

Etnocentrismi

1. *Introduzione: il concetto di etnocentrismo.*

Tra i filosofi occidentali Descartes fu il primo a sostenere una posizione rigorosamente etnocentrica su basi di precisa razionalità. L'intera esperienza sensoriale è esposta al dubbio ma il mio personale pensiero conscio mi rende certo che io, per lo meno, devo sicuramente esistere. Descartes passò poi a sostenere che l'esistenza certa di questo Ego implica l'altrettanto necessaria esistenza di Dio. Ma questa limitata certezza mentale, grazie alla quale sono sicuro che io e Dio esistiamo entrambi e che tra noi due abbiamo creato l'universo, non implica l'ulteriore necessaria esistenza di cose oggettive nel mondo esterno o quella di altri esseri umani.

Alcuni fra i continuatori di Descartes portarono la filosofia del dubbio molto più innanzi, tanto che un totale scetticismo riguardo alla « realtà » del modo in cui le cose ci si presentano è ora divenuto una delle pietre angolari della scienza moderna. Ma per quanto il sistematico scetticismo di Descartes costituisse un'innovazione, non c'era niente di nuovo nel suo egocentrismo. Ogni essere umano, qualunque sia la sua identità culturale, ha la sensazione di trovarsi al centro di un universo privato. In quella parte del mondo occidentale contemporaneo che è dominata dall'etica dell'individualismo competitivo questo egocentrismo è segnalato da un uso estremamente frequente di asserzioni espresse alla prima persona singolare: « Io faccio questo... », « Io faccio quello... » In società con una diversa tradizione culturale l'individuo è spesso molto più portato ad identificarsi con i membri del suo gruppo: « Noi facciamo questo... », « Noi facciamo quello... »

Ai fini di questo articolo, 'etnocentrismo' verrà inteso come riferito a tutti quegli ambiti d'estensione dell'egocentrismo nei quali il « noi » tende a sostituire l'« io » come centro d'autoidentificazione. Ciò che ci interessa sono le rappresentazioni simboliche di tali etnocentrismi e le loro conseguenze sul comportamento culturale a vari livelli.

2. *La generalità dell'etnocentrismo.*

Così definito, l'etnocentrismo è una universale caratteristica umana e non, come talvolta si suppone, soltanto una peculiarità del recente imperialismo capitalista.

Lungo tutta la storia umana fino ad epoche molto recenti, la grande maggioranza delle società che hanno funzionato come collettività politiche corporate è stata di dimensioni molto piccole. Quando gli antropologi parlano di « una banda di cacciatori », « una tribù », « una comunità di villaggio », la popolazione cui si riferiscono è spesso molto inferiore alle cinquecento persone, di

rado supera le poche migliaia. I caratteri distintivi comuni a tali microsistemi politici includono:

- 1) I singoli membri della società ritengono di condividere una storia comune e una comune origine biologica. In qualche senso non precisamente determinato essi affermano di essere discendenti di un antenato comune. Il loro senso di solidarietà dipende, almeno in parte, dalla convinzione che ne deriva per la quale «Noi siamo tutti parenti».
- 2) La comunicazione tra persona e persona avviene in modo diretto tramite il linguaggio orale piuttosto che indirettamente tramite la scrittura o altri mezzi d'attestazione non-verbale.
- 3) La limitazione delle risorse economiche esclude la possibilità che vi dovesse essere una qualche sostanziale differenza tra il tenore materiale di vita di quelli che governano – grazie al loro controllo sul sistema politico – e di quelli che sono governati. E parimenti le ristrettezze economiche impongono dei limiti ai modi in cui le distinzioni «noi»/«loro» implicite nella gerarchia sociale e l'etnocentrismo possono venir espressi.

Nel caso opposto di sistemi politici di scala relativamente ampia, dove molto minori sono le limitazioni economiche, la società nel suo insieme è comunemente stratificata in classi sociali dell'uno o dell'altro tipo le quali diventano allora in vario grado centri d'autoidentificazione collettiva. In particolare l'etnocentrismo della classe dominante si manifesta spesso sotto l'aspetto di piani edilizi smisurati e vistosi. Per esempio, il fatto di collocare il palazzo del re divino nel centro geometrico di una città fortificata può costituire un modo di rappresentare concretamente la formula verbale: «Noi, popolo eletto di Dio, stiamo qui al centro dell'universo». Esempi di templi grandiosi e di palazzi di cui si sa che sono stati progettati proprio per raggiungere questa individuazione cosmica sono reperibili in ogni parte del mondo.

Ma l'ideologia etnocentrica può esser anche incontrata in ben più modeste circostanze. L'effimero simbolismo d'una sequenza di danza eseguita all'aria aperta, in uno spazio sgombro, in un *corroboree* degli aborigeni australiani può riflettere una concezione dell'universo che è altrettanto elaborata e altrettanto etnocentrica di quelle che altrove sono state incorporate in costruzioni della misura e della durezza di Angkor Wat e delle piramidi d'Egitto.

In una forma o in un'altra, indizi d'etnocentrismo sono rinvenibili in tutte le società umane. Si prenderanno ora più dettagliatamente in considerazione soltanto alcune di tali numerose forme.

3. *Etnocentrismo e parentela.*

A parte forse una o due eccezioni, ogni società umana nota ha assoggettato il suo funzionamento a regole d'esogamia che proibiscono il matrimonio fra determinate categorie di parenti stretti. Di conseguenza quelle società di minori dimensioni nelle quali tutti i singoli membri ritengono di essere parenti

fra loro per il fatto di discendere da qualche remoto antenato fondatore hanno sempre una forma segmentaria. I sottogruppi, che sono segmenti dell'intero, variano di misura, ma ciascuno di tali segmenti è esso stesso segmentato di nuovo allo stesso modo. I membri di ciascun segmento e sottosegmento pensano di essere discendenti di un antenato comune; più vicino è l'antenato, più stretto è il legame tra i discendenti. Ma i segmenti e sottosegmenti sono poi congiunti trasversalmente da vincoli di matrimonio, sicché l'insieme prende la forma di una collettività endogama.

Una struttura di tal genere implica direttamente almeno due livelli d'etnocentrismo: 1) quello in cui il gruppo-di-«noi» è l'intera società endogama; e 2) quello in cui il gruppo-di-«noi» è il segmento esogamo cui Ego stesso appartiene. In pratica, l'etnocentrismo di questo secondo tipo, che generalmente poggia sulla credenza in una comune essenza corporea, e che fornisce la base per la faida di sangue e simili istituzioni, è sempre molto più forte e più stabile che non il più vago legame instaurato dall'affinità, anche quando quest'ultimo sia combinato con una non ben definita discendenza da un mitico fondatore. In altre parole l'autoidentificazione che mi unisce alla «mia famiglia» è quasi sempre molto più efficace di quella che mi lega alla «mia nazione» o alla «mia comunità etnica».

Indubbiamente quelli coi quali «noi» (cioè i membri del mio gruppo esogamo) abbiamo scambi matrimoniali vengono sempre considerati in qualche misura «come noi»; essi sono esseri umani e non animali, e tuttavia essi non sono interamente come noi. Se comparate con il vincolo di un'essenza comune instaurato dalla fede in una comune ascendenza, le alleanze che si formano col matrimonio sono relativamente blande. Vi sono in effetti in certi casi delle marcate differenze culturali tra i gruppi-di-«noi» che vengono uniti insieme attraverso la stipulazione di matrimoni. Ci sono anche posti, come tra gli Indi della regione Vaupés in Colombia, dove una donna normalmente appartiene a una comunità linguistica diversa da quella di suo marito e dei suoi figli e ci sono molte zone del mondo dove agli etnologi è stato detto da parte degli informatori indigeni che «noi sposiamo i nostri nemici!»

Le strutture di parentela che rientrano in questo tipo generale forniscono un caso esemplare per un genere d'opposizione segmentaria che è molto comune in tutta una vasta gamma di organizzazioni umane. Durkheim [1893] dà l'impressione che si tratti di una caratteristica esclusiva dei sistemi sociali nei quali la divisione del lavoro non è molto sviluppata, ma di fatto molti caratteri di questo modello generale si adatteranno proprio con la stessa facilità all'organizzazione gerarchica di una fabbrica moderna come a quella delle bande nomadi di una tribù d'aborigeni australiani.

Il tratto essenziale di tali sistemi è costituito dal fatto che, a ogni particolare livello d'autoidentificazione, «noi» siamo in grado di riconoscere la nostra esistenza come gruppo aggregato attraverso la percezione di un contrasto. «Noi» e «gli altri» costituiamo una coppia di gruppi, omologhi ma contrapposti. Riconosciamo chi sono i «noi» in base a criteri negativi; noi *non* siamo come «gli altri». Ma ciascuno di tali gruppi-di-«noi» racchiude un certo nu-

mero di sottosegmenti a proposito dei quali si può dire proprio la stessa cosa, per quanto su una scala piú ridotta e a un piú circoscritto livello d'autoidentificazione. In Durkheim [1893] questo principio generale della struttura sociale viene definito *solidarité mécanique*. La piú famosa applicazione di queste idee a una struttura parentale segmentaria è rappresentata da *The Nuer* di Evans-Pritchard [1937].

4. Uomo : Dio :: Cultura : Natura.

La struttura segmentaria della solidarietà etnocentrica, discussa nel precedente paragrafo, può anche venir considerata come un sistema di cerchi concentrici. «Io» sto qui al centro del mio universo, il mondo della cultura e della civiltà; intorno a me, in cerchi sempre piú lontani, stanno quelli che io riconosco come esseri umani al pari di me. Certuni sono con me strettamente imparentati; altri lo sono soltanto alla lontana. Al di là di questo ci sono estranei e stranieri i cui costumi sono abbastanza simili ai miei perché io provi qualche sentimento di simpatia umana, ma al di là di questi ultimi ci sono persone ancora piú estranee le quali non evocano in me la minima risposta; esse stanno oltre i confini dell'umanità, sono selvaggi, animali feroci, elementi della Natura. Questi sentimenti sono reciproci. A partire dal XII secolo (e senz'altro anche molto prima) i viaggiatori europei solevano spesso narrare storie d'incontri con cannibali dalla testa di cane dediti a usanze della massima depravazione. E coloro che venivano in questo modo descritti, quando hanno lasciato qualche memoria in forma scritta o pittorica, hanno regolarmente descritto i loro visitatori come mostri proprio dello stesso tipo.

Il luogo stesso in cui si traccia la linea tra «uomini» (quelli cioè che sono «esseri umani» in quanto possono venir riconosciuti, almeno in senso vago, come nostri parenti) e «animali» (cioè esseri naturali che non possiedono alcun rudimento di cultura umana) è, in ultima analisi, questione di preconcetti soggettivi. Persino coloro che studiano con i metodi piú scientifici l'evoluzione umana non possono stabilire altro che criteri del tutto arbitrari per distinguere l'uomo primordiale dalla *scimmia proto-ominide*. Non c'è modo di sfuggire a questo dilemma; non c'è alcuna linea di demarcazione netta fra Natura e Cultura. Nella realtà biologica tutti gli esseri umani sono animali; essi costituiscono al tempo stesso sia prodotti di natura sia prodotti di cultura. E però noi tutti sentiamo il bisogno di distinguerci dai «semplici animali» e quindi ci appelliamo al pregiudizio etnocentrico perché ci aiuti appunto a decidere quale tipo di cultura possa essere accettato come interamente umano. I vari punti di questa «cultura umana» così soggettivamente definita vengono poi utilizzati come distintivi della «gente come noi». Per esempio, gli Europei sono stati per molto tempo consapevoli dell'esistenza di uomini cannibali, ma gli Europei ritengono che il cannibalismo sia del tutto immorale; i cannibali non potrebbero mai essere «gente come noi», essi non possono essere interamente umani. Ma la categoria residua di quelli che *non* sono esseri umani, che *non*

sono «gente come noi», è complessa. Tali creature possono venir classificate come «animali» o come «dèi» o magari come entrambe le cose insieme. A questo proposito bisogna aggiungere che le decisioni prese a tal riguardo da parte delle varie comunità umane sono ovunque d'importanza religiosa davvero fondamentale.

Tutte le varietà di pensiero e di pratica religiosa sono interessate alla possibilità di accordi tra l'Uomo e Dio. A livello speculativo è possibile concepire la divinità come un'entità puramente astratta, tale che:

Uomo : Dio :: fisico : metafisico

ma, a livello pratico, gli dèi verso cui è rivolto il comportamento culturale sono sempre dei mediatori para-fisici, entità che sono al tempo stesso sia umane sia non-umane (per esempio Gesù Cristo, la Santissima Vergine Maria), di modo che, proprio come tutti gli uomini vengono considerati simili agli animali ma in qualche modo diversi dagli animali, così tutti gli dèi sono simili agli uomini ma in qualche modo diversi dagli uomini. Il porre tali frontiere è ancora una volta un atto etnocentrico. L'iconografia religiosa è il suo risultato finale. In tutto il mondo, in tutti i tipi di cultura, la divinità è stata rappresentata in arte e in mitologia come una qualche specie di uomo-animale. Nell'America centrale e meridionale, il giaguaro e l'anaconda ricoprono questo ruolo; in India, l'incarnazione di Viṣṇu è un cinghiale; nell'antico Egitto, tutte le maggiori divinità avevano le loro manifestazioni animali, e così via.

Poiché queste creature dell'immaginazione si trovano sulla frontiera, né interamente umane né interamente naturali ma *sovra*-umane e *sovra*-naturali, esse sono «sacre»; vale a dire che viene loro attribuito un potere misterioso e che sono oggetto di tabù.

Queste osservazioni riguardo al modo in cui gli uomini percepiscono il rapporto tra umanità e divinità trovano un sostegno nei modi di manifestarsi dell'etnocentrismo in altre sfere dell'attività umana.

Se «noi» siamo al centro dell'universo, e siamo quindi i soli *veri* esseri umani, ne segue allora che «gli altri», che con noi si trovano in contrasto, sono in certo senso «altro» che umani. Il che comporta molto spesso come conseguenza che noi guardiamo «gli altri» con disprezzo; talvolta li consideriamo con timore. Invariabilmente ci sono però elementi d'ambiguità: «gli altri» sono sacri. Nei nostri atteggiamenti verso di loro sono commisti paura e odio, ma anche invidia. Nei classici casi di razzismo del mondo moderno, in Sudafrica, negli Stati Uniti e altrove, l'etnocentrismo spinge i membri della cultura bianca politicamente dominante a riversare disprezzo sulle capacità intellettuali dei loro vicini neri, e tuttavia al tempo stesso attribuisce a questi stessi vicini neri una potenza sessuale del tutto eccezionale!

Questo tipo di comportamento non è limitato alle moderne società industriali o coloniali e postcoloniali, nelle quali il settore bianco della comunità, economicamente e politicamente dominante, è in condizione di sfruttare i non-bianchi «altri». Il fenomeno è generale. In società contadine e tribali in cui vivono l'una accanto all'altra in rapporti di vicinato popolazioni con livelli

di sviluppo tecnologico leggermente diversi – che è la situazione normale in tutta l'Asia meridionale –, noi troviamo reiteratamente che, se un particolare gruppo A è politicamente ed economicamente dominante rispetto a un altro gruppo B, allora gli A attribuiranno ai B straordinari poteri mistici, a riprova dei quali constatiamo che gli A utilizzano membri particolari del gruppo B come maghi professionisti, sciamani, medici-stregoni, o anche come sacerdoti.

Viceversa coloro ai quali, per una qualsiasi ragione, vengano attribuiti particolari poteri magici, vengono spesso trattati «come se» costituissero una razza a parte anche quando di fatto essi sono membri di una società globale che, da un punto di vista oggettivo ed esterno, appare razzialmente e culturalmente omogenea. Per esempio, ovunque le funzioni del sacerdozio siano riservate o per i membri d'un gruppo professionale con una particolare istruzione, come è il caso in generale per le chiese cristiane, o per i membri di una casta ereditaria, come nell'induismo, l'atteggiamento che i «laici» adottano verso i «preti» è sempre parecchio ambiguo; esso combina rispetto e disprezzo in una maniera del tutto caratteristica; il clero viene trattato «come se» costituisse una comunità etnicamente distinta contro la quale viene messo in gioco il pregiudizio etnocentrico.

La più ampia discussione scientifica, il cui interrogativo consisteva nel chiedersi se l'*Homo sapiens* costituisse una specie unica creata con un singolo atto «ad immagine di Dio» oppure diverse specie distinte aventi differenti gradi d'affinità con le scimmie antropomorfe, fu materia di polemica per vari secoli. Fino al 1860 la tesi delle specie multiple (poligenista) era ancora la dottrina dominante tra gli «esperti» europei e americani ritenuti competenti, e si possono ancora trovare degli «scienziati» decisi a negare l'unità della specie *Homo sapiens sapiens*. Spedizioni veramente serie alla ricerca dell'abominevole uomo delle nevi in Tibet sono state condotte persino durante l'ultimo decennio. E questo in verità non deve sorprenderci, dal momento che, fino a quando non furono disegnate carte dell'intera superficie geografica della Terra, processo che fu completato soltanto nel corso di questo secolo, gli stessi Europei non avevano buone ragioni per presumere che non potessero esistere in qualche luogo creature che non fossero uomini né scimmie, bensì piuttosto un non-umano anello mancante situato in qualche punto intermedio. Si deduce da ciò che la nozione dell'unità del genere umano come categoria universale diffusa in tutto il mondo è un'invenzione piuttosto recente. Ci sono state società d'ogni genere che hanno proclamato in una massima che «tutti gli uomini sono fratelli», ma la categoria di persone che veniva in questo modo identificata era molto ristretta; gli esseri che vivono dall'altra parte della collina non rientrano affatto necessariamente nel nostro stesso genere umano.

Furono i Malesi, non gli Europei, che per primi chiamarono l'*orang-utan* 'uomo della foresta' ma in Europa, per tutto il XVIII secolo, ci fu un gran numero di studiosi, inclusi Linneo e Rousseau, i quali credettero che l'*orang-utan* fosse una sottospecie di uomo oppure, al contrario, che i Pigmei africani dovessero venir classificati come scimmie. Questa incertezza è facile da comprendere. Le sole persone a proposito delle quali possiamo essere sicuri sono

quelle a contatto di gomito, la «gente come noi». «Noi», in ogni caso, siamo sicuramente uomini, «noi» siamo esseri umani.

Questo avviene in ogni genere di società umana. Il nome tribale che la gente si attribuisce spesso reca la connotazione «uomini»; se vengono riconosciuti altri gruppi tribali, questi sono diversi da noi non solo perché hanno costumi diversi ma perché sono di una specie diversa. Essi non sono veramente uomini. Per esempio Tikopia è il nome indigeno di una piccola isola nella Polinesia occidentale; *tatou nga Tikopia* 'noi, Tikopia' è una frase che gli abitanti usano per distinguersi dalla popolazione di Tonga, di Samoa, o di Santa Cruz, o da quella ancor più estranea creatura, il *papalangi* 'uomo bianco' [Firth 1936]. Allo stesso modo c'è una popolazione di circa 350 000 persone, sparsa su un territorio grosso modo di 130 000 chilometri quadrati nella Birmania settentrionale e nel Sud-Ovest cinese, la quale indica se stessa collettivamente come *anhle jinghpaw ni* 'noi, Jinghpaw'. Su questo piano essi distinguono loro stessi nei confronti dei loro vicini geografici – gli Shan (*Sam*), i Cinesi (*Miwa*), i Birmani (*Myen*), gli altri montanari ad occidente (*Kang*), gli altri montanari ad oriente (*Nung*), e tutti gli altri stranieri (*Kang*). Ma è assolutamente chiaro dal modo in cui parlano che i «noi» che sono Jinghpaw vengono considerati del tutto diversi dagli altri quanto alla loro specie (cioè alla loro sostanza). E più distanti sono gli altri, maggiore è la diversità di specie. Significativamente, la caratteristica comune a quelli che fanno parte di «noi, Jinghpaw» è sentita in termini di parentela. «Noi» siamo tutti discendenti di un comune antenato mitico Ka-ang Duwa 'il Signore del Centro della Terra' la cui sposa era un alligatore. I sottomembri di questo globale «noi» vengono elencati in una formula di chiusura frequentemente impiegata che può essere resa in questo modo: «Noi, i membri del nostro lignaggio; noi, i membri di lignaggi legati da affinità; noi, i membri di lignaggi legati da affinità a lignaggi che sono legati da affinità; tutti noi Jinghpaw» [cfr. Leach 1954].

Quando i bianchi del Sudafrica contrappongono se stessi ai loro vicini neri, o gli Europei agli Asiatici, non usano proprio questo tipo di linguaggio, ma l'ideologia è molto simile. L'etnocentrismo è giustificato dalla pretesa che «noi» costituiamo una stirpe a parte.

5. Etnocentrismo e casta.

In talune società, in modo più rilevante in India, questo modello generale d'ideologia è stato fortemente elaborato. I dogmi dell'induismo rappresentano l'insieme della società come basato su quella che Durkheim chiamò *solidarité organique*. La divisione del lavoro è tale che ciascuna attività e ciascun tipo di ruolo sociale viene assegnato ai membri di una particolare «casta» (*jāti*). Poiché questi gruppi castali sono, almeno in teoria, strettamente endogami, ogni casta costituisce «una stirpe a parte»; la totalità organica consiste allora di un gran numero di «razze» distinte che sono funzionalmente interdipendenti grazie alle loro attività specializzate. Il rapporto tra questo modello astratto

e la pratica contemporanea è complesso, ma è assolutamente chiaro che i membri d'ogni particolare *jāti* concepiscono se stessi come un gruppo-di-«noi» che può esser distinto da tutti gli altri secondo principî di sangue. I vari *jāti* sono anche differenziati da una molteplicità di pratiche culturali relative al linguaggio, all'abbigliamento, al cibo, alle occupazioni e alla religione.

A un più alto livello d'aggregazione gli *jāti*, che sono molto numerosi, sono raggruppati all'interno di varie gerarchie che si sovrappongono e che non sempre corrispondono del tutto, basate su principî di purezza religiosa e di potere politico. Tali schemi vengono spesso giustificati tramite riferimenti a rappresentazioni dell'ordine sociale che vanno reperite nei classici testi sanscriti, anche se la moderna società indù è evidentemente molto diversa da qualsiasi cosa esistesse nei tempi antichi.

Nello schema classico c'erano nella società quattro classi principali: i brahmani (sacerdoti), gli *kṣatriya* (principi, guerrieri), i *vaiśya* (persone comuni rispettabili) e i *śūdra* (classi servili). I primi tre gruppi venivano classificati come «nati due volte» (*dvija*) in ragione d'un rito iniziatico (*upanayana*) dal quale erano esclusi i *śūdra*.

Nel sistema moderno, l'autorità sociale è ancora fortemente concentrata fra i membri degli *jāti* «nati due volte». I brahmani hanno il predominio nella burocrazia e nelle università; gli *kṣatriya* si presentano come un'aristocrazia ereditaria di proprietari terrieri; se degli *jāti* rivendicano la loro identità *vaiśya*, essi sono generalmente impegnati in traffici e commerci. Ma al giorno d'oggi la maggior parte della gente comune, nei villaggi come nelle città, verrebbe classificata come *śūdra* nel senso che essi *non* sono «nati due volte», i loro uomini non indossano «il Sacro Cordone». D'altro lato il ruolo servile, che era assegnato nello schema classico ai *śūdra*, è stato trasferito a un'ancora più bassa classe di *jāti* che vengono considerati come «caste esterne» in quanto, a causa delle loro origini razziali o delle loro occupazioni tradizionali (che comprendono funzioni chiave come il lavaggio degli abiti e la raccolta dei rifiuti), la loro presenza è considerata causa di contaminazione per le persone normali. I membri di questi *jāti* contaminati vengono vigorosamente tenuti separati dal resto della società, in conformità con regole sociali che sono notevolmente simili ai principî legali dell'*apartheid* che isola i bianchi dai neri nell'attuale Sudafrica.

Gli svantaggi sociali imposti ai membri delle caste esterne (gli *harijan* 'figli di Dio' del Mahatma Gandhi) sono stati oggetto di gravi dispute politiche in tutta l'India per più di cinquant'anni. Le manifestazioni pubbliche di segregazione sono ora meno acute che nel passato benché il pregiudizio rimanga forte. La natura varia e complessa degli handicap sociali, che in altri tempi venivano imposti a coloro che erano considerati contaminati, è esaminata piuttosto dettagliatamente nell'appendice A di Hutton [1946].

Se si considera nel suo insieme l'ordinamento castale indù, è possibile osservare che la gerarchia delle caste, la loro segregazione e la loro interdipendenza sono fondate su una molteplicità di principî interconnessi, in special modo su quello per il quale il potere secolare dovrebbe sempre in ultima analisi esser

subordinato all'autorità religiosa [cfr. in particolare Dumont 1966]. Ma un elemento chiave nel complesso dell'ideologia è l'insistenza sul fatto che i gruppi *jāti* dovessero essere endogami. La pratica dell'endogamia di *jāti* ha l'automatizzata conseguenza che i membri d'ogni particolare *jāti* finiscono per considerare se stessi come un gruppo-di-«noi», una stirpe a parte, e vengono poi accettati come tali dai vicini fra i quali vivono e lavorano. La conseguente segregazione, che mostra molto chiari i segni del pregiudizio etnocentrico, è prodotta dall'interno altrettanto quanto è imposta dall'esterno.

6. *Etnocentrismo, antisemitismo, genocidio.*

Quanto è stato appena detto a proposito della struttura di segregazione castale in India si applica altrettanto efficacemente alla lunga e tragica storia dell'antisemitismo nell'Europa cristiana.

L'etnocentrismo del popolo ebraico è un punto essenziale di fede religiosa. Gli ebrei costituiscono in teoria una comunità endogama, una stirpe a parte, i discendenti di Abramo, il popolo eletto di Dio, destinato per decreto divino ad aver esclusivo possesso d'un territorio definito con precisione, la Terra Promessa dell'Antico Testamento. È evidente che, in pratica, nella realtà storica gli ebrei non hanno aderito scrupolosamente ai precetti della loro fede. Le moderne popolazioni ebraiche non sono geneticamente distinte; in un senso biologico empirico, gli ebrei non costituiscono un'unica razza. Ma ciò che qui conta è l'ideologia piuttosto che la biologia. Nel loro insieme gli ebrei si considerano diversi, e anche i loro vicini li trattano come diversi, costringendoli spesso a mettere in evidenza la loro diversità tramite particolari segni distintivi. Il distinguersi degli ebrei europei durante il XVIII e il XIX secolo – nell'abbigliamento, nel linguaggio, nei luoghi di residenza, nell'occupazione, nell'accosciatura dei capelli, nel cibo, ecc. ecc. – fu determinato da un processo reciproco. In parte si trattava dell'etnocentrismo degli ebrei che li spingeva a gloriarsi delle loro differenze; in parte era un marchio d'infamia imposto agli ebrei dai circostanti cristiani a causa della loro «alterità».

Non v'è bisogno di sottolineare la ferocia dell'ostilità che viene a formarsi in tali circostanze, ma quel che ciò implica è comunque abbastanza chiaro. Gruppi di persone che vivono a stretto contatto, in stretta interdipendenza economica, ma che rifiutano, sulle basi di dogmi religiosi o d'altri generi di preconcetti, di sposarsi gli uni con gli altri, svilupperanno una mutua ostilità etnocentrica che, a lungo andare, condurrà a una violenza del tipo più brutale ed irrazionale. Entrambe le parti trattano gli «altri» non semplicemente come nemici, che siano comunque «gente come noi», ma come animali feroci da sterminare senza esitazioni.

In Israele, la tradizionale ostilità tra ebrei e cristiani si è ora trasformata in una nuova ostilità fra ebrei e musulmani; entrambe le parti si comportano come se gli altri cadessero fuori della categoria «esseri umani». Nell'Irlanda del Nord il modello è analogo; cattolici e protestanti si comportano gli uni

verso gli altri come se ciascun gruppo seguisse il principio per il quale soltanto «noi» siamo umani, mentre «loro» non sono nulla di meglio che animali nocivi.

Se un preconcetto di questo tipo è destinato ad avere effetti pratici, i membri dei contrapposti gruppi-di-«noi» devono essere in grado di riconoscersi vicendevolmente. «Noi» dobbiamo essere diversi da «loro» in modo facilmente riconoscibile. Una grande varietà di segni può essere impiegata come caratteristica distintiva in questo senso; vi sono comprese 1) differenze razziali evidenti, quali il colore della pelle e il tipo di capelli; 2) modi caratteristici di vestire e di acconciare i capelli; 3) pratiche religiose; 4) lo stile di vita generale; 5) la lingua e il dialetto.

Molti tentativi storici di sterminare «gli altri» a livello di genocidio (per esempio le rappresaglie di Hitler contro gli ebrei e gli zingari) sono state giustificate riferendole a caratteri razziali o religiosi, ma la spietata ferocia con la quale l'attività bellica internazionale e il terrorismo interno sono stati condotti in ogni parte del mondo durante quest'ultimo mezzo secolo ha mostrato nel modo più chiaro che, purché esistano appropriati strumenti d'indottrinamento, si può insegnare agli uomini a credere che pressoché qualsiasi categoria di propri simili esseri umani sia così «altra» da venir classificata come animale nocivo.

Intorno al 1900 l'ammirazione europea per la cultura giapponese in tutti i suoi aspetti era quasi sconfinata; eppure nel 1945 i politici statunitensi e britannici che autorizzarono il bombardamento di Hiroshima e Nagasaki devono aver convinto se stessi che tutti i Giapponesi, senza riguardo per la loro attività, dovevano essere eliminati allo scopo di assicurare la sopravvivenza della civiltà europea e dello stile di vita americano. Il rovescio di questa visione etnocentrica di quanto costituisce civiltà è il fatto che, nell'ambito dell'anarchismo contemporaneo, quasi ogni persona che possa in qualche modo venir indicata come un rappresentativo elemento di sostegno dell'ordine sociale esistente, può esser ritenuta degna di venir assassinata.

La fonte di questi atteggiamenti non è necessariamente «etnocentrica», nel senso vero e proprio; i «noi» che son pronti a distruggere gli «altri», sotto pretesto della loro non-umanità, non sempre rivendicano d'essere discendenti di un antenato comune o i destinatari, ispirati da Dio, d'una rivelazione celeste, ma l'irragionevolezza della loro brutalità è indiscernibile da quella che caratterizza le più classiche forme di violenza etnocentrica.

7. *Etnocentrismo, mito e storia.*

Ogni società umana che costituisca un gruppo-di-«noi» di qualche genere possiede un mito del proprio passato, una storia o una serie di storie che spieghino in che modo il gruppo ha cominciato ad esistere, in che modo è giunto là dove ora si trova, in che modo e per quale ragione si è distinto da altri gruppi analoghi della stessa zona. Questi miti d'origine possono essere, e molto spesso lo sono, del tutto fantastici, ma non sempre è così. Un mito d'origine che offre

un fondamento istituzionale per la «nostra» esistenza odierna come gruppo d'individui che condividono interessi ed aspirazioni comuni può corrispondere alla realtà storica nel senso che si può dimostrare che gli avvenimenti raccontati siano effettivamente avvenuti, ma la forma in cui tale storia viene tramandata è sempre etnocentrica. In verità tutte le testimonianze storiche subiscono questo genere d'influenze.

Un infinito numero di cose è effettivamente avvenuto nel passato; quel che ora passa per storia è un'interpretazione soltanto d'una minima parte di fatti selezionati tra quelli che sono effettivamente avvenuti; il filtro selettivo che converte un avvenimento accidentale in un evento storico è sempre etnocentrico. Generazione dopo generazione, quanto viene ricordato e registrato a proposito del «nostro» passato costituisce una serie d'avvenimenti reali e immaginari che hanno la funzione di porre noi e i nostri antenati ideali in una luce relativamente favorevole. La storia non è avvenuta soltanto una volta per tutte; essa viene continuamente rifatta. Nella nostra epoca, gli storici sovietici sono stati impegnati in modo particolare alla ripetuta riscrittura della storia della Russia del xx secolo, ma in un modo o nell'altro ogni storico professionista si adopera per modificare la corrente visione del passato in modo da accordarla con i mutevoli atteggiamenti del presente.

Questo è vero non soltanto del modo in cui percepiamo la nostra particolare storia su piccola scala, è vero anche di quel più vasto sistema totale che noi amiamo figurarci come la storia dell'umanità. La scarsità di quanto attualmente si sa riguardo alla storia del mondo al di là degli ultimi cinquemila anni, o suppergiù, è essa stessa una conseguenza dell'etnocentrismo. Non soltanto i conquistatori militari e i colonizzatori imperialistici s'immaginano coeentemente di essere i latori della civiltà che stanno portando la salvezza culturale e religiosa a selvaggi ottenebrati, ma essi distruggono sistematicamente tutte le prove indigene che possano suggerire una diversa interpretazione dei fatti. La storia coloniale è sempre scritta dal punto di vista etnocentrico dei conquistatori della colonia.

Una sofisticata agricoltura con irrigazione è stata praticata nel Sud-Est asiatico e in Nuova Guinea per almeno novemila anni, e si può presumere con una certa sicurezza che questa regione fosse realmente da un punto di vista oggettivo «una culla di civiltà», ma la «storia» di queste regioni parte soltanto dalla repentina comparsa di stati totalmente indianizzati circa mille e cinquecento anni fa; non si sa assolutamente nulla riguardo alle civiltà che questi colonizzatori indiani distrussero. Analogamente non si sa quasi niente riguardo alle civiltà che furono distrutte da Alessandro Magno o dai successori del profeta Maometto o dai conquistatori spagnoli del Messico e del Perù. Di contro esistono in abbondanza resoconti elogiativi delle atrocità che tali uomini commisero per il progresso della vera religione e per il conseguimento di guadagni privati.

Si conosce molto bene cosa i Portoghesi, i Tedeschi, i Francesi e gli Inglesi pensavano a proposito della grande varietà di popoli asiatici che vennero sottomessi al dominio coloniale europeo tra la metà del xvi e la fine del xix

secolo, ma si sa in verità ben poco a proposito di ciò che questi popoli asiatici pensassero dei loro conquistatori. E tale deformazione persiste ancora anche se, ufficialmente, l'era della dominazione coloniale europea è arrivata alla fine. Agli scolari di ogni nazione europea, italiani, spagnoli, francesi, tedeschi, inglesi e così via, viene ancora insegnata la storia in modo tale da far apparire il loro territorio nazionale (padre- o madre-patria che sia!) come fosse al centro dell'universo. Sono i «nostri» eroi del passato, militari, politici, culturali, scientifici che vengono fatti figurare come avessero avuto un'influenza di proporzioni gigantesche sul progresso della storia mondiale.

In verità questo è uno dei paradossi del tardo xx secolo. Potrebbe sembrare che gli straordinari progressi tecnologici, che hanno reso una banalità la telecomunicazione audiovisiva tra l'Europa e l'Australia e il viaggio intorno al mondo una questione di poche ore, implicino il fatto che tutti i nazionalismi locali siano un anacronismo, sicché dovremmo ora essere in grado, per la prima volta, di prendere sul serio l'idea dell'unità globale dell'umanità; bisognerebbe dunque istruire i bambini sulla storia del mondo piuttosto che su quella della madrepatria. Ma, di fatto, gli sviluppi recenti hanno imboccato proprio la strada opposta. Durante gli ultimi trent'anni c'è stata un'enorme proliferazione di stati sovrani, molti dei quali di dimensioni minuscole e di esigue risorse economiche, e in ciascuno di questi stati si constata che l'orgoglio nazionale richiede che ai bambini venga insegnata la storia del mondo da un punto di vista rigorosamente nazionale ed etnocentrico. I risultati sono spesso comici, ma anche tragici.

8. *Etnocentrismo, colonialismo e missionari.*

Per quanto tutte le forme d'imperialismo e di dominazione coloniale siano in qualche misura etnocentriche, la misura in cui i conquistatori insistono nell'imporre ai conquistati i propri valori morali può variare moltissimo. A partire dai tempi del Profeta, molte guerre di conquista musulmane sono state seguite da una forzata conversione religiosa delle popolazioni indigene. Allo stesso modo le guerre spagnole e portoghesi di conquista e di colonizzazione delle Americhe nel xvi secolo furono assolutamente spietate. I conquistatori massacrarono e fecero schiavi gli abitanti locali del tutto indiscriminatamente. La legittimazione poggia sul principio per il quale gli indigeni americani non erano semplicemente selvaggi ma pagani; il solo modo in cui essi potevano raggiungere lo stato di esseri umani era attraverso la conversione al cristianesimo.

Nelle ultime fasi dell'espansione coloniale europea il legame tra le autorità politiche e quelle religiose era in genere meno diretto. Così alla fine dell'Ottocento e all'inizio del Novecento in Africa e in Oceania le autorità coloniali britanniche adottarono di norma la posizione per cui un numero limitato di costumi indigeni – per esempio il cannibalismo, il sacrificio umano, l'omicidio volontario – erano contrari alla moralità e alla giustizia naturali e dove-

vano quindi venir eliminati con la forza, ma per il resto le autorità non volevano interferire con la legge e il costume indigeno, purché non provocasse fastidi alla comunità. In situazioni di questo genere i missionari cristiani non costituivano, in alcun senso preciso, un braccio dell'amministrazione, ma anche così venivano ugualmente considerati come una forza civilizzatrice e veniva loro dato ogni incoraggiamento specialmente nelle zone in cui le autorità coloniali giudicavano che gli abitanti locali fossero particolarmente arretrati e primitivi.

L'etnocentrismo dei missionari era, e ancora rimane, di gran lunga più esplicito. C'è un piccolo numero di missioni cristiane, generalmente di fede cattolica romana, che in certi casi è pronta a riconoscere che la cultura indigena della popolazione in mezzo alla quale svolge la propria opera ha un certo valore morale ed estetico che merita rispetto, ma la maggior parte dei missionari protestanti, e specialmente quelli dell'ala evangelica del movimento, hanno coerentemente adottato il punto di vista per il quale la cultura indigena in tutte le sue manifestazioni è un'invenzione del demonio. Il dovere del missionario, in quanto salvatore di anime, non è soltanto quello di convertire i pagani al cristianesimo, ma anche quello di «distruggere le opere del demonio», un processo che implica la completa imposizione dei valori europei e americani sui loro convertiti cristiani.

Questo indottrinamento è stato notevolmente efficace. L'élite dirigente nella maggior parte dei nuovi territori indipendenti postcoloniali in Africa e altrove è stata formata nelle scuole missionarie e dirige ora i propri affari nel quadro d'un sistema di valori fortemente imbevuto dei principi morali che sono strettamente legati alla cristianità europea.

Una conseguenza di tale stato di cose è stata quella di approfondire la divisione di classe che si va sviluppando all'interno di questi nuovi paesi in conseguenza del crescere delle loro ricchezze. L'opposizione non è semplicemente tra i ricchi e i poveri, tra i privilegiati e gli svantaggiati, ma tra quelli che hanno adottato i valori europei e quelli che non li hanno adottati. Uno di tali valori europei è un caratteristico timore ed odio etnocentrico per coloro che sono «non come noi».

9. *Etnocentrismo, geografia e simboli dell'unità nazionale.*

Su un certo piano, una geografia etnocentrica è un riflesso diretto di una politica etnocentrica. Se il fiorire della «nostra» città costituisce la fonte della civiltà, allora la «nostra» terra e il «nostro» mare sono il punto centrale della superficie terrestre. E questo è perfettamente logico. Il mondo classico era orlato dal Mediterraneo, «il mare in mezzo alla terra»; le carte stradali usate dai Romani erano ordinate in strisce lineari piuttosto che in cerchi, ma, anche così, tutte le strade portavano a Roma; i mappamondi dell'epoca delle Crociate, quando ancora s'immaginava che la Terra Santa fosse predestinata ad essere il centro politico focale della cristianità unificata, erano costruiti secondo

un disegno circolare con Gerusalemme nel centro. Snouck Hurgronje riferisce [1931] di come la confraternita degli sceicchi della Mecca verso la fine del XIX secolo, pur non disponendo di carte d'alcun genere, adottasse in pratica una sorta di visione geografica del mondo nella quale erano compresi soltanto quei paesi che mandavano pellegrini alla Mecca e dalla quale era esclusa l'intera cristianità. *Chung Kuo*, il nome che i Cinesi hanno più comunemente assegnato al loro territorio nazionale, significa 'il Regno Centrale'.

Questi simboli d'identità nazionale e religiosa hanno la loro origine in un certo tipo di pratico buon senso che li rende particolarmente facili a comprendersi, ma in certi casi essi mantengono il loro richiamo emotivo come emblemi nazionali anche quando la logica della loro origine è rimasta profondamente offuscata dagli sviluppi della storia. Per esempio, pochi messicani d'oggi possono essere al corrente del fatto che le insegne della repubblica del Messico - un'aquila, librata su un cactus e in atto di divorare un serpente - sono una copia del glifo azteco che rappresentava il nome della loro capitale México-Tenochtitlán che era costruita al centro di un lago. Il glifo faceva riferimento a un mito azteco nel quale il dio Sole ordinava al suo sacerdote Quauhcóatl 'Aquila-Serpente' di edificare la loro città dove avessero trovato un'aquila ferma su un cactus *tenochtli*, «là ove nuota il pesce, là ove il serpente è divorato» [Soustelle 1955, trad. it. p. 30]. La parte México del nome doppio México-Tenochtitlán viene da *metzli-xictli* 'l'ombelico della Luna'. Nel mito azteco il dio Sole era accoppiato con la dea Luna, una diade che veniva abbinata anche in vari altri modi, per esempio cielo/terra, bel tempo / pioggia, paternità/maternità. Come nell'induismo, la dea aveva molti nomi e le erano associati molti miti. In uno di questi la madre del dio Sole fu resa gravida da una palla di piume che cadde dal cielo; una tale storia venne facilmente assimilata a quella della concezione miracolosa della Vergine Maria. Nella tradizione azteca le varie forme della dea madre venivano paragonate negli inni «ai fiori bianchi e gialli che sbocciano quando piove» [*ibid.*, p. 146].

Nel Messico moderno, Nostra Signora di Guadalupe non è soltanto una trasformazione della dea indiana ma, in un modo molto evidente, la santa nazionale, un simbolo della rinascenza coscienza etnica messicana. Il suo principale santuario è in un luogo in cui era collocato anticamente un tempio alla dea madre azteca Tonantzin. All'epoca della Conquista questo luogo era su uno scoglio ai margini del lago che cingeva Città di Messico. Oggi il principale oggetto di culto è un dipinto della Vergine Maria raffigurata in piedi su un cactus *tenochtli*; si vuole che il dipinto sia stato creato miracolosamente subito dopo la Conquista spagnola. La leggenda racconta di come la Vergine si rivelò a un contadino messicano convertito e gli diede istruzioni affinché il suo santuario venisse costruito in quel posto del lago; il dipinto prese forma come miracolosa trasformazione d'un fascio di fiori col quale la Vergine si manifestò al contadino.

Attualmente centinaia di migliaia di pellegrini visitano ogni anno il santuario di Nostra Signora di Guadalupe e riproduzioni del dipinto miracoloso possono venir osservate in ogni parte del Messico. Questi moderni pellegrini

cattolici sono del tutto ignari della connessione storica tra l'oggetto della loro venerazione e la dea vergine azteca terreno-lunare che era madre di Dio. Non gli vien nemmeno in mente che la pittura miracolosa sia una trasformazione delle insegne della Repubblica o che lo stesso nome México alluda alla loro sacra dea Luna. Eppure queste associazioni e queste derivazioni sono davvero palpabili e la forza simbolica di questo culto tutto etnocentrico proviene da questo fatto.

Ecco un altro esempio. Quando nel 1947 l'India raggiunse l'indipendenza v'era bisogno di un simbolo dell'unità nazionale. Il simbolo prescelto, che appare ora su bandiere, francobolli, banconote, ecc., fu la cima scolpita della colonna cosiddetta «di Aśoka», ora in un museo di Sanchi. Dal momento che l'India moderna è essenzialmente uno stato indù e Aśoka fu un sovrano buddhista, tale scelta potrebbe sembrare piuttosto strana, ma in quel momento della loro storia i politici indiani erano preoccupati di porre in rilievo l'unità politica dell'India piuttosto che il suo induismo. Aśoka fu il primo, e a dire il vero anche l'ultimo, sovrano indigeno di un'India *unita*. Tuttavia è ora noto in realtà che le colonne «di Aśoka» non furono affatto erette da Aśoka. Esse appartengono a un precedente periodo prebuddhista ed erano in origine sostituiti in pietra delle colonne lignee erette nelle stesse posizioni in una lontana antichità. Il simbolismo implicato era estremamente denso: esso comprendeva elementi fallici, ma ciascuna colonna rappresentava anche nel suo contesto l'*axis mundi*, il centro della Terra. Nello scegliere un tale oggetto per rappresentare una rinascenza India etnocentrica, i politici ebbero più intuito di quanto non pensassero! [cfr. Irwin 1973-76].

10. Conclusione: divisioni sociali «reali» e «immaginarie».

Si ritorna così al discorso iniziale. L'etnocentrismo non è innato e però rappresenta qualcosa di molto essenziale dal momento che esso è soltanto un'estensione dell'egocentrismo che si trova alle autentiche radici della coscienza umana. L'etnocentrismo può manifestarsi nei più svariati campi e nei più svariati modi, ma le immagini etnocentriche davvero potenti sono quelle che uniscono la solidarietà del «noi» etnico alle passioni individuali dell'«io» egocentrico. «Noi» possiamo differenziarci rispetto agli «altri» in qualsivoglia maniera sia reale sia immaginaria, ma il tipo d'etnocentrismo che conta davvero e che raggiunge il suo culmine nella guerra santa per preservare la purezza e l'integrità del «nostro gruppo», del «nostro popolo» (con corrispondente massacro e sfruttamento su vasta scala degli «altri»), trae sempre i suoi simboli dalle dirette esperienze private dell'«io»: nutrizione/defecazione, pulizia/sporcizia, erotismo/ascetismo, procreazione/sterilità.

Nel mondo reale i rapporti di dominio tra gruppi riguardano principalmente questioni politiche ed economiche, con lo sfruttamento delle risorse naturali nei territori occupati dagli «altri», con lo sfruttamento del lavoro degli «altri» a vantaggio «nostro»; ma nel mondo immaginario dei valori etnocen-

trici, nel quale le divisioni cruciali vengono fatte dipendere dall'identità nazionale od etnica, l'atmosfera viene ad essere fortemente saturata di finzioni d'alto contenuto emotivo che poco o nulla hanno a che fare con l'economia. Nell'odierno Sudafrica le «reali» questioni politiche concernono fino a che punto e quanto a lungo la minoranza dominante possa mantenere la sua attuale posizione di estremo privilegio economico; le «immaginarie» questioni etnocentriche riguardano chi debba avere rapporti sessuali con chi, chi debba sedersi alla stessa tavola da pranzo, chi possa o non possa far uso degli stessi servizi igienici. I due lati della questione, la realtà dello sfruttamento economico e l'illusione della diversità etnica, si rinforzano l'un l'altro.

In questo articolo si è voluto mostrare che questa condizione è molto diffusa in tutta l'umanità. Lo sfruttamento economico e politico di gruppi d'esseri umani da parte d'altri gruppi d'esseri umani si verifica ovunque, e dappertutto accade che lo sfruttamento trova espressione simbolica in manifestazioni che sono state qui riconosciute come indici d'etnocentrismo. Il risultato è spesso, anzi d'abitudine, deplorabile, ma solo in Utopia scompariranno tali insensatezze. [E. L.].

- Dumont, L.
1966 *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris.
- Durkheim, E.
1893 *La division du travail social*, Alcan, Paris (trad. it. Comunità, Milano 1962).
- Evans-Pritchard, E. E.
1937 *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. Angeli, Milano 1975).
- Firth, R.
1936 *We, the Tikopia*, Allen and Unwin, London (trad. it. Laterza, Roma-Bari 1976).
- Hutton, J. H.
1946 *Caste in India: its Nature, Function and Origins*, Cambridge University Press, London.
- Irwin, J.
1973-76 *Asokan Pillars: a reassessment of the evidence*, in «The Burlington Magazine», novembre 1973, dicembre 1974, ottobre 1975, novembre 1976.
- Leach, E. R.
1954 *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Bell, London.
- Snouck Hurgronje, C.
1931 *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, Brill, Leiden.
- Soustelle, J.
1955 *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, Hachette, Paris (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1965).

Ogni gruppo dotato di un passato, di miti (cfr. **mito/rito**), di una propria individualità che si esplica tramite una **storia**, una **religione**, una cosmogonia (cfr. **cosmologie**), una cultura (cfr. **cultura/culture**), tende a differenziare le proprie **origini** da quelle degli altri gruppi vicini e a proporsi come gruppo unico formato da veri uomini (cfr. **anthropos, homo, uomo**) nei confronti degli altri considerati qualcosa di assai vicino all'**ani-**

male. L'etnocentrismo rappresenta pertanto un atteggiamento assai comune a tutti i gruppi umani dotati di certe caratteristiche e si collega alla formazione della comunità tramite la **parentela**, la **politica**, la **casta**, le **classi**, la **razza**, la **lingua** (cfr. **dialetto**), la costituzione dell'**ecumene** e dell'**universo** (cfr. **mondo**). L'affermazione della propria identità diviene frequentemente la negazione dell'altro, sia esso diverso o meno, con la conseguente nascita di forme conflittuali (cfr. **conflitto**, **guerra**, **imperialismo**), di **discriminazione**, di intolleranza (cfr. **tolleranza/intolleranza**, **eresia**) e di valutazione negativa di chi è fuori dal cerchio identificato con il gruppo (cfr. **primitivo**, **selvaggio/barbaro/civilizzato**). Con l'etnocentrismo nasce anche lo sfruttamento di chi è considerato diverso e quindi inferiore (cfr. **servo/signore**, **colonie**) e se il fenomeno sembra aver assunto nei tempi moderni un rilievo e un'estensione mai verificatisi precedentemente (cfr. **capitale**, **lavoro**, **proletariato**, **borghesi/borghesia**), ciò non toglie che l'etnocentrismo non sembri tanto costituire una pertinenza di un gruppo o di una classe, quanto piuttosto rappresentare ancora un retaggio assai comune ad ogni popolo (cfr. **esclusione/integrazione**).