

MARCO AIME

Si dice *cultura*, si pensa *razza*

Il razzismo è la piú grave minaccia dell'uomo verso  
l'uomo: il massimo di odio con il minimo di ragione.

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

Il razzismo è stupido. Io sono bianco, nero e asiatico.  
Eppure tutti mi amano.

Un panda

*C'era una volta...*

«C'era una volta la razza», sarebbe bello poter dire dopo aver letto il saggio di Guido Barbujani. Poterne parlare al passato, come di un concetto quanto mai diffuso nel pensiero occidentale, cosí fondato su una logica classificatoria da non poter fare a meno di trovare delle caselle piú o meno precise in cui inserire gli individui a seconda della loro tipologia, dei loro tratti somatici, delle loro attitudini culturali. Piú o meno precise, in quanto, come abbiamo visto, ogni studioso finiva per calcolare un numero diverso di razze, al punto che non si è mai arrivati a una classificazione condivisa. Comunque questo era il passaggio scientifico, che pretendeva di dare un ordine preciso alla specie umana, e la scienza di per sé non è buona o cattiva: dipende dall'uso che ne facciamo. Purtroppo non siamo stati virtuosi e ben presto c'è chi queste presunte razze ha iniziato a classificarle lungo una scala gerarchica che scendeva dalle razze superiori a quelle inferiori, dove la superiore era ovviamente quella bianca e occidentale.

«L'uomo è un animale sospeso fra ragnatele di significati che egli stesso ha tessuto», scriveva Max Weber, cosí una volta creato un ricco, per quanto fondato su piedi d'argilla, apparato simbolico utile a classificare l'umanità in razze, il passo a utilizzarlo per fini di potere fu breve e condusse a tragedie immani come la Shoah. Gli esseri umani, infatti, tracciano spesso confini su basi arbitrarie, ma quei confini diventano poi reali e su quei confini si costruiscono discriminazioni, guerre e massacri.

La stessa scienza, che nel passato aveva teorizzato le razze umane, come

ci spiega ancora Barbujani, grazie alla genetica ha poi rimediato, decostruendo totalmente quel concetto. Ricordiamo a questo proposito le parole del premio Nobel per la Medicina del 1965, François Jacob:

[...] il concetto di razza non solo ha perso ogni valore operativo, ma ormai non serve ad altro che a paralizzare la nostra visione di una realtà in continuo movimento; il meccanismo della trasmissione della vita è tale che ogni individuo è unico, che gli individui non possono essere classificati secondo un ordine gerarchico, che l'unica ricchezza possibile è collettiva: è fatta di diversità. Tutto il resto è ideologia.

Sarebbe bello poter parlare della razza e soprattutto del razzismo al passato, pensare che dopo tanti danni fosse un concetto archiviato nei polverosi scaffali della storia; purtroppo non è così.

Il lavoro degli scienziati non è bastato a espellere del tutto la razza dalle menti di molti individui, più o meno ignari delle recenti teorie scientifiche. È sufficiente ascoltare o leggere le invettive scagliate regolarmente contro rom, immigrati, ebrei o neri, spesso dettate da miscele varie di ignoranza, xenofobia, stereotipi e disagio sociale attraverso i media. Per non parlare delle ripetute dichiarazioni di molti politici ed esponenti istituzionali intrise di razzismo nelle sue varie forme e ripetute senza imbarazzo alcuno, e che invece di innescare reazioni di sdegno, nella maggior parte dei casi sono seguite da tentativi di sminuirne la portata e di minimizzare. È accaduto, per esempio, il 4 giugno 2008, quando il ministro Calderoli, definito da Eugenio Scalfari un «sinistro burlone», ha detto: «ci sono delle etnie e delle popolazioni che hanno propensione a lavorare e altre meno e anche maggiore predisposizione a delinquere».

La violenza verbale pronunciata con il sorriso sulla bocca e con apparente bonarietà o finta ingenuità, finisce da un lato per apparire meno violenta e soprattutto consente di replicare all'indignazione altrui, svilendo le proprie stesse affermazioni e declassandole a boutade. È anche il caso di Carlo Tavecchio, presidente della Figc che nel luglio 2014 disse pubblicamente: «Opti Pobà è venuto qua che prima mangiava le banane e adesso gioca titolare nella Lazio». Parole sanzionate dall'Uefa con una sospensione di sei mesi per «frasi razziste», ma che nel nostro paese ha visto una pletora di personaggi del mondo del calcio e no sperticarsi nel giurare che Tavecchio non è razzista, così come non lo sono certi cori leghisti. Peraltro

successivamente lo stesso Tavecchio in una chiacchierata con il giornalista Massimo Giacomini, il cui audio è stato diffuso dal «Corriere della Sera», parlando del commerciante e proprietario di immobili a Roma, Cesare Anticoli, lo ha definito «ebreaccio», per poi aggiungere: «non ho niente contro gli ebrei», ma «è meglio tenerli a bada». Riferendosi poi a un ex dirigente della Federcalcio ha chiesto: «Ma è vero che è omosessuale?», per poi evidenziare: «Io non ho nulla contro, però teneteli lontani da me. Io sono normalissimo». Federico Faloppa, nel saggio che segue, analizzerà altri esempi e altre modalità di linguaggio razzista.

Insomma, se la razza è stata messa alla porta dalla scienza, il razzismo no. Non è sufficiente convincere la gente che la razza è un concetto irrilevante e incoerente, perché il razzismo scompare. Il rapporto tra *razza* e *razzismo*, infatti, non è lo stesso che corre tra *materia* e *materialismo* o *idee* e *idealismo*. In questi casi tendiamo a pensare i primi termini come radici e i secondi come derivati. Nel caso del razzismo il rapporto si inverte: è il razzismo la causa scatenante, che spinge a teorizzare o più semplicemente a concepire la razza. La razza non è la causa del razzismo, ma il suo pretesto, il suo alibi. La razza non è una pura e astratta idea, ma un «concetto iconico», una parola e una nozione che funzionano come un talismano carico di magia. Al punto di fare scrivere a Jean-Paul Sartre che l'antisemitismo, come il razzismo in generale, è soprattutto una *passione*, che viene nutrita fino a diventare una concezione del mondo.

La razza è tanto un'illusione quanto una realtà, che resiste alle demolizioni critiche e ai tentativi di rimpiazzo con concetti come *etnicità*, *nazionalità*, *civiltà* o *cultura*. Come sostiene William J. T. Mitchell, «la verità è che non c'è nient'altro al mondo o nel linguaggio che possa fare tutto ciò che chiediamo alla razza di fare per noi».

Espulsa dall'ingresso principale, l'idea di razza è così rientrata dalla finestra, assumendo nomi e forme diverse, ma mantenendo nella mente dei nuovi razzisti lo stesso spirito classificatorio e gerarchizzante. A sostituire il paradigma biologico del pensiero razziale e razzista è subentrato un nuovo quadro di riferimento: quello culturale. La nostra, infatti, è un'epoca post-razziale (ma non post-razzista) caratterizzata però da nuove dinamiche di razzializzazione basate non solo sui vecchi cliché delle «essenze» razziali o su segni visibili come colore della pelle o tratti somatici, ma soprattutto sulla

riconfigurazione delle relazioni parentali, dello status di cittadino e della dislocazione spaziale.

Per W. E. B. Du Bois la razza è una sorta di velo che media le percezioni degli altri rendendo possibile un «secondo sguardo», quello del razzismo: «è un sottile foglio di invisibile, ma orribilmente tangibile lastra di vetro attraverso cui la gente può vedere, ma non sentire o toccarsi». Le nuove linee della discriminazione, tracciate dai sempre più diffusi partiti o movimenti localisti e xenofobi che stanno acquisendo forte visibilità in Europa – e l'Italia non fa eccezione con la Lega e Casa Pound – oggi corrono lungo presunte frontiere culturali.

Se proviamo a schematizzare le retoriche politiche espresse da questi movimenti, notiamo che il modello è pressoché lo stesso e si fonda su concetti come *popolo* o *etnia*, *autoctonia*, *radici*, *tradizione*. Uno schema che potremmo riassumere così: poiché ogni popolo ha diritto alla sua cultura che va difesa e tutelata – si dichiara –, per evitare il pericolo delle contaminazioni che nascono dal contatto con altre culture, occorre che ciascuno rimanga a casa propria.

Il termine *popolo* è stato espropriato al dizionario tradizionale della sinistra per essere declinato in una nuova accezione, che in realtà risulta assai antica. Se per i gruppi e i movimenti di sinistra il popolo rappresentava il ceto più basso della società, quello che avrebbe dovuto conquistare il potere negatogli dalle classi abbienti, per i neorazzisti il *popolo* è un'entità formata da autoctoni, legati indissolubilmente alla loro terra. Una terra che ne determinerebbe i caratteri fondamentali, sia essa l'Italia o la Padania: gli individui appartenenti a quel popolo avrebbero determinate attitudini, tradizioni, comportamenti, in altre parole avrebbero una certa cultura, perché nati in quel determinato luogo.

Di qui la fortuna della metafora delle *radici*. Non a caso nelle retoriche leghiste, come in quelle di molti altri localismi emergenti, *radici* è uno dei termini più ricorrenti, il che fa supporre che gli esseri umani siano simili agli alberi, il cui legame con il suolo che li ha prodotti è pressoché inscindibile. Una concezione che esprime chiusura nei confronti dell'altro, e che contiene i germi della concezione nazista del *Blut und Boden*, terra e sangue.

Mai come negli ultimi decenni nelle retoriche pubbliche si è sentito evocare così spesso questo termine: *radici*, che nel nostro caso esprime una metafora. Gli uomini però possiedono piedi e non radici, anzi, come ha scritto

il grande paleontologo André Leroi-Gourhan: «Eravamo disposti ad ammettere qualsiasi cosa, ma non di essere cominciati dai piedi», e prosegue affermando che la storia dell'umanità inizia con i piedi. Eppure la metafora sembra sconfiggere la realtà, grazie al fatto che, come sostiene Maurizio Bettini, nessuno ha mai visto la propria tradizione, né la propria identità o la propria cultura, ma tutti abbiamo visto delle radici. La metafora, se particolarmente forte, finisce per trasformarsi in un dispositivo di autorità e diventare una sorta di dogma a cui tutti fanno fede. La metafora delle radici evoca una serie di elementi, che finiscono per costituire la base di ideologie escludenti. Primo perché, se presa letteralmente, ci dice che noi non potremmo essere altrimenti da ciò che siamo, che la nostra cultura e la nostra identità sono segnate fin dalla nascita, come fossero dati biologici.

Il legame indissolubile con il territorio di nascita sta anche alla base della teoria di Samuel Huntington, autore del celebre saggio *Lo scontro delle civiltà*, il cui titolo è diventato uno slogan buono per definire ogni forma di scontro o atto di violenza. Lo scontro di civiltà è stato evocato per molti attentati come quello della stazione di Atocha a Madrid l'11 marzo 2004 o quello alla metropolitana di Londra il 7 luglio 2005. Questo ci dimostra come la chiave di lettura sia diventata quella «culturale». I moltissimi attentati che hanno scosso l'Europa nei decenni precedenti venivano letti in chiave politica e non etnica o culturale. Nessuno ha mai sostenuto che Salvador Allende sia stato ucciso dall'etnia statunitense, Thomas Sankara da quella francese, o che i morti di piazza Fontana o dell'*Italicus* fossero vittime di una cultura fascista.

Non dimentichiamo poi che del massacro più sanguinoso del dopoguerra avvenuto in Europa, a Srebrenica, luglio 1995, gli islamici sono stati le vittime e i cristiani i carnefici: l'11 luglio 1995 le truppe serbo-bosniache deportarono la popolazione e giustiziarono circa ottomila uomini e ragazzi bosniaci musulmani, sotto gli occhi dei caschi blu olandesi presenti, che nulla fecero per prevenire lo sterminio.

Il modello Huntington si fonda sul presupposto che il pianeta sia diviso in blocchi culturali e che sarebbero questi blocchi a giocare nelle guerre del prossimo futuro il ruolo precedentemente svolto in passato dagli Stati o dalle alleanze di Stati. Uno scenario del genere ipotizza una sorta di determinismo culturale secondo il quale un individuo nato in una certa parte del mondo deve avere e praticare necessariamente una determinata cultura, che gli

verrebbe proprio dal luogo natale (ecco nuovamente le radici che tornano). Nessuno può negare che ciascuno di noi nasca e cresca in una comunità culturalmente determinata, ma all'interno di una stessa società ognuno di noi ha più opzioni, può scegliere come agire, non sempre è passivamente succube della sua cosiddetta cultura.

Con una punta di autoironia il grande antropologo neozelandese Raymond Firth racconta di come cercasse di dissuadere Tiforau, un suo amico tikopia, dal seguirlo a Londra, in quanto immaginava sarebbe stato per lui difficile abituarsi alla vita degli inglesi. La risposta di Tiforau fu: «Che cos'è un uomo, un sasso?» Le culture non sono gabbie e le persone non sono monoliti inscalfibili. Quello dello scontro di civiltà di Huntington è un concetto scientificamente sbagliato, perché gli stessi sentimenti di tolleranza e intolleranza si possono ritrovare tanto nella civiltà occidentale quanto in quella orientale, islam compreso. Non sono le civiltà che si scontrano, ma le persone all'interno di esse che sono tolleranti o intolleranti.

Così come a scontrarsi o a incontrarsi non sono né le culture né le civiltà, ma donne, uomini, bambini. Tutti, certamente portatori di una cultura, ma anche aperti a nuove opzioni. Nessuno può negare che esistano concezioni del mondo diverse, ma non si può estendere il fanatismo di pochi all'esistenza di tutti. Il problema è che invece, come sostiene Alessandro Dal Lago, si registra sempre più spesso una tendenza

[...] a «eticizzare» qualsiasi tipo di conflitto e problema sociale, a parlare di etnie, se non di razza, laddove si dovrebbe parlare soltanto di individui che interagiscono tra loro e con la società.

Quasi tutti i manuali di antropologia culturale riportano la celebre definizione di cultura formulata da Edward Tylor nel lontano 1871, ma le cui doti di sintesi e chiarezza fanno sì che regga al trascorrere del tempo.

La cultura [...] presa nel suo significato etnografico più ampio, è quell'insieme che include conoscenze, credenze, arte, morale, legge, costume e ogni altra capacità e usanza acquisita dall'uomo come appartenente a una società.

Due passaggi di questa frase sono fondamentali. Il primo è «acquisita dall'uomo»: con queste parole l'autore sottolinea come la cultura non sia un

elemento innato, ma il prodotto di un'educazione prolungata, di una costruzione sociale. La cultura è quindi il prodotto di un lungo e articolato processo di costruzione. Questo dato, messo in evidenza già alla fine dell'Ottocento, è stato invece messo in discussione dalle molte teorie razziali.

Il secondo passaggio è quello finale, quel «come appartenente a una società», che mette in luce come la cultura sia il frutto di relazioni tra più individui e non l'esclusiva di una persona sola. È dal dialogo, dallo scambio, dall'incontro che nasce ogni cultura. Potremmo dire che le culture stanno nelle relazioni, in quello spazio tra le persone che deve essere riempito con forme di comunicazione e di comportamento condivisi. Le culture sono strumenti che servono agli uomini per ordinare a modo loro il mondo che li circonda, per ricollocare, secondo i loro parametri, ciò che apparentemente non ha un ordine o meglio non ha un ordine «umano». È attraverso i modelli culturali, agglomerati ordinati di simboli significanti, che l'uomo dà un senso agli avvenimenti che vive. Questo lavoro di catalogazione e ordinamento non viene però effettuato in una bolla chiusa e isolata dall'esterno: tutta colpa dei piedi, perché di questo sono dotati gli umani, non di radici.

Ce l'ha detto sottilmente, ma molto chiaramente Leroi-Gourhan, che la storia dell'umanità inizia con i piedi e grazie a quei piedi i nostri antenati africani hanno colonizzato l'intero pianeta e anche in seguito noi umani abbiamo continuato a camminare. Visti con l'occhio della storia, siamo una specie migrante, anche se spesso pensiamo di essere stanziali. I movimenti di massa nella storia dell'Europa e dell'umanità intera sono stati la regola, non l'eccezione. Le popolazioni attuali del pianeta, con le loro numerose lingue, le loro tradizioni e le loro specificità culturali, altro non sono che il risultato di queste ondate migratorie. Se questi continui incontri e scambi hanno «mescolato» i nostri geni al punto da non rendere più sostenibile una classificazione razziale – come ci ha dimostrato Barbujani – hanno anche mescolato molti elementi culturali al punto di potere oggi affermare che ogni cultura è di per sé «multiculturale». Non è il prodotto esclusivo e immutabile di un rapporto tra luogo e individuo, ma il risultato di un continuo e incessante processo di rielaborazione. Poiché gli scambi continuano e sono ancora più rapidi e frequenti grazie alle nuove tecnologie, il lavoro di «bricolage» culturale, per usare un'espressione cara a Claude Lévi-Strauss, continua. Con buona pace di chi vuole rinchiuderle per difenderle come un monumento immobile nel tempo.

### *Sulla tradizione.*

Se l'immagine delle radici contribuisce da un lato a «naturalizzare» le culture e dall'altro ad ancorarle ineluttabilmente a una terra, un altro elemento, anch'esso entrato pesantemente nelle retoriche politiche dei gruppi localisti e xenofobi, contribuisce a rendere sempre più fissa e immutabile l'idea di cultura: si tratta della «tradizione». O meglio, dell'uso che viene fatto di questo termine.

A rendere autorevole e venerabile una tradizione è la convinzione che essa affondi le sue radici in un passato lontano e che proceda dall'antico verso il moderno. Ma come ci hanno brillantemente mostrato Eric Hobsbawm e Thomas Ranger, le tradizioni non sempre affondano le radici in tempi remoti, ciò che è necessario per radicarsi e diventare – appunto – «tradizioni» è la loro capacità di dare risposta a qualche bisogno sentito dalla comunità che le farà proprie. Molto spesso, invece, il processo di produzione di una tradizione procede al contrario, proiettando nel passato immagini o bisogni che appartengono in realtà al presente. Si tratta di quel processo che Gérard Lenclud chiama *filiazione inversa*, secondo la quale:

[...] non sono i padri a generare i figli, ma i figli che generano i propri padri. Non è il passato a produrre il presente, ma il presente che modella il suo passato. La tradizione è un processo di riconoscimento di paternità.

I richiami alle origini e alla purezza sono in realtà proiezioni all'indietro di aspirazioni quanto mai attuali (richieste di autonomia, interessi locali, ambizioni di certi leader ecc.). Per dirla con Jean Pouillon sono delle

[...] retro-proiezioni camuffate [...] Le società che si dicono moderne non sono società che si disfano del loro passato, esse lo manipolano in funzione dei loro bisogni presenti.

Invece, nell'uso politico che ne viene fatto, il termine *tradizione* viene usato per naturalizzare dei fatti culturali e renderli pertanto ineluttabili, tanto è vero che nel parlare comune l'aggettivo *tradizionale* finisce, con uno slittamento semantico, per coincidere con *naturale*. La differenza enorme e sostanziale tra ciò che compete alla natura e quanto, invece, fa riferimento alla cultura sta proprio nel fatto che laddove il problema è culturale, possiamo scegliere; se il problema appartiene alla natura, non abbiamo alcuna



possibilità di scelta. Assistiamo così ancora una volta a un congelamento artificiale e artificioso di processi dinamici e segnati da una notevole dose di arbitrarietà.

A tale proposito Maurizio Bettini riporta un gustoso episodio dell'antichità. Un giorno gli Ateniesi inviarono a Delfi degli ambasciatori per chiedere al famoso oracolo quali riti sacri avrebbero dovuto essere conservati e quali no. L'oracolo rispose: «Quelli conformi ai costumi degli antenati». Gli Ateniesi se ne andarono, ma non soddisfatti, ritornarono dall'oracolo dicendogli che i costumi erano mutati più volte nel tempo: a quali avrebbero dovuto attenersi? Il vecchio saggio rispose: «Al migliore». Una risposta che ci fa comprendere come non esista una vera e assoluta tradizione e che il rifarsi al passato comporta invece una scelta tra le molte cose che esso mette a disposizione.

Non sono sempre i fatti in sé a essere importanti, ma la percezione che si ha di essi. Ecco allora che, come scrive Enzo Traverso, nelle retoriche nazionaliste si assiste a una reificazione del passato, che diventa oggetto di consumo:

[...] il passato si trasforma in memoria collettiva dopo essere stato selezionato e reinterpretato secondo le sensibilità culturali, gli interrogativi etici e le convenienze del presente [...] la memoria è una costruzione sempre filtrata da conoscenze acquisite successivamente.

Ciò che spesso viene chiamato tradizione è in realtà «tradizionalismo», cioè la rappresentazione cosciente di un'eredità culturale più o meno autentica. Questo tradizionalismo però, a dispetto delle sue aspirazioni, si rivela non tanto come la teoria di un modo di vita in perfetta armonia con quello dei nostri padri, ma come uno strumento utile a influenzare le decisioni politiche concernenti l'avvenire.

#### *Autoctonia.*

Radici e tradizione pensate nell'accezione analizzata, sono concetti che rimandano entrambi a un terzo dato: l'autoctonia. «L'autoctonia è un modo di fare territorio. Una formula che è facile addomesticare con un pizzico di ecologia», scrive Marcel Detienne, ripercorrendo i modi in cui, nell'antica Grecia, si costruiva il mito dell'autoctonia. Perché di mito si tratta o comunque di una verità a tempo determinato. A parte rari casi, si può al

massimo parlare di primato dell'arrivo in una terra: quasi nessuno è lí da sempre. Il mito è però una narrazione potente, che attraversa generazioni e generazioni mantenendo la sua forza grazie alla sua capacità di essere reinterpretata numerosissime volte e di riadattarsi a nuovi contesti storici.

L'autoctonia diventa così una nuova interpretazione della razza, una declinazione basata sulla terra di nascita. Quella terra che attraverso le radici fornisce il sangue a un determinato popolo. Un'equazione che sa molto di tribalismo e che sta alla base di una narrazione che si fa sempre più forte da parte dei partiti e dei movimenti xenofobo-razzisti, i quali sempre più prepotentemente rivendicano un «noi» fatto da gente nata qui, figlia di gente nata qui, nipote, pronipote, discendente di altra gente che di qui non si è mai mossa. Si afferma una continuità, che non solo prevede un filo ininterrotto di sangue che lega le generazioni nei secoli, nei millenni, ma nega ogni apporto esterno. Un esempio di questa lettura ci viene da un passo di Giulio Ferrari su «La Padania»:

Si sono intrufolati in massa sulla terra di popoli che con la loro forza di volontà e il loro talento hanno scritto per un paio di millenni la storia dell'umanità e approfittano dei frutti di quella civiltà che né loro né i loro padri hanno mai saputo pensare e costruire.

Essere rimasti lí, nella terra dove si è ora da sempre senza discontinuità, senza essersi mai mossi e senza che nemmeno nessuno sia arrivato da fuori a mescolarsi con noi: letto in questi termini il mito dell'autoctonia richiama quello della purezza e della razza.

Colpisce l'impressionante continuità e somiglianza di certe affermazioni con quelle contenute nel quarto punto delle Leggi razziali emanate dal governo fascista italiano nel 1938:

La popolazione dell'Italia attuale è nella maggioranza di origine ariana e la sua civiltà è ariana. Questa popolazione a civiltà ariana abita da diversi millenni la nostra penisola...

Allora la terra di riferimento era la nazione italiana e quelli da escludere gli ebrei, ma declinata al presente, sostituendo Padania a Italia e padana ad ariana, la stessa frase risulterebbe condivisibile da molti elettori e simpatizzanti della Lega.

È una leggenda l'apporto di masse ingenti di uomini in tempi storici. Dopo l'invasione dei Longobardi non ci sono stati in Italia altri notevoli movimenti di popoli capaci di influenzare la fisionomia razziale della nazione,

continuava il quinto punto, mentre il sesto concludeva:

[...] esiste ormai una pura «razza italiana». Questo enunciato non è basato sulla confusione del concetto biologico di razza con il concetto storico-linguistico di popolo e di nazione, ma sulla purissima parentela di sangue che unisce gli Italiani di oggi alle generazioni che da millenni popolano l'Italia.

Come si vede il passaggio dalla proclamazione dell'autoctonia al razzismo non è così complicato. Laddove l'eguaglianza vive sul piano etnico e non su quello sociale, l'egualitarismo diventa razzismo.

È nota la distinzione che gli antichi Greci facevano tra civilizzati, coloro che parlavano correttamente il greco, e barbari, letteralmente «balbuzienti», gli stranieri che non conoscevano bene la lingua. Queste due categorie non erano però ereditarie ed erano, invece, avocabili. Un barbaro che avesse imparato bene il greco, non veniva più considerato tale e analogamente il figlio di un barbaro, di quelli che adesso chiameremmo di seconda generazione, non si portava dietro il marchio del padre, purché sapesse parlare correttamente. La distinzione tra Greci e barbari si fondava sulla lingua e sulla cultura, non sul luogo di nascita, sul colore della pelle o su altri dati somatici. Si trattava di un fatto culturale, un gap colmabile e comunque non trasmissibile. Il legame fra terra e sangue rimanda, invece, a una concezione tribale e fissista: si *nasce* e non si *diventa*. L'individuo appare come condannato dalla nascita a essere ciò che la sua terra genera, come un prodotto naturale, Dop. Ecco allora che la metafora delle radici risulta quanto mai appropriata a questo tipo di discorso. Siamo nel mondo della natura, di cui non si può e non si deve modificare il corso. Mentre saggiamente Francesco Remotti afferma che «anche i “noi” sono costruiti: non sono dati in natura e nemmeno sono dati nella storia», nella lettura neorazzista la costruzione dell'altro si basa su un «noi» naturale. Non a caso Umberto Bossi, in un comizio tenuto a Venezia nel settembre 2000, proclamò: «I popoli sono il frutto naturale della famiglia naturale. E tutto ciò che è naturale è anche morale». Ecco un altro sintomo di tribalismo. Naturalizzando

l'essenza umana, la cultura, e vincolandola alla terra, il «noi» diventa inevitabilmente un «non-loro». Questa concezione tribal-privatistica della terra e della cosa pubblica è perfettamente sintetizzata dallo slogan «padroni a casa nostra», caro a molti leghisti, che ribadisce il diritto di possesso e di comando su una terra per il fatto di esserci nato e di discendere da generazioni nate e vissute lí.

Ancora terra e sangue. Per Paul Taylor, autore di un'importante opera dal titolo *Race. A Philosophical Introduction*, il concetto di razza si fonda su dei processi che lui definisce *race-talk* e *race-thinking*: a forza di parlare e di pensare in termini di razza, questa diventa una profezia autoavverantesi e finisce per esistere. Questi processi hanno il potere di assegnare significati e poteri generici ai corpi e al sangue umano. Il sangue non viene piú solamente pensato come un dato biologico, ma finisce per rappresentare l'elemento fondamentale di una biologia vernacolare. L'idea di razza si trasforma cosí in un medium spaziale attraverso cui classificare e catalogare il corpo fisico esteriore nella sua presenza materiale nello spazio, e temporale in quanto l'idea stessa di razza è veicolata dalla narrazione, dalla genealogia e da racconti sull'ancestralità. E il processo di razzializzazione diventa ancora piú violento se l'altro viene configurato come nemico.

#### *Una nuova frontiera.*

Quali sono le categorie contro cui puntano il dito le nuove forme del razzismo, private del supporto biologico? L'etnicità, la religione o piú semplicemente il modo di comportarsi. Riassumendo, possiamo affermare che la cultura è la nuova frontiera su cui costruire una nuova narrazione.

Con il realizzarsi della condizione postmoderna – come Jean-François Lyotard definisce «lo stato della cultura dopo le trasformazioni subite dalle regole dei giochi della scienza, della letteratura, e delle arti a partire dalla fine del XIX secolo» – sono venute meno quelle «grandi narrazioni» come l'illuminismo, l'idealismo e il marxismo, che in passato hanno fornito l'ideologia per la coesione sociale e successivamente, in epoca moderna, hanno ispirato le utopie rivoluzionarie. I nuovi criteri di giudizio e di legittimazione sembrano essere sempre piú legati al locale che non all'universale. Il totalitarismo ormai dilagante del sistema di mercato ha contribuito a privatizzare progressivamente le nostre vite e a spingere verso

un sempre crescente individualismo in cui il consumo sembra essere l'unico valore condiviso.

Con il crollo del muro di Berlino nel 1989 e dei grandi ideali universalisti dell'egualitarismo socialista, anche l'idea di democrazia, costretta a fare i conti con se stessa, inizia a fare sentire i primi scricchiolii e il capitalismo comincia a mostrare il suo volto piú spietato, quello finanziario. Il modello fordista della grande industria alleata dello Stato e nazionalmente connotata, ma anche dei grandi sindacati e del movimento operaio, lascia spazio sempre di piú a nuove configurazioni produttive, come quella del Nordest italiano. Una miriade di piccole imprese di stampo familiare, per le quali lo Stato è invece un impedimento, un freno alla libertà d'azione individuale. Nuove forme di nazionalismo si appropriano degli spazi che erano occupati dalla lotta di classe. Le grandi narrazioni del xx secolo sono esauste, prive di nerbo e lasciano spazio a nuovi protagonisti, arrabbiati, vendicativi, spesso portatori di derive fondamentaliste, siano esse religiose o laiche.

In questo vuoto ideologico si inseriscono partiti e movimenti che propongono una narrazione di tipo etnonazionalista, come nel caso della Lega in Italia, del Front National in Francia, del movimento di Geert Wilders in Olanda, il Perussuomolaisset («I veri finlandesi») in Finlandia e di gruppi politici affini in Ungheria, Austria, Danimarca. Queste narrazioni, come tutte le narrazioni, non devono necessariamente essere vere, ma devono servire a risolvere i problemi del presente e soprattutto appagarne il malcontento. La prospettiva da sociale diventa etnica, per cui «in una situazione come quella italiana, dove, – secondo Bossi, – la maggioranza etnica è meridionale» non si parla piú di operai contro padroni, ma di padani contro meridionali, di padani contro stranieri o anche, nell'ultima metamorfosi della xenofobia leghista, di italiani, stavolta padani e non padani tutti insieme, contro immigrati.

Il nuovo nazionalismo etnico, che si fonda su un'idea quasi primordiale, si fa antagonista del nazionalismo ufficiale. In fondo è vero che l'ideologia nazionalista è una giustificazione per la difesa degli interessi personali. Anche quella etnonazionalista lo è, ma lo fa con una narrazione nuova, che finge di appagare la richiesta di valori postmaterialistici, come l'identità etnica. I gruppi e i movimenti che hanno fatto dell'etnicità la loro chiave retorica principale, dimostrano come il concetto di Stato-nazione democratico

e pluralista, non sia piú necessariamente la cifra caratteristica dell'Europa contemporanea.

L'emergere di questi localismi sempre piú estremi e di istanze di tipo etnico, che spesso sfociano nel razzismo, coincide con il declino del sociale. Le aggregazioni orizzontali classiche su base ideologica, di classe, di censo vengono sostituite da tagli verticali, che classificano sulla base del legame tra terra e sangue, sul principio dell'autoctonia o della cultura. Il venir meno delle grandi narrazioni e la frammentazione dell'economia hanno reso apparentemente obsolete le rivendicazioni tradizionali.

Le identità frammentarie liberate dagli ideali universalisti sono divenute nicchie di difesa. L'identità individuale, icona della nostra postmodernità, necessita a sua volta dell'installazione di un apparato logistico. Nascono così nuovi attori, incaricati di sostenere individui resi fragili dalla scomparsa delle strutture collettive di aggregazione. Come sostiene Jean-Loup Amselle, l'individuo, la cultura e il ritorno all'origine diventano le parole d'ordine nella postmodernità globalizzata. Poiché la sorte degli abitanti del pianeta non può piú essere migliorata con la redistribuzione dei proventi della crescita, occorre trovare nuove ideologie da ricercarsi nelle risorse dell'individuo, in quelle identitarie, culturali, psichiche, in modo da sostituire la defunta narrazione della società dell'abbondanza. Sono queste le caratteristiche della «new age» tribalizzata e primitivizzata che ci viene offerta. Ma le tribú di cui si parla sono delle raccolte di individui, che hanno ben poco a che vedere con quelle descritte dall'antropologia tradizionale. La cultura di questi gruppi non si fonda, infatti, su una vera tradizione, ma è il prodotto di scelte individuali di identificazione, radunate in insiemi collettivi temporanei e costruiti allo scopo.

Nelle retoriche politiche di questi gruppi, che fanno dell'identità il loro fulcro, possiamo facilmente notare come quell'identità sia spesso contornata di termini tra il romantico e il nostalgico come *popolo*, *tradizione*, e il possessivo *nostro* la faccia da padrone in ogni frase.

#### *Dalla razza all'identità.*

In un articolo su confini e retoriche d'esclusione nell'Europa contemporanea, l'antropologa tedesca Verena Stolcke ha brillantemente definito questa concezione essenzialista e reificante: «fondamentalismo culturale». Secondo questo approccio gli esseri umani sono per natura portatori di una cultura legata al luogo di nascita, le culture sarebbero

nettamente distinte tra di loro e incommensurabili, i rapporti fra portatori di culture differenti risulterebbero intrinsecamente e inevitabilmente conflittuali. Siamo così arrivati a una forma moderna di razzismo che non ha bisogno della razza, intesa come categoria biologica, ma la usa come medium per discriminare sul piano della cultura. Tzvetan Todorov introduce una interessante distinzione tra razzismo, che indicherebbe un comportamento costituito da odio o disprezzo per persone con caratteristiche diverse, e razzialismo, che rimanda invece all'ideologia di una dottrina inerente alle razze umane:

Il razzista comune non è un teorico, non è capace di giustificare il suo comportamento con argomenti «scientifici», l'ideologo delle razze non è necessariamente razzista.

La cultura diventa così il discriminante, l'elemento di separazione tra gruppi, ma quale cultura? Una cultura concepita come dato biologico, ascritto, immutabile. Un recinto nel quale ogni individuo è condannato a rimanere per il fatto di essere nato in una qualche parte di mondo. A tale proposito, in uno dei suoi esercizi di logica Ludwig Wittgenstein si chiedeva se un recinto con un buco fosse ancora un recinto. «Sì» è la risposta del grande filosofo, il fatto che esista un'apertura, un passaggio, non impedisce al recinto di svolgere la sua funzione. Una bella metafora delle culture: sono sí dei recinti, in quanto nessuno di noi nasce e cresce in una bolla storica e priva di abitudini e costumi condivisi, ma in quel recinto, da quel buco, possono entrare altre persone, magari arrivate da lontano, così come attraverso quell'apertura possiamo uscire dal recinto, per scelta o perché cacciati. Né noi, né gli altri, entrando o uscendo, perdono la loro cultura, semplicemente, nell'incontrarsi, danno vita a una cultura nuova. Ogni cultura è un cantiere in continua trasformazione, ma nell'accezione fondamentalista diventa un dogma inscalfibile e finisce così per assomigliare a quell'idea di razza cara ai sostenitori delle differenze biologiche.

Pierre-André Taguieff si pone il problema di dare una definizione del razzismo che appaia sufficientemente solida a reggere le sfide del presente. Si tratta di analizzare quelle forme analoghe di esclusione che non si presentano più come razzismi puri, ma sotto le vesti dei nazionalismi, delle rivendicazioni etniche o degli integralismi religiosi. Spostandosi da un piano biologico a uno simbolico, il nuovo razzismo ideologico si è riformulato su

basi diverse: si è trasformato in un'enfaticizzazione radicale delle caratteristiche culturali. In questo modo diventa più facile, per i sostenitori di tali istanze, aggirare le accuse di razzismo e proporsi, al contrario, come paladini difensori delle specificità culturali che vengono così a prendere il posto delle vecchie, presunte, diversità biologiche. A tale proposito Taguieff sottolinea le forti difficoltà che i magistrati di ogni paese incontrano nel formulare accuse di razzismo nei confronti di politici o associazioni xenofobe.

Il razzismo classico, biologico, seguiva una logica di gerarchizzazione e di ispirazione universalista e, per dirla con Wieviorka, «dissolveva [...] le razze nei rapporti sociali e trasformava il gruppo "razzializzato" in classe sociale». Questo razzismo dava vita a categorie basate principalmente sui tratti somatici degli individui e destinate a creare una gerarchia tra i diversi gruppi umani. Tale gerarchia diveniva una solida base per lo sfruttamento dei gruppi razzializzati. Il razzismo culturale, invece, segue un principio di differenziazione che tende a rifiutare ogni contatto con il gruppo razzializzato e presuppone un'assenza di spazi comuni dove instaurare una pur minima relazione, ed elabora categorie analoghe – gerarchiche e finalizzate anch'esse alla distinzione e all'esclusione – ma fondate sui tratti culturali. Entrambe le logiche finiscono per diventare spinte alla discriminazione, che pretendono di spiegare se non addirittura di prevedere le attitudini, le disposizioni e gli atteggiamenti delle persone o dei gruppi, ma mentre il razzismo biologico tendeva a sottomettere, quello culturale tende ad allontanare, a separare.

Di fatto la storia ci dimostra che nella pratica non esistono due forme di razzismo (scientifico o culturale) distinte e separate. Quasi sempre ogni forma di razzismo è un mix, con diverso dosaggio delle due logiche. La separazione su base culturale è piuttosto di carattere differenzialista: si vuole prendere le distanze dall'*altro*, chiudersi nel proprio recinto.

La manipolazione di elementi culturali a fini politici è una pratica che oggi ha assunto un ruolo determinante e consente alle culture di diventare dei baluardi insormontabili, a tal punto da giustificare guerre ed epurazioni per espugnarli. Gli esseri umani, afferma James Clifford, diventano agenti, capaci di azioni effettive, solo quando sono attivamente sostenuti *in loco* attraverso connessioni e disconnessioni sociali e storiche. L'autenticità sottesa a ogni tradizione, cultura o identità può essere interpretata come un processo storico



e politico che implica la manipolazione selettiva e creativa di simboli, storie, spazi e tempi.

Il processo di unificazione dell'Europa opera contemporaneamente su due versanti: da un lato i confini interni diventano via via piú permeabili, dall'altro quelli esterni si irrigidiscono sempre di piú escludendo gli «altri», gli extracomunitari. Il crescente sentimento popolare di astio nei confronti degli immigrati viene alimentato dalla semplificazione (per non dire menzogna) secondo cui tutti i mali verrebbero dalla presenza degli stranieri in quanto portatori di una cultura diversa, che minerebbe i nostri valori. A questo segue spesso un'enfatizzazione del problema, presentato su scala maggiore rispetto ai dati reali. In questo modo molti governanti europei tentano di celare dietro una questione di incompatibilit  culturale i disagi socioeconomici derivati dalla recessione e dagli aggiustamenti capitalistici che si fanno sempre piú estremi. Noi saremmo, pertanto, come afferma la Stolcke: «la misura del benessere che “loro” minacciano di distruggere perch  sono stranieri e culturalmente differenti». Ne segue una visione secondo la quale gli individui preferirebbero vivere tra i loro simili piuttosto che in una societ  multiculturale, in quanto questa propensione sarebbe *naturale*. Una visione molto utile a nascondere le cause socioeconomiche che spesso stanno alla base delle tensioni.

Assistiamo cos  a una sorta di quella che Paul Mercier ha definito «supertribalizzazione», un'espressione che pare assai adatta a rappresentare la forzatura etnico-culturale avviata dalle molte élite politiche, che caratterizza i movimenti attuali. La minaccia di contaminazione non viene piú applicata alla stirpe, ma alla cultura, che in questa retorica fondamentalista diventa sempre piú solida, tangibile, uniforme.

Il fondamentalismo culturale tende a presentare come naturali, in quanto culturali, le cause degli scompensi e delle discriminazioni socioeconomiche esistenti tra gli individui. Se pensiamo a tali squilibri come naturali, ci viene anche piú facile accettare che siano irrisolvibili (non possiamo sfidare la natura!) Naturalizzare le forme culturali piú distanti dalla nostra implica perch  la disumanizzazione dell'altro. Leggere in termini etnici o razziali quelli che talvolta si rivelano conflitti sociali significa spostare sul piano etnico-culturale il dibattito, evitando di affrontarne le radici socioeconomiche. Etnicizzando i gruppi, si tende in realt  a mascherare la loro posizione subordinata o marginalizzata in rapporto alla societ  globale e, allo stesso

tempo, a cancellare le differenze interne dei gruppi etnicizzati in termini di classe, risorse o potere.

Il progressivo disimpegno dello Stato sociale costringe la cosiddetta società civile a farsi carico dei suoi problemi. «Si assiste allora alla ritribalizzazione delle società contemporanee?» si chiede Jean-Loup Amselle:

La risposta è positiva se si considera che questo fenomeno è in relazione con la globalizzazione e la riduzione concomitante della sfera dell'intervento statale, e non con una qualsiasi essenza di società che ritornerebbero allo stato naturale. Così come le etnie africane sono il prodotto di una storia e quindi della modernità, nel senso che risultano dalla concrezione di categorie importate e di categorie locali, le tribú dei quartieri difficili sono anch'esse il prodotto della storia recente delle società occidentali e, in particolare, del disimpegno dello Stato.

Siamo in quella società liquida, incerta, descritta da Zygmunt Bauman, in cui i punti fermi tradizionali sono venuti via via a mancare. La postmodernità è un'epoca segnata dalla contingenza, dal sovraccarico di presente a scapito delle altre dimensioni.

L'incubo dei nostri contemporanei è quello di essere sradicati, senza documenti, senza patria, soli, alienati e alla deriva in un mondo di «altri» organizzati, dice Bauman. In questa sorta di mare immenso in cui ci troviamo a galleggiare, senza meta e senza un faro in vista, siamo continuamente in cerca di un approdo. Come al naufrago si lancia una corda per aggrapparsi prima di venire portato via dalle onde, ai naufraghi della modernità si getta il salvagente della dimensione etnica:

La dimensione identitaria dell'etnicità si appoggia sul fatto che i membri dello stesso gruppo sono considerati «umani» e degni di fiducia, diversamente dagli estranei. Il gruppo etnico offre un rifugio contro un mondo ostile e indifferente.

La messa in atto di politiche di liberalizzazione su scala mondiale, tipiche della globalizzazione, non si traduce affatto, come ci si potrebbe attendere, in un trionfo dell'individualismo, ma al contrario nella proliferazione di nuove pseudoidentità collettive, che tentano di sopperire al venir meno di legami di solidarietà, sventolando la bandiera dell'identità. «L'identità fiorisce sul cimitero delle comunità», scrive ancora Bauman, è un surrogato della

comunità, che funziona nel nostro mondo individualista, ed è nel momento in cui la comunità crolla o sta per crollare che viene inventata la nozione di identità. L'identità è qualcosa che va inventato, non scoperto. È il prodotto di un lavoro di costruzione, non una materia prima che si trova sotto il suolo di un determinato territorio, né un nutrimento per le piante di una certa regione. È qui che entra in gioco l'etnicità e il «noi» regionale viene definito in termini etnoculturali, che si intrecciano a specifici interessi economici. Mentre il nazionalismo classico, quello sociale, si basava su una società che includeva al proprio interno delle differenze, accomunate da una cultura nazionale condivisa e da un sentimento unanimemente percepito, il nazionalismo etnico è esclusivo, non accetta differenze, perché si fonda esclusivamente sull'identità etnica. Un'identità, che così come viene concepita, indiscutibilmente legata all'autoctonia, non può essere negoziata, né modificata, pena la «contaminazione», termine che incute timore, e non a caso viene utilizzato nelle retoriche della purezza, perché evoca germi, morbi, malattie contagiose e mortali.

Quando la ricerca di comunità si fa ossessione rischia di diventare tribalismo basato innanzitutto sull'idea di una società «pura», fondata su una presunta origine comune, peraltro definita con vaghezza, ma capace di fornire quell'autoctonia a cui viene attribuita un'importanza fondamentale. Evitare mescolamenti, conservare la presunta purezza originaria. La semplificazione, che riduce tutto a due elementi contrapposti, è una cifra della retorica xenofoba e razzista, che tradisce la mancanza di elaborazione della complessità, ma si rivela assolutamente vincente sul piano mediatico. Inoltre, risponde perfettamente al bisogno di appagare a basso costo un senso di appartenenza, che non prevede diversità interne al gruppo del «noi», né a quello degli «altri». Inoltre, questa visione dicotomica e antagonista, che non lascia spazio a sfumature, favorisce un'adesione acritica al «noi», che comunque risulterebbe migliore della soluzione opposta, costruita ad arte sulla base di connotazioni negative e diametralmente opposte alle nostre.

L'appello a un'identità nazionale, religiosa, etnica o altro nelle sue espressioni concrete non è di per sé né razzista né violento. Ma quando lo diviene, la sua peculiarità è di essere soprattutto differenzialista e di poter sfociare in una violenza senza limiti. Il differenzialismo sta nel fatto che in questo caso, il razzismo è il prolungamento o l'espressione di una specificità vissuta come istanza biologica, come il marchio di una differenza irriducibile;

traduce la convinzione del gruppo razzista che non esista la possibilità di instaurare una relazione o un rapporto con il gruppo «razzializzato», ma che, al contrario, occorra stabilire una distanza, operare un taglio netto. Scrive Wieviorka:

Agli opposti di qualsiasi progetto sincretico la logica identitaria di promozione o di difesa di una cultura piú o meno naturalizzata sviluppa l'ossessione del meticcio e fa appello alla purezza e all'omogeneità del gruppo.

È cosí che quella «purezza», tanto cara ai sostenitori della razza, ritorna a essere evocata, con forme camuffate, dai paladini dell'identità e della difesa a oltranza delle culture. È questa l'ultima, nuova frontiera del razzismo, quella che dobbiamo temere e combattere, perché come ci ammonisce Primo Levi: «È avvenuto, quindi può accadere di nuovo».

*Bibliografia.*

Amselle, J.-L., *Connessioni, Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

– *Rétrovolution. Essais sur les primitivismes contemporains*, Stock, Paris 2010.

Bauman, Z., *Modernità e ambivalenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

– *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001.

Bettini, M., *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*, il Mulino, Bologna 2011.

Clifford, J., *Prendere sul serio la politica delle identità*, in «aut aut» (2002), n. 312.

Dal Lago, A., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.

Detienne M., *Essere autoctoni. Come denazionalizzare le storie nazionali*, Sansoni, Firenze 2004.

Du Bois, W. E. B., *On the concept of Race* (1940) in Sundqvist, E. (a cura di), *W. E. B. Du Bois Reader*, Oxford University Press, Oxford 1996.

Ferrari, G., *Per Alí è Bossi lo straniero*, in «La Padania», 7 maggio 2000.

Firth, R., *Noi, Tikopia. Economia e società nella Polinesia primitiva*, Laterza, Bari 1963.

Hobsbawm, E. J. e Ranger, T. (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.

Huntington, S., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000.

Jacob, F., *Biologie, Racisme, Hiérarchie*, in Olender, M. (a cura di), *Le Racisme, mythes et sciences*, Édition Complexe, Bruxelles 1981.

Kellas, J. G., *Nazionalismi ed etnie*, il Mulino, Bologna 1993.

Lenclud, G., *La tradizione non è piú quella di un tempo*, in P. Clemente e F. Mugnaini, *Oltre il*

- folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2001.
- Leroi-Gourhan, A., *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977.
- Liotard, J.-F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981.
- Mercier, P., *Remarques sur la signification du «tribalisme» actuel en Afrique Noire*, in «Cahiers Internationales de Sociologie», vol. XXXI (1962).
- Mitchell, W. J. T., *Seeing through race*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London 2012.
- Pouillon, J., *Plus c'est la même chose, plus ça change*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», vol. XV (1975).
- Remotti, F., *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Sartre, J.-P., *L'antisemitismo*, Mondadori, Milano 1990.
- Stolcke, V., *Talking Culture: New Boundaries, New Rethorics for Exclusion in Europe*, in «Current Anthropology» (1995), n. 36.
- Sundqvist, E. (a cura di), *W. E. B. Du Bois Reader*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Taguieff, P.-A., *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Raffaello Cortina, Milano 1999.
- Taylor, P., *Race: A Philosophical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2004.
- Todorov, T., *Noi e gli altri, La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991.
- Traverso, E., *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica, ombre corte, ombre corte*, Verona 2006.
- Weil, E., *Essais et conférences*, tomo II. *Le Politique*, Vrin, Paris 1991.
- Wieviorka, M., *Il razzismo*, Laterza, Roma-Bari 2000.