 2000, trad. it. VERDINI V., *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano, 2002, pag. 244.

³³ Scrive Bauman che “La vischiosità degli stranieri è solo il riflesso della nostra impotenza”. Cfr. *ibidem*, pag. 36. Per un approfondimento sul concetto di vischiosità si veda *ibidem*, pagg. 32/37.

³⁴ FABIETTI U., *L’identità etnica*, op. cit., pag. 31.

³⁵ Cfr. per esempio POUILLON J., *Beduini dei Lumi, beduini romantici: movimenti letterari e inchiesta sociologica nel viaggio in Oriente (XIII-XIX sec.)*, in FABIETTI U. – SALZMAN P. C. (a cura di), *Antropologia delle società tribali pastorali e contadine*, Ibis, Pavia, 1996.

descrivendole esagerando le diversità, dove il termine di paragone è sempre il Noi. Si svela dunque paradossalmente etnocentrica la vera natura del concetto di etnia. L'esempio più eclatante e quanto mai attuale di questa realtà è fornito dai Tutsi e dagli Hutu, i due "gruppi etnici" di cui tanto si parla a causa del feroce conflitto "etnico" in Rwanda, di fatto ed in larga misura riflesso del colonialismo europeo.³⁶

Tutsi e Hutu parlavano – e tutt'oggi parlano – la stessa lingua e occupavano pacificamente lo stesso territorio fino all'arrivo degli europei, condividendo anche le stesse istituzioni politiche. Fino alla seconda metà dell'ottocento dunque il Rwanda era uno di quei pochi Stati africani che poteva corrispondere nella sua organizzazione e nelle sue istituzioni all'occidentale concetto di Stato-nazione. Qui vivevano tre gruppi, i Tutsi gli Hutu e i Twa: non si trattava affatto di tre gruppi "etnici" differenti ma di tre gruppi distinti in base a criteri occupazionali. Furono i colonizzatori, prima tedeschi e poi belgi, a caricare questa divisione occupazionale di un significato tale che essa, in breve, assunse valenze classificatorie razziali e gerarchiche. I Tutsi erano originariamente un popolo di pastori che, giunti nell'attuale Rwanda e Burundi, vi trovarono sul posto gli agricoltori Hutu. Tra loro fecero un patto: i Tutsi avrebbero governato e gli Hutu si sarebbero occupati di compiere riti particolari a garanzia del benessere di tutta la società. I tedeschi come primo atto di invasione abolirono la monarchia ed insieme il ruolo rituale degli Hutu. Avendo bisogno di interlocutori essi scelsero la minoranza Tutsi ai quali attribuirono, inventandole, origini aristocratiche di discendenza camitica. Dall'altra parte gli Hutu – che erano la maggioranza – si videro qualificare come contadini di lingua bantu. Venne loro negato l'accesso all'istruzione e qualsiasi ruolo a livello politico. Gli Hutu in breve rimasero esclusi dalla formazione dello Stato coloniale e anche post-coloniale stratificandosi per linee etniche all'interno delle quali i Tutsi occupavano lo strato superiore e gli Hutu inferiore.

Oggi i sostenitori e gli appartenenti all'uno o all'altro schieramento continuano a parlare di "razza Hutu" o di "etnia Tutsi" e ciò avviene anche nei discorsi dei *media*, dei missionari, e inevitabilmente della gente comune.

"Nel 1930 i colonizzatori belgi condussero un censimento e rilasciarono documenti di riconoscimento a ogni individuo. In tali documenti era indicato se quest'ultimo era hutu, tutsi o twa. Talmente inconsistente era però la base della tipologia razziale (la quale vuole gli Hutu di bassa statura e, al contrario, i Tutsi molto alti) che gli addetti alla raccolta dei dati vennero obbligati ad assumere il numero dei bovini posseduti da ciascun individuo come criterio fondamentale di distinzione etnica. Siccome possedere bovini era anche un segno di prestigio (i tutsi erano proprietari di bovini e

³⁶ Sull'etnicizzazione di questi due gruppi sociali cfr. ad esempio REMOTTI F., *Contro l'identità*, op. cit., pag. 55.

proclamavano le loro origini pastorali), gli individui maschi con dieci o più buoi erano “tutsi”, mentre quelli che ne avevano meno di dieci erano “hutu”. *Per sempre.*³⁷

Questi documenti di riconoscimento esistono ancora oggi: sono le stesse carte di identità attraverso le quali i militari ai posti di blocco delle opposte fazioni decidono chi è da uccidere o da risparmiare.

Nel lucidissimo libro dal titolo “*Ritratto del colonizzato e colonizzatore*”³⁸, Albert Memmi, analizzando l’atteggiamento del colonizzatore, rivela i tre elementi portanti del sistema coloniale: scoprire e mettere in evidenza le differenze tra colonizzatore e colonizzato. Valorizzarle a vantaggio del colonizzatore ed a scapito del colonizzato. Portare queste differenze all’assoluto, affermando che sono definitive e facendo in modo che lo diventino. Memmi afferma che

“Una volta isolato il costume, il fatto storico o geografico che caratterizza il colonizzato e lo oppone al colonizzatore, bisogna impedire che il fossato venga riempito. Il colonialista trarrà il fatto fuori dalla storia, dal tempo, e dunque da un’evoluzione possibile. Il fatto sociologico è battezzato biologico, o meglio metafisico. Si dichiara che appartiene all’*essenza* del colonizzato. Di colpo, la relazione coloniale tra il colonizzato e il colonizzatore, basata sulla maniera di essere, essenziale, dei due protagonisti, diventa una *categoria definitiva*.”³⁹

Ed è questa *definitività*, codificata nei racconti antropologici, che si tradurrà in una vera “etnicizzazione” e “tribalizzazione” delle popolazioni, ponendosi come fatto naturale e spontaneo, statico ed immutabile. Questa mosaicizzazione delle identità etniche consentirà prima il misconoscimento dei diritti, anche i più elementari, delle minoranze dette, appunto, “etiche” ed in seguito il riconoscimento di diritti speciali tutti per loro. Il rapporto tra maggioranze e minoranze diventa un più radicale rapporto tra etnici e cittadini.

E se per minoranza etnica si intende un gruppo che ha caratteristiche particolari per lingua, cultura o nazionalità, religione, appare chiaro che la particolarità è data dal grado di differenza con la maggioranza nella quale è inserito. Ma il concetto non fa necessariamente riferimento ad un’entità numerica ma *semplicemente* alla posizione rispetto al potere politico, economico e sociale nella quale il gruppo si trova inserito. Dunque anche le

³⁷ FABIETTI U., *L’identità etnica*, op. cit., pag. 165

³⁸ Cfr. MEMMI A., *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*, Payot éditeur, Paris, 1973, trad. it. ACCANTINO ANGELONI O., *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori editore, Napoli, 1979. In questo saggio, diventato un classico a livello mondiale sul tema della psicologia coloniale, Memmi rivela i meccanismi comuni alla maggior parte delle oppressioni, in qualunque parte del mondo. Questa sua caratteristica lo presta ad una lettura aperta ed è in questo senso che l’ho utilizzato all’interno di questo lavoro.

³⁹ *Ibidem*, pag. 69.

categorie di maggioranza e minoranza appaiono come *relative* e *relazionali*. In questo senso Marcella Delle Donne suggerisce di utilizzare come sinonimi *maggioranza* e *dominanza*, considerando quest'ultimo termine il più adatto ad esprimere la realtà:

“Se noi poniamo le minoranze lungo un *continuum*, scopriamo che ad un estremo compaiono le minoranze in stato di completa subordinazione [...] o di assimilazione totale con la conseguente sparizione del gruppo (in questo caso ci troviamo di fronte a forme di etnocidio). Minoranze collocate all'estremo negativo della scala sociale sono in genere quelle prive di territorio, come gli africani d'America o le popolazioni zingare (...) in Europa. All'estremo opposto del *continuum* si colloca il gruppo che detiene le leve del potere e che perciò si configura come *dominanza*.”⁴⁰

Ci troviamo insomma, anche in questo caso ed ancora una volta, davanti ad uno di quei termini che servono interessi politici, che offuscano la realtà mistificandola con etichette sociologiche⁴¹.

5. La decostruzione e il confine

Il processo di revisione critica del concetto di etnicità si avvierà a partire anni sessanta, e porterà alcuni studiosi alla sua radicale decostruzione.

Il dibattito, in un primo ventennio, è limitato alla letteratura anglosassone. In Italia infatti, così come in Francia, l'interesse per l'identità etnica compare nei primi anni novanta, quando il paese “scoprirà” di essersi trasformato da terra di migrazione a terra di immigrazione.

Secondo Poutignat e Streiff-Fenart⁴² l'etnicità smette di essere connotata da una visione sostantivista che fa di ogni etnia una entità chiusa - dotata di una cultura, di una lingua, di una psicologia specifica - con le due prime definizioni non tautologiche: quelle di Wallerstein (1960) e di Gordon (1964)⁴³. In due contesti differenti (la società americane per Gordon e l'Africa del Sud per Wallerstein) essi utilizzano il termine *ethnicity* per designare non più l'appartenenza etnica bensì i sentimenti ad essa associati⁴⁴: ci si trova dunque all'improvviso davanti all'utilizzazione del concetto di etnicità nelle due forme - oggettivista e soggettivista - che da

⁴⁰ Cfr. DELLE DONNE M., *Convivenza civile e xenofobia*, Feltrinelli, Milano, 2000, pag. 58.

⁴¹ Cfr. su questo tema anche VAN DER BERGHE P. L., *Minorities*, in CASCHMORE et al., *Dictionary of race and ethnic relations*, Routledge, London, 1995.

⁴² Cfr. POUTIGNAT P. - STREIFF-FENART J., *Théories de l'ethnicité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

⁴³ *Ibidem*, pag. 24

⁴⁴ In inglese non esiste il corrispondente italiano del termine etnicità.

qui in poi caratterizzeranno i successivi dibattiti delle scienze sociali sul tema.

Ma lo spartiacque sarà segnato dall'intervento di Fredrik Barth che, nel 1969 pubblica il suo rivoluzionario saggio su i gruppi etnici e i loro "confini"⁴⁵. Da qui in poi i tentativi di ridurre il concetto di etnicità ad un *quid* unitario si fanno sempre più numerosi ed i dibattiti in merito sempre più accesi. Si costruisce insomma quello che da ormai molti viene definito come il "nuovo paradigma delle scienze sociali", la categoria che prenderà il posto della "vecchia" nozione di classe. E' così che negli anni '70 viene creata una rivista specializzata dal titolo *Ethnicity* che raccoglierà un numero impressionante di opere, spesso collettive, sul tema. Nel corso di un decennio i colloqui, le conferenze, i programmi di ricerca vanno moltiplicandosi, al punto che questo periodo sarà definito come il periodo dell'emergenza dell' "industria accademica dell'etnicità."⁴⁶

E' il "paradigma etnico" di Barth a fare da punto di partenza per tutti gli studi seguenti del ventennio successivo. Con Barth viene definitivamente a cadere l'idea che le culture e le società umane possano vivere isolate e che la differenza sia il frutto di un isolamento e quindi destinata inevitabilmente a scomparire. Anzi, secondo lui, le distinzioni etniche non solo non dipendono affatto dall'isolamento ma anzi vengono potenziate e contribuiscono a stabilizzare i rapporti sociali. Egli per primo sosterrà che

"le distinzioni etniche non dipendono da un'assenza di interazione e consenso sociale, ma al contrario sono spesso proprio i fondamenti stessi su cui sono costituiti i sistemi sociali complessivi. L'interazione in un tale sistema sociale non porta alla sua liquidazione attraverso il cambiamento e l'acculturazione; le differenze culturali possono persistere nonostante il contatto interetnico e l'interdipendenza."⁴⁷

I "confini" sono dunque permeabili.

Barth si occupò di studiare aree culturali fino a quel momento tralasciate dal funzionalismo inglese: non dunque ancora gruppi "tribali" del continente africano, isolati e chiusi, ma dinamiche aree della frontiera medio-orientale dove l'intreccio di una pluralità di popolazioni diverse per tradizioni religiose, politiche e parentali legittimava appieno l'appellativo di società complesse. Si trattava di formazioni sociali che, pur essendo preindustriali dal punto di vista tecnologico, avevano sviluppato consistenti processi di urbanizzazione e di coesistenza multietnica⁴⁸. Infatti le novità

⁴⁵ Cfr. BARTH F., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Universitetsforlaget, Bergen-Oslo, 1969, trad. it. DI STEFANO P., *I gruppi etnici e i loro confini*, in MAHER V., *Questioni di etnicità*, op. cit., pagg. 33-72.

⁴⁶ Cfr. POUTIGNAT P. – STREIFF-FENART J., *Théories de l'ethnicité*, op. cit., pag. 24.

⁴⁷ Cfr. BARTH F., *I gruppi etnici e i loro confini*, op. cit., pag. 34.

⁴⁸ E' condivisibile in questo caso l'idea di V.F. Rinaldi che, a proposito, afferma che "Vale la pena richiamare il contesto delle ricerche perché, come spesso avviene, anche nel caso di Barth le novità interpretative furono in qualche misura il precipitato teorico della novità del

che egli si trova davanti non furono da poco. E' a partire da questo punto che "finalmente" e definitivamente *cultura* e *gruppo etnico* cessano di essere sinonimi. Egli confuterà la teoria in base alla quale il gruppo etnico si possa qualificare in primo luogo come gruppo culturale e che esistono di conseguenza tanti gruppi quante sono le culture e tante culture quante sono le etnie. L'etnicità, secondo lui, non deriva dalla condivisione di tratti culturali, materiali o simbolici in comune. Di riflesso una comune identificazione etnica non esclude la presenza di differenze culturali fra i componenti del gruppo. E dato che l'area dell'identificazione etnica non coincide esattamente con l'area culturale, la ricerca non dovrà occuparsi di catalogare tipologie etniche o inventariare i profili culturali che le compongono, ma piuttosto indagare sui processi di generazione e mantenimento che dividono i gruppi etnici che, marcando i confini, danno una forma e ordinano la vita sociale. I contenuti culturali non sono dunque la ragione del confine ma sono usati per costruirlo. Scrive Barth:

"Lo stesso gruppo di persone, con valori ed idee immutati, perseguirebbe certamente modelli di vita diversi e istituzionalizzerebbe forme diverse di comportamento quando fosse di fronte a opportunità differenti in ambienti differenti. (...) Non è corretto quindi considerare le aperte forme istituzionali come costitutive dei caratteri culturali che in qualsiasi momento distinguono un gruppo etnico: queste forme aperte sono determinate dall'ecologia come pure dalla cultura trasmessa" E più avanti: "Se ci si concentra su quanto è effettivo a livello *sociale*, i gruppi etnici sono considerati una forma di organizzazione sociale."⁴⁹

L'approccio "generativo"⁵⁰ di Barth sposta l'accento dalla causalità prodotta dal presunto patrimonio culturale condiviso dal gruppo, alle dinamiche di creazione e conservazione dei confini che decidono le sorti delle differenze culturali. L'unicità etnica termina di essere quel recinto chiuso, quel "microcosmo sociale culturalmente omogeneo e sigillato dell'immaginario sociologico tradizionale" per diventare una "linea di divisione aperta al transito di individui, beni materiali e rappresentazioni simboliche."⁵¹

Essa quindi, secondo l'antropologo norvegese, trae origine da due fattori complementari che egli identifica nell'ascrizione e nell'auto-ascrizione.

"Una volta definito il gruppo etnico come gruppo di attribuzione ed esclusivo, la natura della continuità

campione etnografico". Cfr. Rinaldi Vittorio F., *Il linguaggio etnico. Rappresentazione ed oblio della diversità umana*, op. cit., pag. 47.

⁴⁹ Cfr. BARTH F., *I gruppi etnici e i loro confini*, op. cit., pagg. 37/38 e 39.

⁵⁰ RINALDI F., *Il linguaggio etnico. Rappresentazione ed oblio della diversità umana*, op. cit., pag. 47.

⁵¹ *Ibidem*, pag. 48.

delle unità etniche è chiara: dipende dal mantenimento di un confine.”⁵²

E’ dunque il confine che costituisce il gruppo, non la sostanza culturale che il gruppo stesso comprende. L’interazione tra due gruppi *etnici* è regolata da comportamenti “prescritti”⁵³, da una serie di permessi e di divieti che impediscono l’interazione interetnica in alcuni settori, impedendo di fatto il confronto e l’eventuale rimessa in causa dell’identità, mantenendo così attivo il confine.

La prospettiva di Barth in questo senso rimane assolutamente illuminante nonostante le critiche successive fatte ad opera di molti autori che comunque assumono il suo lavoro come punto di partenza per il loro. La critica più forte viene da chi, come ad esempio Ugo Fabietti in tempi molto più vicini a noi, lo accusa di aver trascurato i necessari processi di ibridazione, meticciamiento e sincretismo che si producono ogni qualvolta si attraversa un confine.

“Per Barth, si potrebbe dire, forse caricaturando un po’ le sue idee, “o si è di qua o si è di là”, non si può stare nel mezzo. Il confine lo si attraversa oppure no, e nel momento stesso in cui lo si attraversa se ne ribadisce l’esistenza. Barth finisce insomma in qualche modo per “esagerare” il confine, “esagerando” così la cultura.”⁵⁴

In alternativa alla categoria di confine, Fabietti propone la nozione di *frontiera*. Non più confini che mosaicizzano le realtà etniche ma frontiere permeabili, che diventano veri e propri laboratori di meticciamiento culturale, luoghi – o meglio “situazioni” – nei quali le diversità trovano linguaggi comuni, si scambiano usi e si prestano costumi. La vita sulla *frontiera*, luogo di contraddizioni, luogo reale e simbolico in cui lo spazio fra gli individui si riduce a causa dell’intimità, è ben descritta dalle immagini della scrittrice e poetessa chicana Gloria Anzaldúa:

“Vivere sui confini e nei margini, tenere intatta la propria identità e integrità cangiante e molteplice, è come cercare di nuotare in un nuovo elemento, un elemento “alieno”. C’è un che di esilarante nell’essere partecipi in un’ulteriore evoluzione dell’umanità, nell’essere “lavorata”. Ho la sensazione che vengano attivate, risvegliate certe “facoltà” – [...] – e certe aree addormentate della coscienza. Strano vero? E sì l’elemento “alieno” è divenuto familiare sebbene mai a proprio agio, né solidale con la richiesta sociale di

⁵² BARTH F., *I gruppi etnici e i loro confini*, op. cit., pag. 40.

⁵³ Cfr. GOFFMAN E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, Anchor Books, Doubleday 1956, trad. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1969.

⁵⁴ Cfr. FABIETTI U., *L’identità etnica*, op. cit., pag. 112

sostenere il vecchio, riunirsi al gregge, andare col branco.
No, non a proprio agio ma a casa.”⁵⁵

Ma non sempre l'incontro tra culture diverse porta con semplicità al meticcio culturale *tout-court*. L'incontro tra identità etniche può al contrario incentivare la conservazione delle specificità, l'irrigidimento conservativo. Ed in questo diventano centrali i rapporti di dominanza e di potere tra minoranze e maggioranza. E se è pur vero che i confini sono diventati permeabili è anche vero che non tutti sono in grado di attraversarli a proprio piacimento. Bauman a proposito scrive che:

“anche l'identificazione è un potente fattore di stratificazione (...). A un'estremità dell'emergente gerarchia globale stanno coloro che possono comporre e decomporre le loro identità più o meno a piacimento, attingendo dall'immenso pozzo di offerte planetario. All'altra estremità stanno affollati coloro che si vedono sbarrare l'accesso alle identità di loro scelta, che non hanno voce in capitolo per decidere le proprie preferenze, e che si vedono infine affibbiare il fardello di identità imposte *da altri*, identità che trovano offensive ma che non sono autorizzati a togliersi di dosso: identità stereotipanti, umilianti, disumanizzanti, stigmatizzanti...”⁵⁶

Se dunque, per la sua plasticità, l'identità si presta anche a strumentalizzazione, allora essa deve essere considerata “strumento” ma anche “scatola degli strumenti”⁵⁷. Non tutti i gruppi e non tutti gli individui hanno la possibilità di agire liberamente su questo tema e sicuramente alcuni non ne hanno quasi per niente.

E' vero che i confini – o meglio le frontiere – sono attraversabili, ma lo sono realmente in tutte le direzioni? Ci sono ancora delle etnicità *più* etniche di altre? In alcuni casi sembra forse che al posto di confini o frontiere sarebbe meglio parlare di barriere. Ed è tenendo presente che, parlando di etnicità, trattiamo di classificazioni “nel nome delle quali ogni giorno si uccide”⁵⁸ che concordiamo in definitiva con la Siebert quando afferma che

“l'etnicità è sostanzialmente una categoria costruita. E' un modello cognitivo di percezione e di classificazione che ricorre a elementi di identificazione –

⁵⁵ Cfr. ANZALDUA G., *Borderlands/la Frontera. The new mestiza*, 1987, trad. it. ZACCARIA P., *Terre di confine/la frontiera*, Bari, Palomar, 2000. Il brano qui riportato è tratto dalla *Prefazione*, pag. 21/22.

⁵⁶ Cfr. BAUMAN Z., *Intervista sull'identità*, Benedetto Vecchi (a cura di), trad. it. F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari, 2003, pag. 42.

⁵⁷ DEVEREUX G., *L'identité ethnique: ses bases logiques et ses dysfonctions*, in Id., *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris, 1972, trad. it., *Saggi di etnopsicanalisi complementarista*, Bompiani, Milano, 1975, pag. 199.

⁵⁸ Cfr. RINALDI V. F., *Il linguaggio etnico. Rappresentazione ed oblio della diversità umana*, op. cit., pag. 18.

di cui il contenuto di senso ad esso attribuito sono mutevoli – al fine di costruire frontiere che agiscono come barriere fra i gruppi. Per alcuni versi il ricorso ad una identificazione “etnica” esprime un bisogno, per altri versi le definizioni dei gruppi come “etnici” nascondono pericolosi meccanismi di etichettamento.”⁵⁹

6. La scelta meticcica

Stimolanti ed innovative – così come sono state definite dalla Siebert⁶⁰ - si rivelano le posizioni di Jeans Loup Amselle nel suo ormai classico “Logiche Meticce”. Le *logiche meticce* invocate nei suoi scritti costituiscono la base di una diversa proposta di rilettura delle società, caratterizzate da un più spinto dinamismo e un’attenzione più particolare nei confronti del sincretismo. La proposta è quella di abbandonare lo spirito classificatorio - quello che lui definisce l’aspetto “collezione di farfalle”⁶¹ - e, invece di ricercare e di mettere in evidenza gli elementi di diversità, che giustificerebbero ed indurrebbero identità “forti”, presupporre invece un sincretismo originario che porterebbe piuttosto a riconoscere le nuove *mestizas*⁶², ad indebolire i confini in favore di una maggiore continuità culturale. Continuità peraltro esistente, ma mai riconosciuta.

“...Non è la nozione di società che fonda il comparativismo ma il contrario: è perché ho bisogno di creare classificazioni e tipologie che mi servono elementi da classificare e, se posso legittimamente estrarli dal loro contesto, è perché, fin da principio, ho negato che tali elementi costituiscano un *continuum* socioculturale.”⁶³

E più avanti:

“Piuttosto che considerare Malinowski e Radcliffe-Brown come i fondatori del funzionalismo o Boas come quello del culturalismo – cosa peraltro incontestabile – preferisco vedere in loro dei ricercatori sul campo che hanno scelto di studiare in modo intensivo culture o tribù singole, isolate dal loro contesto spaziotemporale, al fine di compararle. [...] L’invenzione delle etnie è l’opera congiunta degli amministratori coloniali, degli etnologi di professione e di coloro che riuniscono le due qualifiche.”⁶⁴

⁵⁹ SIEBERT R., *Il razzismo*, op. cit., pag. 97.

⁶⁰ *Ibidem*, pag. 94.

⁶¹ Cfr. AMSELLE J. – L., *Logiche meticce*, op. cit., pag. 56.

⁶² Cfr. ANZALDUA G., *Terre di confine/la frontera*, op. cit., pag. 22.

⁶³ AMSELLE J. – L., *Logiche meticce*, op. cit., pag. 56.

⁶⁴ *Ibidem*, pag. 56.

Le sue analisi, in un primo momento applicate in ambito coloniale - in Africa e altrove⁶⁵ - trovano riscontro anche fuori dal dominio coloniale, nel cuore della “civilissima” Europa ed all’interno dei dibattiti tra i fautori del multiculturalismo e quelli della separazione culturale intesa come razziale. Anche qui, sia che le si citi per contrapporle gerarchicamente, sia che si cerchi di valorizzarne le diversità nell’ottica di una migliore convivenza, le categorie etniche utilizzate sono ancora frutto di un’azione tesa a ritagliare ed isolare. La teoria del meticcio tende, di contro, a sgretolare quel sistema fondato sulla divisione che genera esso stesso categorie politiche che talvolta chiamiamo identità. Ma alla base di ogni taglio, di ogni separazione, sono sottesi dei rapporti di forza. Può accadere quindi che i separati assumano, per difesa o per imposizione, le categorie loro applicate da chi li ha resi tali e che subiscano, da parte dei loro dominatori, le politiche connesse a tali categorie.

“Quasi mai le frontiere sono elementi naturali determinanti, bensì il prodotto dell’azione umana, e le identità che ne conseguono trovano ugualmente paternità nell’azione politica degli uomini. Tutti gli uomini? Non sempre, molto spesso sono le élites dominanti a creare modellare ed utilizzare categorie come tradizione, etnicità, cultura, per perseguire determinati obiettivi politici. Esistono forme di identità indotte dall’alto e altre che nascono dal basso, ma molto più spesso ci troviamo ad avere a che fare con il primo caso.”⁶⁶

E’ il caso per esempio del nomadismo, elevato a categoria di analisi utilizzata nella pianificazione delle politiche abitative messe in atto sul territorio italiano - la *terra dei campi* - per tutti i rom, sedentari o sedentarizzati, italiani o stranieri, nomadi o meno. “Ufficio stranieri e nomadi” recita un cartello allo sportello dei servizi sociali⁶⁷. Di “specifica struttura nomade” parla Carla Osella nella *Prefazione* del classico “*Mille anni di storia degli zingari*” di De Vaux de Foletier⁶⁸. L’inventata *etnia* nomade consente una maggiore libertà e de-responsabilizzazione politica agli imbarazzati amministratori locali, incapaci di pianificare interventi seri senza suscitare lo sdegno delle maggioranze locali.

Il meticcio, o *metissaggio* per dirla con Michel Wieviorka, ci mette a confronto con un problema simmetrico ma inverso rispetto a quello posto dalle differenze culturali che trovano posto nello spazio pubblico. Il

⁶⁵ Il sottotitolo del libro è appunto *Anthropologie de l’identité en Afrique et ailleurs*.

⁶⁶ AIME M., *Presentazione*, in AMESSELLE J. – L., *Logiche meticce. Antropologia dell’identità in Africa e altrove*, op. cit., pag. 13.

⁶⁷ Cfr. PIASERE L., *Stranieri “e” Nomadi*, in Brunello Piero, *L’urbanistica del disprezzo*, Manifestolibri, Roma, 1996, pag. 26.

⁶⁸ Cfr. OSELLA C., *Prefazione*, in De Vaux de Foletier Francois, *Mille ans d’histoire des Tsiganes*, Librairie Artheme Fayard, 1970, trad. it. KARPATI M., *Mille anni di storia degli zingari*, Jaca Book, Milano, 1977.

metissaggio produce – e non soltanto ri-produce – la differenza, autorizza l’invenzione e la creatività.

“Così mentre il dibattito sulla differenza culturale tende a fissarsi sul diritto e sulle risposte politiche da fornire alle domande di riconoscimento, il cui esito è pietrificare le differenze, il metissaggio rivolge altri inviti. Ci invita a osservare la maniera in cui le culture si modificano. Non ci invita tanto nemmeno a rivolgere il nostro sguardo sulle zone centrali delle identità [...] quanto invece a mostrarci attenti alle frontiere, laddove tutto si mescola e tutto cambia.”⁶⁹

Compiere una *scelta meticciosa* ci conduce inevitabilmente a mettere in discussione le forme di monismo metodologico che pretendono di sostenere la priorità ontologica della struttura o dell’agente, del sistema o dell’attore, del collettivo o dell’individuale⁷⁰. Compiere una *scelta meticciosa* significa proclamare il *primato delle relazioni* e mettere in moto processi non orientati a conoscere il “cosa” ma piuttosto il “come”. Significa scegliere di rompere con il positivismo ed adottare come bussola per l’orientamento “concetti aperti”. Scrive Bourdieu:

“Il modo relazionale di pensare è, [...], l’elemento distintivo della scienza moderna. [...] Modificando un po’ la nota definizione hegeliana, potrei dire che il reale è il relazionale: ciò che esiste nel mondo sociale è fatto di relazioni; non interazioni o legami intersoggettivi tra agenti, ma relazioni oggettive che esistono “indipendentemente dalle coscienze e dalle volontà individuali”, come diceva Marx.”⁷¹

Non più l’individuo dunque al centro delle operazioni di ricerca, non più il gruppo ma il *campo*, luogo di “rapporti di forza e di senso” e di lotte mirate a trasformarlo, luogo di inevitabile cambiamento costante⁷². Non più la Cultura ricercata come essenza ma pratiche culturali strettamente legate alla stratificazione sociale: *habitus*, cioè

“Sistemi di disposizioni durevoli e trasponibili, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti, cioè come principi generatori e organizzatori di pratiche e di rappresentazioni che possono essere oggettivamente adattate al loro scopo senza presumere il consapevole proseguimento dei fini e

⁶⁹ Cfr. WIEVORKA M., *La différence*, Edition Balland, Paris, 2001, trad. it. FARRO A. L., *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pag. 71.

⁷⁰ Cfr. WACQUART LOIC J. D., *Introduzione*, in Bourdieu Pierre, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Editions du Seuil, Paris, 1992, trad. it. ORATI D., *Risposte. Per un’antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, pag. 22.

⁷¹ *Ibidem*, pag. 67.

⁷² *Ibidem*, pag. 75.

la chiara padronanza delle operazioni necessarie a raggiungerli.”⁷³

Le disposizioni a cui Bourdieu si riferisce vengono acquisite attraverso tutta una serie di condizionamenti che appartengono a modi di vita particolari. *L'habitus* è dunque ciò che caratterizza una classe o un gruppo sociale in rapporto ad altri che non vi appartengono. E' anche incorporazione di memoria collettiva, anzi funziona proprio come la “materializzazione della memoria collettiva, riproducendo nella generazione successiva l'esperienza acquisita dalla generazione precedente”⁷⁴. Orienta quindi gli individui all'azione e consente di adottare pratiche adatte all'appartenenza sociale, assicura l'omogeneizzazione dei gusti, rende facilmente prevedibili ed intelligibili le preferenze e le pratiche che vengono percepite come ovvie ed evidenti.

Adottare questa logica dello sguardo per studiare i fenomeni culturali, di minoranza e dominanza, permette di “riannodare i fili recisi e ricomporre le parti frantumate”⁷⁵, svincolarsi dalle operazioni di riduzione dei fenomeni inquadrati nella maggior parte dei casi semplicisticamente come “casi antropologici”. Obbliga a porsi domande sulle modalità sociali che hanno consentito l'emergere di alcune questioni che esistevano come *oggetti sociali* solo a condizione di essere innanzitutto costituite come *oggetti di discorso* e soltanto in un secondo momento come *oggetti di scienza*. Amplia la prospettiva della riflessione che diventa un'auto-riflessione, non riguarda più cioè solo l'oggetto ma anche il soggetto che la compie.

Usare questo metodo per approcciarsi all'“identità etnica” significa definire le culture *altre* come “una finestra, piuttosto che un quadro appeso alla parete”⁷⁶. E' solo andando con lo sguardo oltre questa finestra che risulta possibile vedere cose mai viste prima, cose che probabilmente, altrimenti, rimarrebbero invisibili.

⁷³ Cfr. BOURDIEU P., *Le sense pratique*, Minit, Paris, 1980, pag. 88.

⁷⁴ *Ibidem*, pag. 91.

⁷⁵ E' l'operazione compiuta da Abdemalik Sayad nella sua innovativa riflessione sui molteplici aspetti del fenomeno migratorio, da lui inteso come “fatto sociale totale”. Cfr. SAYAD A., *La double absence*, Editions du Seuil, 1999, trad. it. BORCA D. - KIRCHMAYR R., *La doppia assenza, dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002, pag. 9/15.

⁷⁶ Ho mutuato questa suggestione dagli scritti di Bauman sulla tragedia dell'olocausto. Cfr. BAUMAN Z., *Modernità e olocausto*, op. cit., pag. 8.

BIBLIOGRAFIA

- AIME MARCO, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino, 2004.
- AMSELLE JEAN-LOUP, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Editions Payot, Paris, 1990, trad. it. M. Aime, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.
- ANZALDUA GLORIA, *Borderlands/la Frontera. The new mestiza*, 1987, trad. it. P. Zaccaria, *Terre di confine/la frontiera*, Bari, Palomar, 2000.
- AUDINET JACQUES, *Le temps du métissage*, Editions de l'Atelier, Paris, 1999, trad. it. F. Savoldi, *Il tempo del meticcio*, Queriniana, Brescia, 2001.
- BARTH FREDRIK, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Universitetsforlaget, Bergen-Oslo, 1969, trad. it. P. Di Stefano, *I gruppi etnici e i loro confini*, in Maher Vanessa, *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994.
- BAUDRILLARD JEAN, *Mots de passe*, Pauvert, Département des Editions Fayard, 2000, trad. it. S. De Amicis, *Parole chiave*, Armando, Roma, 2002.
- BAUMAN ZYGMUNT., *Modernity and the Holocaust*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, trad. it. M. Baldini, *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992.
- 1999, trad. it. R. Marchisio e S. Neirotti, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- *Ponowoczesnosc, Jako zdroj cierpien*, Zygmunt Bauman & Wydawnictwo Sic!, Warsaw, 2000, trad. it. V. Verdini, *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano, 2002.
- *Intervista sull'identità*, Benedetto Vecchi (a cura di), trad. it. F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- BERGER PETER L., LUCKMANN THOMAS, *The Social Construction of reality*, Garden City, New York, Doubleday and Co., 1966, trad. it. M. Sofri Innocenti e A. Sofri Peretti, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.
- BOURDIEU PIERRE, *Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1980.
- *La distinction*, Paris, Minuit, 1979, trad. it. G. Viale, *La distinzione*, Il Mulino, Bologna, 1983.
- *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Editions du Seuil, Paris, 1992, trad. it. D. Orati, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- DE GOBINEAU ARTHUR, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Gallimard, Paris, 1853-55, trad. it. F. Maiello, *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*, Rizzoli, Milano, 1997.
- DELLE DONNE MARCELLA, *Convivenza civile e xenofobia*, Feltrinelli, Milano, 2000.
- DEVEREUX GEORGES, *L'identità ethnique: ses bases logiques et ses dysfonctions*, in Id., *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion,

Paris, 1972, trad. it., *Saggi di etnopsicanalisi complementarista*, Bompiani, Milano, 1975

FABIETTI UGO, *L'identità etnica*, Carocci, Roma, 2002.

FALOPPA FEDERICO, *Parole contro. La rappresentazione del "diverso" nella lingua italiana e nei dialetti*, Garzanti, Milano, 2004.

FOUCAULT MICHEL, *L'ordre du discours*, 1970, trad. it. A. Fontana, *L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Einaudi, Torino, 1972.

- *Le mots et les choses*, 1966, trad. it. E. Panaitescu, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1994.

FREDRIK BARTH, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Universitetsforlaget, Bergen-Oslo, 1969, trad. it. P. Di Stefano, *I gruppi etnici e i loro confini*, in Maher Vanessa, *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994.

GALLISOT RENÉ, KILANI MONDHER, RIVERA ANNAMARIA (a cura di), *L'imbroglio ethnique en quatorze mot clés*, Payot Lausanne, 2000, trad. it. A. Rivera, D. Pozzi, E. Savoldi, *L'imbroglio etnico in quattordici parole chiave*, Edizioni Dedalo, Bari, 2001.

GOFFMAN ERVING, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Anchor Books, Doubleday, 1959, trad. it. M. Ciacci, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1986.

JEDLOSOWSKI PAOLO, *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Mondadori, Milano, 2000.

KILANI MONDHER, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Editions Payot Lausanne, 1994, trad. it. A. Rivera, *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Dedalo, Bari, 1997.

MAHER VANESSA (a cura di), *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994.

MEMMI ALBERT, *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*, Payot, Paris, 1973, trad. it. O. Accatino Angeloni, *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori editore, Napoli, 1979.

OSELLA CARLA, *Prefazione*, in De Vaux de Foletier, *Mille ans d'histoire des Tsiganes*, Librairie Artheme Fayard, 1970, trad. it. M. Karpati, *Mille anni di storia degli zingari*, Jaca Book, Milano, 2003.

PIASERE LEONARDO, *Stranieri "e" Nomadi*, in Brunello Piero, *L'urbanistica del disprezzo*, Manifestolibri, Roma, 1996.

POUTIGNAT PHILIPPE, STREIFF-FENART JOCELYNE, *Théories de l'ethnicité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

REMOTTI FRANCESCO, *L'identità etnica e la sua invenzione*, Atti del convegno dell'A.R.I.F.S., *Identità e conflitti nel mondo contemporaneo*, Brescia, 23 novembre 2002.

- *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

RINALDI VITTORIO F., *Il linguaggio etnico. Rappresentazione ed oblio della diversità umana*, L'Harmattan Italia, Torino, 1996.

SARTORI GIOVANNI, *Pluralismo Multiculturalismo e Estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Rizzoli, Milano, 2002.

SAYAD ABDELMALEK, *La double absence*, Editions du Seuil, Paris, 1999, trad. it. D. Borca, R. Kirchmayr, *La doppia assenza, dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

SIEBERT RENATE, *Il Razzismo*, Carocci, Roma, 2004.

TODOROV TZVETAN, *Nous et les autres. La Reflexion française sur la diversité humaine*, 1989, trad. it. A. Chitarin, *Noi e gli altri, la riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino, 1991.

VAN DEN BERGHE PIERRE L., *Minorities*, in Cashmore et al., *Dictionary of race and ethnic relations*, Routledge, London, 1995.

WIEVORKA MICHEL, *La différence*, Editions Balland, 2001, trad. it. Antimo L. Farro, *La differenza culturale*, Laterza, Roma-Bari, 2002.