

A CURA DI
SANDRO MEZZADRA E AGOSTINO PETRILLI

I CONFINI DELLA GLOBALIZZAZIONE

LAVORO, CULTURE, CITTADINANZE

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEMOGRAFICHE
Inventario n.18420.....

manif

orientale per 48 ore, prolungabili dopo la presentazione davanti al giudice (circa 25.000 persone ogni anno). L'espulsione viene effettuata entro tale termine. I detenuti non hanno nessuna possibilità di contatto con avvocati, medici, assistenti spirituali. Non hanno possibilità di fare ricorso e appello. 2) Arresto da parte della polizia di frontiera in 10 aeroporti tedeschi, e detenzione in zone di transito senza una chiara limitazione temporale, a volte molti mesi (4 o 5.000 persone all'anno). Anche se i detenuti hanno lasciato gli aerei e si trovano sul territorio della repubblica federale tedesca, sono ufficialmente considerati «persone che non hanno mai fatto ingresso in Germania». 3) Detenzione in attesa di espulsione in campi di custodia che si trovano per la maggior parte nelle periferie delle grandi città per una durata fino a 6 mesi prolungabile fino ad un massimo di 18 mesi: mediamente la detenzione dura da 5 a 6 settimane (ogni anno circa 18-20.000 persone, mentre circa la popolazione media dei campi si aggira intorno alle 2.000 persone). Più del 10% dei detenuti devono essere rilasciati alla scadenza della detenzione senza che sia stata effettuata l'espulsione.

⁵⁹ Per quanto riguarda la Germania, devono essere ricordati - nel contesto dell'istituzione della detenzione degli stranieri in attesa di espulsione - le seguenti normative e i seguenti accordi tra governi: 1) modifica della legge sulla condizione degli stranieri nel 1990, inasprimento dell'articolo relativo della medesima legge (§ 57) il primo luglio 1992; 2) legge per l'accelerazione della procedura di riconoscimento del diritto d'asilo nel 1990, abolizione di fatto del diritto d'asilo con la modifica della Legge fondamentale del 26 maggio 1993; 3) sistema di trattati di riammissione siglati a partire dal 1992 con i paesi di transito e di provenienza dei profughi e dei migranti.

⁶⁰ INITIATIVE GEGEN DAS SCHENGENER ABKOMMEN (HRSG. VON), *Materien zum Export der Politik der Inneren Sicherheit und der Flüchtlingsabwehr nach Osteuropa*, s.d. (ma 1993).

⁶¹ J. WOLTERS, *Aspekte der internationalen polizeilichen Zusammenarbeit in Ost- und Westeuropa*, in «Europa der durchlässigen Grenzen. Schriftenreihe der Polizei-Führungsakademie», 1997, 1, p. 33.

⁶² J. ALBRECHT, *Grenzüberschreitende Kriminalität aus der Sicht des Landes Brandenburg (unter besonderer Berücksichtigung Organisierter Kriminalität)*, (dattiloscritto), in EUROPA-UNIVERSITÄT VIADRINA, FRANKFURT (ODER), *Experten-Hearing «Kriminalität im Grenzgebiet»*, cit., p. 13 (corsivo nell'originale).

⁶³ M. KAMINSKI, *Die Grenzkriminalität im mittleren Bereich der Westgrenze Polens. Krosno Odrzanskie*, cit.

⁶⁴ Ivi, pp. 10, 7 e 17 s.

⁶⁵ Ivi, pp. 25 e 27.

⁶⁶ J. GEMRA, *Die Problematik der grenzüberschreitenden Kriminalität und ihrer Bekämpfung. Allg. Festnahmen von Ausländern, illegaler Grenzübertritt u.a.*, dattiloscritto, Varsavia 16.10.1996, in EUROPA-UNIVERSITÄT VIADRINA, FRANKFURT (ODER), *Experten-Hearing «Kriminalität im Grenzgebiet»*, cit., p. 11.

LE NUOVE FRONTIERE E LE NUOVE RETORICHE CULTURALI DELL'ESCLUSIONE IN EUROPA

Verena Stolcke

Ci sono due generi di topi, gli affamati e i sazi; i sazi rimangono soddisfatti a casa, gli affamati migrano. [...] Mío Dio, sono già qui!

H. Heine

Nel momento in cui l'antropologia progressivamente abbandona l'auto-analisi post-modernista e l'introspezione culturale per tornare al mondo reale, né il mondo né la disciplina sono più gli stessi. Gli antropologi hanno imparato a essere più sensibili alle formidabili difficoltà implicite in ogni tentativo di comprendere le diversità culturali senza perdere di vista un'umanità comune. Al tempo stesso le nozioni di cultura e differenza culturale, patrimonio classico dell'antropologia, sono diventate onnipresenti nel linguaggio comune e nel linguaggio politico che riguardano i conflitti e i riallineamenti geo-politici in Occidente. Negli ultimi anni gli antropologi hanno prestato un'attenzione estremamente critica ai molti modi in cui l'egemonia economica e culturale dell'Occidente ha invaso il resto del mondo, e a come le culture «altre» hanno resistito e rielaborato questa insidiosa influenza. Le modalità con cui questi «altri» sono stati ripensati da un punto di vista politico e culturale da un Occidente in cui la nozione di distinzione culturale è diventata un nuovo potente fattore di divisione hanno tuttavia sorprendentemente suscitato un ridottissimo interesse tra gli antropologi. Obiettivo di questo saggio è l'esame di una delle principali retoriche politiche connesse alla cultura.

La crescita allarmante in Europa dell'ostilità e della violenza contro i migranti provenienti dal terzo mondo ha determinato nell'ultimo decennio profonde inquietudini riguardo alla rinascita in nuove forme del vecchio demone del razzismo. La mia tesi è tuttavia che sia possibile ravvisare un sensibile slittamento nella

retorica dell'esclusione. Le antiche asserzioni sulla diversa dotazione delle razze umane si sono trasformate a partire dagli anni Settanta in una retorica dell'inclusione e dell'esclusione che enfatizza le differenze di identità culturale, tradizioni ed eredità tra i gruppi e che assume come evidente la delimitazione territoriale di una cultura¹. Cercherò prima di tutto di esaminare la natura di questo slittamento nel modo in cui si è articolato il sentimento anti-immigrati in Europa. Quindi passerò a descrivere le radici sociali e politiche e le implicazioni di questa nuova retorica. La formazione degli Stati liberali e i criteri di definizione dell'appartenenza politica sono stati evidentemente piuttosto diversi in Europa occidentale da paese a paese.

La costruzione dell'Europa è un processo a due facce. Mentre i confini interni europei sono diventati progressivamente più permeabili, i confini esterni sono sempre più ermeticamente chiusi. Da quando i partiti di destra hanno cercato sostegno elettorale con lo slogan «fuori gli stranieri», sono stati messi in atto ferrei controlli legali per escludere quelli che sono diventati noti come immigrati extracomunitari. C'è un'enfasi crescente sul fatto che gli europei hanno bisogno di sviluppare una cultura condivisa e un'identità di propositi, al fine di fornire il necessario supporto ideologico al processo di costruzione dell'Unione europea. Ma l'idea di una cultura sovra-nazionale che integri l'Europa e in cui un grande spazio sia accordato alle culture e alle identità regionali è stata oggetto di grandi polemiche per la sfida che tale idea porta, secondo il giudizio di molti, alla sovranità delle singole nazioni². Al contrario, gli immigrati, in particolare quelli che vengono dal sud povero (e più recentemente anche dall'est) per cercare rifugio nel ricco nord, sono visti in tutta l'Europa occidentale come stranieri indesiderati, alieni minacciosi. I migranti extracomunitari, già «tra noi», sono il bersaglio di una crescente ostilità e violenza dal momento che uomini politici di destra alimentano le paure popolari con una retorica dell'esclusione che celebra un'identità nazionale modulata sull'esclusività culturale.

Le tensioni sociali e politiche determinate dall'immigrazione extracomunitaria in un contesto di ripetute crisi economiche sono state accompagnate da una crescente preoccupazione sulle identità culturali nazionali, che ha finito per erodere le speranze cosmopolitiche professate in conseguenza degli orrori delle poli-

tiche razziali naziste durante la seconda guerra mondiale. L'identità e la distinzione culturale, che sembravano essere diventate l'ossessione dei soli antropologi, occupano ora una posizione centrale nei modi in cui i sentimenti e le politiche anti-immigrati vengono razionalizzati.

C'è un'inclinazione crescente, negli umori popolari in Europa, a scaricare tutti i problemi socioeconomici risultanti dalla recessione e dalla ristrutturazione capitalistica – disoccupazione, carenza di alloggi, aumento della criminalità, tagli ai servizi sociali – sugli immigrati che sono privi dei «nostri» valori morali e culturali, semplicemente per il fatto che sono tra noi³. I sostenitori di un blocco dell'immigrazione hanno esacerbato l'animosità popolare contro gli immigrati incrementando artificialmente la scala del «problema». Le allusioni alla «marea migratoria» e a una «bomba emigrazione» hanno la funzione di intensificare le paure popolari distogliendo il sempre più diffuso malessere sociale dalle vere cause della recessione economica. Gli oppositori dell'immigrazione aggiungono spesso a ciò l'argomento demografico conservatore che attribuisce il calo delle opportunità socioeconomiche, la miseria e il conseguente desiderio o bisogno di emigrare alla «bomba demografica» nel terzo mondo. In questo modo essi celano le radici economiche e politiche della miseria contemporanea e giustificano al tempo stesso programmi di aggressivo controllo demografico che hanno come obiettivo le donne del sud povero. I sostenitori di un blocco dell'immigrazione parlano di una «soglia di tolleranza», alludendo a ciò che gli etologi hanno definito l'imperativo territoriale – la presunta circostanza per cui le popolazioni (si noti: tra gli animali) tenderebbero a difendere il loro territorio contro gli «intrusi» quando questi superano una certa proporzione, variamente stimata tra il 12 e il 25%, perché altrimenti sorgerebbero gravi tensioni sociali⁴. I media e i politici alludono alla minaccia di una sorta di alienazione culturale⁵.

In altre parole il «problema» non siamo «noi» bensì «loro». «Noi» siamo la misura della vita buona che «loro» minacciano, e ciò dipende dal fatto che «loro» sono stranieri e culturalmente «differenti». Benché la disoccupazione montante, la carenza di alloggi e i tagli ai servizi sociali non siano ovviamente imputabili agli immigrati, «loro» sono efficacemente trasformati in capri espiatori per i «nostri» problemi socioeconomici. Questa linea

argomentativa è così persuasiva perché fa appello all'«*habitus nazionale*», una concezione esclusiva dell'appartenenza e dei diritti politici ed economici connessa all'idea moderna dello Stato-nazione⁶: centrale, in questa concezione, è il postulato secondo cui gli stranieri non hanno il diritto di condividere le risorse e la ricchezza «nazionali» specialmente quando queste stanno apparentemente diventando scarse. Si dimentica utilmente, ad esempio che gli immigrati fanno spesso i lavori che gli autoctoni non vogliono più fare, analogamente si tralascia di considerare le conseguenze, altrimenti biasimate per i loro effetti sulla vitalità delle nazioni industriali e dello Stato sociale, dell'implosione demografica nel nord opulento, ovvero il bassissimo tasso di natalità in un'Europa che sta rapidamente invecchiando⁷. La questione del perché in presenza di una scarsità di lavoro, l'intolleranza e l'aggressività non siano dirette contro i propri concittadini non viene mai sollevata.

Il significato della natura di queste razionalizzazioni dell'ostilità contro gli immigrati e l'esigenza di frenare l'immigrazione extracomunitaria sono stati molto discussi. In questo saggio analizzerò la retorica di destra dell'esclusione anziché esaminare la logica del risentimento popolare contro gli immigrati: le reazioni e i sentimenti popolari non possono essere semplicemente estrapolati dal discorso della classe politica.

GLI IMMIGRATI: UNA MINACCIA ALL'INTEGRITÀ CULTURALE DELLA NAZIONE

Nei primi anni '80 Dummett, analizzando la tendenza ad attribuire le tensioni sociali alla *presenza* di immigrati con culture *altre* piuttosto che al razzismo, ha individuato delle trasformazioni nel linguaggio con cui viene espresso il rifiuto nei confronti degli immigrati⁸. Già alla fine degli anni sessanta la destra britannica esaltava la «British culture» e la «comunità nazionale», prendendo le distanze al tempo stesso dalle teorie della razza e negando insistentemente che la sua ostilità nei confronti delle comunità degli immigrati e i suoi appelli ad un freno all'immigrazione avessero qualcosa a che vedere con il razzismo⁹. Gli uomini e le donne preferirebbero «per natura» vivere tra «persone dello stesso tipo» piuttosto che in una società multiculturale, dato che questo atteggiamento sarebbe «dopo tutto» una reazione «natu-

rale», istintiva, alla presenza di persone di diversa origine e cultura. Come ha scritto nel 1978 Alfred Sherman, direttore di un istituto di «Policy Studies» orientato politicamente molto a destra e uno dei principali teorici di questa dottrina: «la coscienza nazionale è l'unico punto di ancoraggio per una lealtà incondizionata e per l'accettazione di compiti e di responsabilità, l'unica base di un senso del dovere civico e del patriottismo fondato su di una personale identificazione con la comunità nazionale»¹⁰. Un grande numero di immigrati distruggerebbe l'«omogeneità della nazione». «Una società multirazziale (sic!)» metterebbe inevitabilmente in pericolo i «valori» e la «cultura» della maggioranza bianca e scatenerrebbe conflitti sociali. Entrerebbero in gioco paure irrazionali, istintive, costruite intorno ai sentimenti di fedeltà e di appartenenza¹¹. Come pretendeva Enoch Powell nel 1969: «l'istinto di conservare un'identità o di difendere un territorio è uno dei più forti e dei più profondamente radicati nell'umanità, e [...] i suoi effetti benefici non sono ancora esauriti»¹².

Fino alla fine degli anni settanta appelli nazionalistici di questo genere erano espressi solo da pochi (benché chiassosi) ideologi della destra, che volevano così prendere le distanze dal razzismo dichiarato del National Front, screditato moralmente dalla sua assimilazione all'ideologia nazista. Verso gli anni ottanta, in una situazione di crescenti difficoltà economiche e di crescente animosità nei confronti degli immigrati, nello sforzo di guadagnare sostegno elettorale il partito conservatore ha fatto proprio un discorso di esclusione che era anch'esso permeato di timori per l'integrità della comunità nazionale, del *way of life*, della tradizione e della fedeltà, minacciate dagli immigrati¹³.

Un esempio sintomatico di questo allineamento del partito conservatore con le posizioni della sua destra è una dichiarazione frequentemente citata di Margaret Thatcher del 1978: «la gente è piuttosto spaventata dall'idea che questo paese possa essere invaso da gente che ha una cultura differente. Sapete, gli inglesi hanno fatto tanto per la democrazia e per la legge, e hanno fatto così tanto in tutto il mondo, che, se si diffonde la paura che potrebbero essere sommersi, la gente reagirà mostrandosi ostile ai nuovi arrivati»¹⁴. Per proteggere la «nazione» dalla minaccia che gli immigrati portatori di altre culture costituirebbero per l'ordine sociale, il loro ingresso dovrebbe essere frenato. Un analogo slittamento delle retoriche dell'esclusione è stato individuato nella

destra politica francese. L'analisi di Taguieff è probabilmente la più dettagliata, anche se controversa, riflessione sugli sviluppi delle varie tendenze della destra francese a partire dagli anni settanta.

Si tratta di un lavoro controverso, perché l'autore dapprima critica aspramente le organizzazioni antirazziste per il fatto di invocare a difesa degli immigrati il «diritto alla differenza» che egli considera come una concezione egualmente essenzialista della differenza culturale. La destra francese ha cominciato ad orchestrare la sua offensiva anti-immigrati proprio all'insegna di quello che Taguieff aveva chiamato un «razzismo differenzialista», una dottrina che esalta l'essenziale ed irriducibile differenza delle comunità immigrate di origine non-europea, la cui presenza è condannata in quanto costituisce una minaccia per l'originale identità culturale del paese «ospitante». Un elemento fondamentale di questa dottrina dell'esclusione è il rifiuto del «mescolamento culturale» allo scopo di salvaguardare la conservazione dell'originale identità bioculturale di cui ognuno è portatore. A differenza dal primo «razzismo inegualitario» (l'espressione è di Taguieff), piuttosto che inferiorizzare l'«altro» questo esalta l'assoluta, irriducibile differenza del «sé» e l'incommensurabilità delle differenti eredità culturali. Un concetto chiave di questa nuova retorica è quello di *radicamento*. Allo scopo di preservare tanto l'identità degli immigrati quanto quella dei francesi, i primi dovrebbero rimanersene a casa o farvi ritorno. L'identità collettiva è concepita sempre più in termini di etnicità, cultura, eredità, tradizione, memoria e differenza, con riferimenti solo occasionali al «sangue» e alla «razza». Come ha sostenuto Taguieff, il «razzismo differenzialista» costituisce una strategia individuata dalla destra francese per mascherare quello che è diventato un «razzismo clandestino»¹⁵.

Nonostante la crescente enfasi sulla identità e sulla differenza culturale, gli studiosi hanno teso ad individuare un «nuovo stile di razzismo» nella retorica anti-immigrati della destra¹⁶.

Sono state addotte diverse ragioni a questo proposito. Gli analisti, tanto in Francia quanto in Inghilterra, attribuiscono questo discorso culturalista di esclusione ad una sorta di dialettica politica tra la condanna da parte degli antirazzisti del razzismo per la sua associazione con le teorie della razza naziste e i tentativi della destra di guadagnare rispettabilità mascherando il sot-

tofono razzista del proprio programma anti-immigrati. D'altra parte l'idea di ordinare gerarchicamente gli esseri umani è diventata indifendibile scientificamente, ed è un errore supporre che il razzismo si sia sviluppato storicamente solo come giustificazione di relazioni di dominazione e di disuguaglianza.

Infine, anche se questa nuova «teoria della xenofobia»¹⁷ non utilizza categorie razziali, la richiesta di escludere gli immigrati a causa del loro essere culturalmente differenti, «altri», viene ratificata mediante richiami agli istinti umani fondamentali, vale a dire in termini di teoria pseudo-biologica. Anche se il termine «razza» sembrerebbe assente dalla sua retorica, ciò nondimeno si tratta di razzismo, un «razzismo senza razza»¹⁸.

FONDAMENTALISMO CULTURALE: UNA NUOVA COSTRUZIONE DELL'ESCLUSIONE

L'emergenza della cultura come «terreno semantico chiave»¹⁹ del discorso politico deve essere tuttavia indagata con maggior precisione. Intendo sostenere che è fuorviante vedere nella retorica contemporanea anti-immigrati della destra una nuova forma di razzismo o un razzismo mascherato. Non si tratta ovviamente di un mero gioco di parole. Non ho alcuna intenzione di minimizzare l'impatto sociopolitico di questa rinnovata esaltazione della differenza culturale, ma per combattere la bestia dobbiamo sapere di che specie è. A questo fine non possiamo limitarci a smascherare i motivi strategici del disconoscimento del razzismo da parte della destra; dobbiamo analizzare la struttura concettuale di questo nuovo discorso politico e il repertorio di idee che utilizza.

Il significativo slittamento concettuale che si può ravvisare tra gli uomini della destra e i conservatori in direzione di una retorica anti-immigrati declinata sulla differenza e sull'incommensurabilità culturale è in effetti informato da determinati assunti impliciti nelle idee moderne di cittadinanza, identità nazionale e Stato-nazione. Anche se questa celebrazione dell'integrità nazional-culturale in luogo del richiamo alla purezza razziale è un'astuzia politica, ciò non spiega perché la destra e i conservatori, nei loro sforzi per difendersi dalle accuse di razzismo debbano fare ricorso all'*identità nazional-culturale e al postulato dell'incommensurabilità*. La retorica culturalista è diversa del

razzismo per il fatto che ipostatizza la cultura concepita come un set compatto, localizzato e storicamente radicato di tradizioni e valori trasmessi attraverso le generazioni; nel fare ciò questa retorica utilizza un repertorio ideologico che risale alla contraddittoria concezione ottocentesca dello Stato-nazione.

Piuttosto che difendere l'idea di caratteristiche specifiche proprie alle diverse razze, il fondamentalismo culturale contemporaneo (come ho scelto di definire la retorica anti-immigrati contemporanea della destra) pone l'accento sulle differenze di identità culturale e sulla loro incommensurabilità. Il termine «fondamentalismo» è stato convenzionalmente riservato a fenomeni e movimenti *religiosi* antimoderni e neotradizionalisti, interpretati come una reazione alla modernizzazione socioeconomica e culturale. Vorrei mostrare al contrario che, nel fondamentalismo culturale secolare contemporaneo della destra, l'esaltazione delle identità e delle lealtà primordiali nazionali non ha nulla di premoderno, poiché gli assunti su cui si basa sono al contrario una componente contraddittoria della modernità²⁰. C'è qualcosa di fondamentalmente diverso dal razzismo tradizionale nella struttura concettuale di questa nuova dottrina, che ha a che fare con la rinascita, apparentemente anacronistica nel mondo dell'economia globalizzata, di un senso estremizzato di identità primordiale, della differenza culturale e del suo carattere esclusivo. Ciò che distingue il razzismo convenzionale da questo tipo di fondamentalismo culturale è il modo in cui sono percepiti coloro che si ritiene minaccino la pace sociale della nazione. La differenza tra queste due dottrine consiste in primo luogo nel modo in cui sono concepiti i rispettivi bersagli, se essi cioè sono concepiti come membri per natura inferiori o come stranieri, alieni alla comunità politica sia essa uno Stato, un Impero o un *Commonwealth*. Il fondamentalismo culturale legittima l'esclusione degli *stranieri*. Il razzismo ha solitamente apportato una razionalizzazione per i privilegi di classe attraverso la naturalizzazione dell'inferiorità socio-economica dei non privilegiati per disarmarli politicamente o una razionalizzazione delle pretese di supremazia nazionale²¹. In secondo luogo, per quanto entrambe le dottrine tendano a naturalizzare – e quindi a neutralizzare – specifiche linee di conflitto sociopolitiche, le cui radici reali sono economiche e politiche, lo fanno in modi concettualmente diversi. «Uguaglianza» e «differenza» tendono ad essere giocate l'una

contro l'altra nel discorso politico in entrambi i casi, ma la «differenza» invocata e il senso che essa riveste non è lo stesso. Possono esservi riferimenti occasionali al «sangue» o alla «razza», ma in questo discorso culturalista c'è qualcosa di più dell'idea di differenze culturali insormontabili o di una sorta di culturalismo biologico²²: vi è cioè l'assunto secondo cui le *relazioni* tra culture diverse sono per «natura» ostili e reciprocamente distruttive perché è parte della natura umana essere etnocentrici. Culture diverse devono dunque essere tenute separate per il loro bene.

HOMO XENOPHOBICUS

Un ulteriore assunto sulla natura umana si può in effetti reperire sia nel discorso politico sia in quello popolare sull'immigrazione extracomunitaria negli anni '80. I titoli dei giornali, i politici e gli intellettuali utilizzano il termine «xenofobia» per descrivere l'ostilità montante contro gli immigrati; nel 1984, per esempio, il Parlamento europeo ha creato una commissione di inchiesta sulla crescita del fascismo e del razzismo in Europa, un primo tentativo di saggiare l'estensione e il significato dell'ostilità nei confronti degli immigrati. Nel 1985 la commissione ha concluso che «un nuovo tipo di spettro ossessiona attualmente la politica europea: la xenofobia». Il rapporto descriveva la xenofobia come un «risentimento» o «sentimento» latente, un atteggiamento che precede il fascismo o il razzismo e può preparare il terreno per essi, ma che in quanto tale non cade sotto la sanzione della legge, né nel campo della prevenzione²³. Si sosteneva che le componenti di questo sentimento di xenofobia più o meno diffusa e delle crescenti tensioni tra comunità nazionale e comunità immigrate, nonché della loro associazione con un senso generale di malessere sociale, erano difficili da identificare; un elemento indiscutibile, tuttavia, era «la tradizionale diffidenza verso gli stranieri, la paura del futuro, combinata con un riflesso di autodifesa»²⁴. Un risultato del lavoro della commissione è stato una «Dichiarazione contro il razzismo e la xenofobia», resa pubblica nel 1986. Nel 1989 il Parlamento ha insediato una nuova commissione di inchiesta, questa volta su razzismo e xenofobia, il cui compito consisteva nel saggiare l'efficacia della «Dichiarazione» e nel valutare l'informazione sull'immigrazione extraeuropea alla luce dell'estensione della libertà di movimento

in Europa prevista per il 1992-1993²⁵. Il concetto di xenofobia ha dunque fatto il proprio ingresso, senza alcun tentativo di sciogliere le sue ambiguità, nel linguaggio del Parlamento europeo. I media e i politici hanno ugualmente raccolto l'idea, che ha fatto presa sull'immaginario europeo in generale. È stata questa innovazione terminologica che mi ha spinto per la prima volta a domandarmi se non vi fosse qualcosa di diverso rispetto alla retorica dell'esclusione con cui l'avversione agli immigrati era stata giustificata fino a quel momento in Europa occidentale²⁶.

Xenofobia significa letteralmente, secondo la definizione riportata da un dizionario (*Le Petit Robert*, 1967), «ostilità verso gli stranieri e verso tutto ciò che è straniero». Cashmore, nel suo *Dictionary of Race and Ethnic Relations* del 1984, ancora rifiutava il termine in quanto «concetto psicologico assai vago che descrive la disposizione di una persona a temere (o a detestare) altre persone o gruppi percepiti come *outsiders*»; il concetto aveva cioè, secondo Cashmore, un significato incerto e quindi un limitato valore analitico, dato che presuppone cause soggiacenti che non analizza. Egli pensava conseguentemente (sbagliandosi, come si è successivamente visto) che il concetto «fosse caduto in disuso nel lessico contemporaneo delle "Race and Ethnic Relations"»²⁷. O le cause profonde di questo atteggiamento non sono specificate o si dà per scontato che gli esseri umani abbiano una propensione naturale a temere o a respingere gli stranieri perché sono diversi²⁸. Le simpatie esplicite della destra e le affinità dei suoi argomenti con i postulati fondamentali dell'etologia umana e della sociobiologia, sono state ripetutamente sottolineate²⁹.

La debolezza scientifica delle concezioni della natura umana basate su principi biologici quali l'imperativo territoriale e l'istinto tribale, secondo cui gli esseri umani hanno non meno degli animali una tendenza naturale a formare gruppi sociali coesi e a differenziarsi dagli stranieri, nonché ad essere nei loro confronti ostili per la ricerca della propria sopravvivenza, è stata spesso sottolineata³⁰, il punto tuttavia è mostrare perché una credenza nell'*homo xenofobicus* esercita un'attrazione così forte sul senso comune.

Impressiona ad esempio l'argomentazione di Cohn-Bendit e Schmid, che tra l'altro mostra chiaramente come questa credenza non sia limitata alla destra scientifica o politica. Scrivono

Cohn-Bendit e Schmid: «L'indignazione sulla xenofobia che suggerisce come antidoto una politica di frontiere aperte è falsa e pericolosa. *Se infatti la storia ci ha insegnato una cosa, è il fatto che in nessuna società è innato un rapporto civile con gli stranieri; tutto sta anzi ad indicare che la riserva a fronte degli stranieri costituisce una costante antropologica della specie; e la modernità, con l'aumento della mobilità che ha comportato, ha reso questo problema più generale di quanto fosse mai stato*»³¹. Questa affermazione è tanto pericolosa politicamente quanto discutibile scientificamente, perché la storia, al contrario per esempio della biologia, non è in grado di dimostrare l'esistenza di costanti universali umane, per lo meno nella misura a cui è pervenuta la nostra comprensione contemporanea dell'esperienza umana. Inoltre, non è difficile trovare esempi che dimostrano la fallacia dell'idea secondo cui la xenofobia è parte della condizione umana. La guerra in Bosnia fornisce probabilmente l'esempio contemporaneo più tragico. Finché il nazionalismo radicale serbo non li ha divisi, musulmani, serbi e croati sono vissuti insieme come vicini nella loro religione riconosciuta e in altre differenze culturali.

La xenofobia, intesa come atteggiamento che si suppone inerente alla natura umana, costituisce il supporto ideologico del fondamentalismo culturale e accredita l'idea che esista una tendenza da parte degli uomini e delle donne ad assegnare un valore peculiare alle proprie culture escludendone ogni altra, con la conseguenza che risulta impossibile vivere fianco a fianco. Il fondamentalismo culturale contemporaneo si basa dunque su due presupposti convergenti: che le diverse culture siano incommensurabili e che, poiché gli esseri umani sono per natura etnocentrici, le relazioni tra le culture siano «per natura» ostili. La xenofobia rappresenta per il fondamentalismo culturale ciò che il concetto biomorale di razza è per il razzismo: la costante naturalistica, cioè, che assegna valore di verità e legittima le rispettive ideologie.

RAZZISMO VS. FONDAMENTALISMO CULTURALE

Una comparazione sistematica delle strutture concettuali del razzismo tradizionale e di questo fondamentalismo culturale può illuminare ciò che distingue queste diverse dottrine di esclusione³². Le accomuna il fatto di concentrarsi sulla contraddizione tra la moderna nozione di universalismo, secondo cui tutti gli

esseri umani sono egualmente liberi e uguali, e le molteplici forme di discriminazione ed esclusione socio-politica. Ma lo fanno in modo differente. Entrambe le dottrine fondano la propria forza argomentativa su alcuni sotterfugi ideologici, ovvero sul fatto di presentare ciò che è il prodotto di specifici rapporti politico-economici e conflitti di interesse come naturale e quindi incontestabile.

Il razzismo occidentale moderno razionalizza le pretese di superiorità nazionale o di inferiorizzazione socio-politica e sfruttamento economico di gruppi e individui all'interno di una comunità attribuendo a questi ultimi determinati deficit morali, intellettuali o sociali, presentati come fondati sulla loro dotazione razziale e come caratteri che, in quanto innati, sono ineludibili. I caratteri invocati per identificare una «razza» possono essere fenotipici o costruiti. Il razzismo opera così con un criterio particolaristico di classificazione, ovvero la «razza», che sfida la pretesa esistenza di un'umanità universale dividendo il genere umano in gruppi innatamente distinti, ordinati in modo gerarchico, uno dei quali eleva una pretesa di superiorità esclusiva. In questo senso le dottrine razziste sono categoriche, occultando i rapporti socio-politici che producono le gerarchie. La «razza» è costruita come la causa naturale, necessaria e sufficiente, dell'incapacità degli «altri» e dunque della loro inferiorità. La disuguaglianza e il dominio socio-politici derivano dunque implicitamente dallo stesso criterio di differenziazione adottato, ovvero dalla naturale inferiorità degli «altri», propria della «loro» razza. Come dottrina di classificazione asimmetrica, il razzismo produce concetti antitetici che svalutano l'«altro» così come l'«altro» non potrebbe svalutare il «sé». Il riconoscimento reciproco è negato precisamente perché il difetto «razziale», essendo relativo, non è condiviso dal «sé». E questo è il punto. Attribuendo uno *status* e riservando un trattamento diseguali ai difetti innati alla propria vittima, questa dottrina nega il carattere ideologico del razzismo stesso.

Ciò solleva ovviamente la fondamentale questione del luogo di un'idea di status sociale inscritto nella natura piuttosto che risultante da un contratto nella società moderna, altrimenti concepita come composta di individui in grado di auto-determinarsi, nati liberi e uguali. Il razzismo moderno è un gioco di prestigio ideologico per conciliare l'inconciliabile: un *ethos* liberale e meritocratico di uguali opportunità per tutti sul mercato e la disugua-

glianza socio-economica. Lungi dall'essere una sopravvivenza anacronistica dei remoti tempi dello schiavismo, dell'espansione coloniale europea e di un ordinamento ascrivito della società, esso è in questo senso parte costitutiva del capitalismo liberale³³.

In momenti diversi nella storia, sistemi di disuguaglianza e di oppressione sono stati razionalizzati in modi differenti. Le dottrine razziste sono solo una variazione sul tema, sul tentativo cioè di riconciliare un'idea di umanità condivisa con le forme esistenti di dominazione. Già i primi incontri coloniali moderni con i «primitivi» influenzarono intensamente l'immaginario europeo. All'inizio non era tanto la loro differenza «razziale» a scatenare l'immaginazione europea ma la loro differenza quanto a religione e morale, in cui si percepiva una sfida all'egemonia cristiana. Se dio aveva creato l'«uomo» a propria immagine e somiglianza, come potevano esistere esseri umani che non fossero cristiani? Il razzismo scientifico ottocentesco era un nuovo modo di giustificare la dominazione e la disuguaglianza, ispirato dalla ricerca di leggi naturali che potessero spiegare l'ordine naturale e sociale. Ciò che colpisce nel dibattito ottocentesco sul posto dell'uomo nella natura è la tensione tra la fede nella libera volontà dell'uomo, affrancata dalle coazioni naturali nel suo sforzo di dominare la natura in quanto libero agente, e la tendenza a naturalizzare l'uomo sociale. Il darwinismo sociale, l'eugenetica e la criminologia hanno fornito legittimazione pseudo-scientifica al consolidamento della disuguaglianza di classe. I loro obiettivi erano rappresentati dalle classi pericolose lavoratrici in patria³⁴. Se l'individuo capace di auto-determinarsi, per via di una persistente condizione di inferiorità, si mostrava incapace di massimizzare le opportunità che si pretendeva la società gli offrisse, ciò doveva dipendere da un qualche deficit innato, essenziale. La persona, o meglio la sua dotazione naturale – fosse essa definita in termini di talento innato, razziale, sessuale, o di intelligenza – e non l'ordine socio-economico o politico dominante, doveva essere biasimata per ciò. Questa logica ha funzionato sia come potente incentivo agli sforzi individuali sia come strumento per disinnescare il malcontento sociale. L'antropologia fisica, contemporaneamente, ha offerto un valido sostegno alle pretese di superiorità nazionale tra le nazioni europee e alle imprese coloniali, stabilendo una gerarchia bio-morale di razze³⁵.

Il fondamentalismo culturale, al contrario, assume un qua-

dro di concetti antitetici simmetrici, quelli di straniero, estraneo, alieno, come opposti al nazionale, al cittadino. Gli esseri umani, per natura, sono portatori di cultura. Ma l'umanità è composta da una molteplicità di culture diverse, che sono incommensurabili; le relazioni tra gli appartenenti alle rispettive culture sono essenzialmente conflittuali, perché è nella natura umana essere xenofobi. Una presunta costante universale umana, la naturale propensione al rifiuto degli stranieri, spiega il particolarismo culturale. La contraddizione apparente del moderno *ethos* liberal-democratico tra l'invocazione di un'umanità condivisa, che implica un'idea di generalità che sembrerebbe non escludere alcun individuo, e il particolarismo culturale declinato in termini nazionali è superata ideologicamente: un «altro» culturale, l'immigrato come straniero, alieno e in quanto tale potenziale «nemico», che minaccia la nostra unicità e integrità nazional-culturale, viene costruito a partire da tratti del tutto estranei a quelli del «sé». In un ulteriore avvitamento ideologico l'identità e l'appartenenza nazionali, interpretate come singolarità culturali, diventano un ostacolo insormontabile alla naturale attitudine umana alla comunicazione.

Invece di ordinare culture diverse gerarchicamente, il fondamentalismo culturale le segrega spazialmente: ogni cultura al suo posto. Il fatto che gli Stati nazione non siano in alcun modo culturalmente omogenei viene ignorato. Comunità politiche localizzate sono considerate per definizione culturalmente omogenee. Presunte tendenze xenofobiche innate – sebbene sfidino il supposto radicamento territoriale delle comunità culturali, dato che sono dirette contro gli stranieri tra noi – riterritorializzano le culture. Il loro bersaglio sono gli stranieri radicati che non sono in grado di assimilarsi culturalmente.

Il loro carattere simmetrico rende queste categorie logicamente reversibili: ogni nazionale è straniero a ogni altra nazione in un mondo di Stati nazionali, poiché possedere una nazionalità è nella natura delle cose. Questa polarità concettuale formale – nazionali contro stranieri – viene caricata di valenze politiche. Manipolando le relazioni ambigue tra appartenenza nazionale e identità culturale, la nozione di xenofobia infonde uno specifico e sostanziale contenuto politico alle relazioni tra le due categorie. Dato che la propensione ad avversare gli stranieri è condivisa dagli stranieri stessi, diviene al tempo stesso legittimo temere che

questi ultimi, in virtù della loro slealtà, possano minacciare la comunità nazionale. Nel momento in cui il «problema» posto dall'immigrazione extracomunitaria viene tematizzato in termini di indiscusse differenze e incommensurabilità culturali, le cause profonde delle migrazioni – il crescente squilibrio nord-sud – vengono rimosse.

Il fondamentalismo culturale fa uso di un concetto di cultura contraddittoriamente ispirato dalla tradizione universalistica dell'illuminismo e dal romanticismo tedesco, che ha segnato in profondità il dibattito nazionalista ottocentesco. Costruendo la propria argomentazione a favore dell'esclusione dei migranti su un tratto condiviso da tutti gli esseri umani indistintamente, piuttosto che su una presunta incapacità intrinseca agli extracomunitari, il fondamentalismo culturale, in contrasto con le teorie razziste, è caratterizzato da una certa apertura, che lascia un certo spazio per l'assimilazione culturale degli immigrati che vogliono vivere tra noi. D'altro canto, in base all'altra idea portante della cultura politica occidentale moderna, quella secondo cui tutti gli esseri umani sono liberi e uguali, la retorica anti-immigrati è polemica e aperta alla contraddizione. Ed è per questa ragione che le forme esistenti di esclusione, disuguaglianza e oppressione, devono essere razionalizzate ideologicamente.

Il fondamentalismo culturale è dunque un'ideologia di esclusione collettiva basata sull'idea dell'«altro» come straniero, estraneo al corpo politico. Suo assunto chiave è che l'uguaglianza politica formale presuppone l'identità culturale e che quindi l'omogeneità culturale è il prerequisito essenziale per l'accesso ai diritti di cittadinanza. Non si deve confondere la funzione sociale degli immigrati come capri espiatori per i problemi socio-economici con il modo in cui gli immigrati stessi vengono concettualizzati come stranieri. Piuttosto che essere tematizzata direttamente, l'esclusione socio-economica degli immigrati è conseguenza della loro esclusione politica. Gli oppositori di destra dell'immigrazione possono contestare sulla base di motivazioni economiche l'estensione agli immigrati dei diritti sociali e politici connessi alla cittadinanza. Il «problema» dell'immigrazione è tuttavia costruito come una minaccia *politica* all'identità e all'integrità nazionali per via della diversità culturale degli immigrati, poiché lo Stato-nazione è concepito come fondato su una comunità coesa e distinta, che mobilita un senso condiviso di appartenenza e

lealtà legato a una lingua, a tradizioni culturali e a credenze comuni. In un quadro di recessione economica e di tagli ai servizi sociali, appelli a lealtà primordiali trovano un terreno favorevole dato che il senso di appartenenza nazionale è il linguaggio ordinario dell'autocomprensione politica contemporanea.

Gli immigrati sono percepiti come minacciosi portatori di una «crisi della cittadinanza»³⁶, in senso sia giuridico sia politico-ideologico. Nel mondo moderno la nazionalità come condizione della cittadinanza è intrinsecamente definita come strumento e oggetto di chiusura sociale³⁷. A questo proposito la cittadinanza non opera in modo sostanzialmente diverso dal modo in cui le regole di parentela definivano l'appartenenza di gruppo nelle cosiddette società primitive. Nel mondo moderno degli Stati nazionali, nazionalità, cittadinanza e comunità culturale sono ideologicamente collegate³⁸, e caricano di significati simbolici e politici la differenza culturale degli immigrati.

Si potrà certo obiettare che non tutti gli immigrati o gli stranieri sono trattati con ostilità. Ciò è ovviamente vero, ma è vero anche che uguaglianza e differenza non sono categorie assolute. Il repertorio politico-ideologico su cui è costruito il moderno Stato-nazione offre la materia prima a partire dalla quale si elabora il fondamentalismo culturale. Sono specifiche relazioni di potere con i paesi d'origine degli immigrati extracomunitari, nonché lo sfruttamento che essi hanno subito, a spiegare perché proprio loro, e non ad esempio i nordamericani, sono in Europa i bersagli di questa retorica dell'esclusione. L'ostilità contro gli immigrati può certo assumere tonalità razziste, e le metafore impiegate possono certo essere di natura mista. Certamente, come mi è stato fatto notare di recente, gli immigrati portano sulle loro facce i segni del proprio essere stranieri. Il fenotipo tende ora a essere impiegato come contrassegno dell'origine dell'immigrato piuttosto che di una «razza» costruita come giustificazione del risentimento anti-immigrati.

LA NAZIONE ALL'INTERNO DELLO STATO. CONSIDERAZIONI SUL CASO FRANCESE

Il dibattito sul «diritto alla differenza» degli immigrati ha scatenato passioni particolari, negli ultimi anni, in Francia. Il carattere e le ragioni di questa controversia vanno al di là della

polarizzazione politica che contraddistingue il dibattito sul «problema» dell'immigrazione: essi esprimono piuttosto una tensione storica connaturata alla specifica concezione repubblicana universalistica della cittadinanza prevalente in Francia. Non a caso, in questo senso, il dibattito in questione si è intrecciato con le polemiche che hanno accompagnato i tentativi ricorrenti di sottoporre a revisione un diritto di cittadinanza che, come quello francese, è storicamente fondato sul principio dello *jus soli*, a tutto vantaggio dell'opposto principio dello *jus sanguinis*³⁹. Ma anche a prescindere dagli sviluppi più recenti, va detto che la classica opposizione, formulata da F. Meinecke nel 1919, tra la *Staatsnation* francese e la *Kulturnation* tedesca⁴⁰ ha spesso occultato il nazionalismo essenzialista presente nello stesso pensiero francese ottocentesco e nei dibattiti sull'identità nazionale e sulla nazionalità.

In un mondo di Stati nazionali emergenti, l'originario spirito rivoluzionario cosmopolitico fu rapidamente eroso da un dilemma cruciale, come costruire cioè uno Stato-nazione dotato di una cittadinanza distinta e definita. Le differenze tra gruppi etnici erano, in principio, estranee al punto alla concezione democratica rivoluzionaria. Ma, come ha ben visto Hobsbawm, «l'equazione nazione=Stato=popolo, e in particolare popolo sovrano, rapportò la nazione al territorio, dato che la struttura e la definizione degli Stati erano diventate sostanzialmente territoriali. Implicava inoltre una molteplicità di Stati-nazione costituiti su questa base, quale necessaria conseguenza dell'autodeterminazione popolare. [...] D'altra parte, però, si dice assai poco su che cosa costituisca un "popolo". In particolare mancava una relazione logica tra, da una parte, il corpo dei cittadini di uno Stato territoriale e, dall'altra, l'identificazione della "nazione" su basi etniche, linguistiche o altre caratteristiche che consentissero un riconoscimento collettivo del gruppo di appartenenza»⁴¹.

I sostenitori di una concezione della «nazione» basata su un contratto liberamente stipulato fra cittadini sovrani sono soliti invocare la celebre metafora di Renan, secondo cui «l'esistenza di una nazione è un plebiscito di tutti i giorni». Lo scritto di Renan del 1882, *Qu'est-ce qu'une nation?*, è in effetti spesso considerato espressione di una concezione particolarmente adeguata all'individualismo democratico moderno. Si tende tuttavia a perdere di vista il fatto che Renan, contemporaneamente, utilizza un

argomento culturalista per risolvere il problema di come circoscrivere la «popolazione» o il «popolo» titolato a prendere parte al «plebiscito»: «una nazione», scrive Renan, «è un'anima, un principio spirituale. Due cose, che in realtà sono una cosa sola, costituiscono quest'anima e questo principio spirituale; una è nel passato, l'altra nel presente. Una è il comune possesso di una ricca eredità di ricordi; l'altra è il consenso attuale, il desiderio di vivere insieme, la volontà di continuare a far valere l'eredità ricevuta indivisa. [...] La nazione, come l'individuo, è il punto d'arrivo di un lungo passato di sforzi, di sacrifici e di dedizione. Il culto degli antenati è fra tutti il più legittimo; gli antenati ci hanno fatti ciò che siamo»⁴².

Due criteri contraddittori, uno politico (il libero consenso) e uno culturale (un passato condiviso) sono dunque costitutivi della nazione⁴³. La difficoltà di Renan nel definire la «nazione» in termini puramente contrattuali e consensuali non è che un'illustrazione del dilemma di fondo che ha accompagnato la costruzione degli Stati-nazione europei continentali. Il «principio di nazionalità», che identificava lo Stato, il Popolo e la Legge con la visione ideale di una società culturalmente omogenea e integrata, divenne la nuova, ancorché instabile, forma di legittimazione nelle lotte ottocentesche per la formazione degli Stati.

Il fondamentalismo culturale contemporaneo fonda inequivocabilmente nazionalità e cittadinanza su un'eredità culturale condivisa. Per quanto nuovo rispetto al razzismo tradizionale, è dunque anch'esso vecchio, dato che deriva la propria forza argomentativa da questa contraddittoria concezione ottocentesca dello Stato-nazione moderno. L'assunto secondo cui lo Stato territoriale e il suo popolo sono fondati su un'eredità culturale definita, compatta e distinta ne è parte integrante. Ma c'è anche, come ho sottolineato, un'importante differenza concettuale. Il nazionalismo del secolo XIX ha ricevuto un sostegno considerevole dall'elaborazione di una categoria centrale della teoria sociale: quella di «razza». In condizione di crescente ostilità fra gli Stati-nazione, il nazionalismo veniva spesso attivato e rafforzato da una rivendicazione di superiorità razziale della comunità nazionale. Poiché le dottrine razziste sono divenute politicamente screditate nel secondo dopoguerra, il fondamentalismo culturale, inteso come retorica contemporanea dell'esclusione, teorizza invece le relazioni tra le culture ipostatizzando le frontiere culturali e la differenza.

CONCLUSIONE

Per concludere, mi si consenta di tornare ai compiti e al disagio dell'antropologia. L'antropologia sociale e culturale hanno intrattenuto un rapporto privilegiato con la cultura e con le differenze culturali. La svolta critica verso la riflessione sui propri fondamenti nello scorso decennio ha giustamente messo in discussione le implicazioni politiche e teoriche del presupposto della delimitazione e dell'isolamento delle culture, condiviso dal realismo etnografico classico. Non esiste più una concezione generalmente accettata delle culture intese come sistemi relativamente fissi e integrati di valori e significati. La crescente consapevolezza «post-moderna» della complessità culturale, della politica culturale e della contestualità del sapere nell'antropologia post-strutturalista contiene tuttavia un paradosso. Nonostante le dichiarazioni contrarie, infatti, «la «critica della cultura», al pari del costruttivismo culturale, presuppone necessariamente la separatezza delle culture e la loro delimitazione esclusiva⁴⁴. Sol tanto perché *esistono* «altri» modi di interpretare il mondo, «noi» possiamo pretendere di relativizzare i «nostri» convincimenti culturali. Analogamente, quando una conoscenza sistematica degli «altri» così come di «noi stessi» è ritenuta impossibile, ciò viene ricondotto al fatto che «noi», al pari degli «altri», siamo culturalmente condizionati. L'inclinazione culturalistica attuale in antropologia finisce dunque per postulare un mondo di differenze culturali ipostatizzate⁴⁵. Determinate convergenze tra questa concezione e il fondamentalismo culturale analizzato in questo saggio dovrebbero renderci consapevoli dei rischi che un nuovo tipo di relativismo culturale comporta per una più grande comprensione fra i popoli.

Lungi da me l'idea di negare le differenze esistenti nei modi di organizzare le cose della vita e nei sistemi di significati. Gli esseri umani, tuttavia, sono sempre stati in movimento, e le culture si sono dimostrate fluide e flessibili. Il nuovo ordine globale, in cui vecchi e nuovi confini, lungi dall'essere in via di dissolvimento, stanno diventando sempre più esclusivi, pone nuove formidabili questioni anche all'antropologia. Un problema cruciale di cui dovremmo occuparci è dunque il seguente: a quali condizioni una cultura cessa di essere qualcosa di cui abbiamo bisogno per essere umani e diviene qualcosa che ci impedisce di comuni-

care come esseri umani? Non è la differenza culturale in quanto tale che dovrebbe interessare gli antropologi ma i significati politici che specifici contesti e specifici rapporti politici attribuiscono alla differenza culturale. I popoli si trincerano e si chiudono culturalmente in se stessi in contesti in cui vi sono dominazione e conflitti. È la configurazione delle strutture e delle relazioni socio-politiche sia all'interno dei gruppi sia tra i gruppi stessi ciò che attiva differenze e dà forma a possibilità e impossibilità di comunicazione. Per rendere conto delle politiche culturali attuali in un mondo interconnesso e diseguale, dobbiamo superare i nostri relativismi e le nostre incertezze metodologiche, spesso ad uso interno, e passare a esplorare, entro un costante confronto con altre discipline, «i processi di produzione della differenza»⁴⁶.

Una vera tolleranza per la differenza culturale può fiorire solo là dove la società e la politica sono sufficientemente democratiche da mettere gli uomini e le donne in condizione di resistere alla discriminazione (come immigrati, stranieri, donne, neri) e di sviluppare le differenze senza mettere a rischio, oltre ad esse, la solidarietà tra loro. Mi domando se ciò è possibile entro i confini dello Stato-nazione moderno o, in quanto a ciò, di qualunque Stato.

NOTE

¹ Cfr. Y.N. SOYSAL, *Construction of Immigrant Identities in Europe*, relazione presentata al Convegno «European Identity and its Intellectual Roots», Cambridge, 6-9 maggio 1993.

² Si vedano a questo proposito M. GALLO, *L'Europe sans nations, cet artifice, ce mirage dangereux*, in «Le Monde Diplomatique», XXXVI (1989), n. 420, COMMISSION OF EUROPEAN COMMUNITIES, *A fresh Boost for Culture in the European Community*, in «Communciation», 14 dicembre 1987 e ID., *New Prospects for Community Cultural Action*, ivi, 29 aprile 1992.

³ Per un'efficace rassegna critica di queste retoriche riferita al caso francese, cfr. P.-A. TAGUIEFF, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo* (1987), trad. it. Il Mulino, Bologna 1994.

⁴ Cfr. E.G. ZUNGARO, *Die Barbaren kommen: Ein Gespräch mit Piero Bassetti über Einwanderung und Invasion*, in «Kursbuch», 1992, 107, pp. 120-130 e M. ERDHEIM, *Fremde, kulturelle Unverträglichkeit und Anziehung*, ivi, pp. 19-32.

⁵ Cfr. B. WINKLER (Hg.), *Zukunftsangst Einwanderung*, Beck, München 1992 e O. KALLSCHEUER, *Fremde Götter, oder die Grenzen der Toleranz*, in «Kursbuch», 1992, 107, pp. 51-67.

⁶ Cfr. N. ELIAS, *La società degli individui* (1987), trad. it. Il Mulino, Bologna 1990.

⁷ Cfr. E. BERQUO, *La cuestión demográfica: Confrontación Sur-Norte*, in AA. VV., *Mujeres y Política de Población*, Oaxetepec, Mexico 1993 e *Below-Replacement Fertility in Industrial Societies: Causes and Consequences*, numero speciale di «Population and Development Review», XII (1986), suppl.⁷

⁸ Cfr. A. DUMMETT - I. MARTIN, *British Nationalism: the AGIN Guide to the New Law*, Action group on Immigration and Nationality, National Council for Civil Liberties, London 1982, p. 102 (corsivo mio) e A. DUMMETT, *A Portrait of English Racism*, Harmondsworth, London 1973

⁹ Cfr. il lavoro di Asad sull'idea di *Britishness*, elaborata a partire dai valori e dalla sensibilità della classe dominante: T. ASAD, *Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair*, in «Politics and Society», XVIII (1990), pp. 455-480; cfr. anche P. DODD, *Englishness and the national Culture*, in R. COLLS - P. DODD (eds.), *Englishness: Politics and Culture 1880-1920*, Croom Helm, London 1986, pp. 1-28

¹⁰ Citato in M. BARKER, *The New Racism*, Junction Books, London 1981, p. 20, ma cfr. anche M. BARKER, *Racism: the New Inheritors*, in «Radical Philosophy», XXI (1979), pp. 2-17.

¹¹ M. BARKER - A. BREEZE, *The Language of Racism - An Examination of Lord Scarman's Reports on the Brixton Riots*, in «International Socialism», II (18), 1983, pp. 108-125.

¹² Citato in M. BARKER, *The New Racism*, cit., p. 22.

¹³ Cfr. M. BARKER, *Racism: the New Inheritors*, cit.

¹⁴ Citato in P. FITZPATRICK, *Racism and the Innocence of Law*, in P. FITZPATRICK - A. HUNT. (Eds.), *Critical Legal Studies*, Basil Blackwell, Oxford

1987, pp. 119-121.

¹⁵ Cfr. P.-A. TAGUIEFF, *La forza del pregiudizio*, cit., pp. 418-426.

¹⁶ Cfr. M. BARKER, *The New Racism*, cit., P.-A. TAGUIEFF, *La forza del pregiudizio*, cit.; J. SOLOMOS, *Les formes contemporaines de l'idéologie raciale dans la société britannique*, in «Les Temps Moderns» XLVI (1991), n. 540-541, pp. 65-82 e M. WIEWORKA (Ed.), *Racisme et modernité*, La Découverte, Paris 1993.

¹⁷ Cfr. M. BARKER, *The New Racism*, cit.

¹⁸ Cfr. J. REX, *Race as a social category*, in *Race, Colonialism and the City*, Routledge, London 1973, pp. 191-192, E. BALIBAR, *Esiste un neorazzismo?*, in E. BALIBAR - I WALLERSTEIN, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue* (1988), trad. it. Edizioni Associate, Roma 1991, pp. 29-40, J. SOLOMOS, *Les formes contemporaines de l'idéologie raciale*, cit. e J. GILROY, *La fin de l'antiracisme*, in «Les Temps Moderns» XLVI (1991), n. 540-541, pp. 186-187.

¹⁹ Cfr. J. BENTHALL - J. KNIGHT, *Ethnic Alleys and Avenues* in «Anthropology today», IX (1993), 5, pp. 1 s.

²⁰ Cfr. H. DUBIEL, *Der Fundamentalismus der Moderne*, in «Merkur» XLVI (1996), 9-10, pp. 747-762 e C. KLINGER, *Faschismus: Der deutsche Fundamentalismus?*, ivi pp. 782-798.

²¹ C. BLANCKAERT, *On the Origins of the French Ethology: William Edwards and the Doctrine of Race*, in G.W. STOCKING JR. (Ed.), *Bones, Bodies, Behavior: Essays on Biological Anthropology*, University of Wisconsin Press, Madison 1988, pp. 18-55.

²² Cfr. E. LAWRENCE, *Just Plain Common Sense: the Roots of Racism*, in *Centre for Contemporary Cultural Studies* (ed.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in '70s Britain*, Hutchinson, London 1982.

²³ M.D. EVREGENIS, *Report Drawn up on the Behalf of the Committee of Inquiry into the Rise of Fascism and Racism in Europe on the Findings of the Committee of Inquiry*, PE DOC A 2-160/85, Bruxelles, 25 Novembre 1985, p. 60.

²⁴ Ivi, p. 92.

²⁵ PARLAMENTO EUROPEO, *Bericht im Namen des Untersuchungsausschusses Rassismus und Ausländerfeindlichkeit*, DOC-DE-RR 93062, Bruxelles, 23 Luglio 1990.

²⁶ Gli studiosi hanno notato questo insistente riferimento alla xenofobia. Dato che l'ostilità verso gli immigrati è, in pratica, selettiva, Taguieff ha ad esempio sostenuto, riferendosi al caso francese, che «insomma, l'atteggiamento xenofobo indica semplicemente un limite, esso non si manifesta mai in senso stretto (rifiuto dello straniero come tale), ma procede da una gerarchia più o meno esplicita dei gruppi rifiutati. Non si dà rifiuto dell'"altro" senza selezione degli "altri", senza istituire una scala di valori che autorizzi la discriminazione. In questo senso, ogni forma di xenofobia è una forma di razzismo latente, un razzismo allo stato nascente» (P.-A. TAGUIEFF, *La forza del pregiudizio*, cit., p. 426). Taguieff critica quindi anche la famosa, ancorché controversa, distinzione operata da Lévi-Strauss tra l'etnocentrismo, inteso come universale atteggiamento di auto-conservazione culturale, e il razzismo, inteso come dottrina che giustifica l'oppressione e lo sfruttamento,

distinzione che ha conosciuto una vera e propria rinascita nel dibattito francese sull'immigrazione (cfr. ivi, pp. 84 s.). Per una critica del relativismo culturale di Lévi-Strauss, si veda anche C. GEERTZ, *The Uses of Diversity*, in «Michigan Quarterly Review», 1986, Winter, pp. 105-123.

²⁷ E.E. CASHMORE, *Dictionary of Ethnic and Race Relations*, Routledge, London 1984, p. 314.

²⁸ Bejin, ad es., si è domandato nel contesto di una critica rivolta agli antirazzisti: «perché questo naturale, e in fondo sano, etnocentrismo si è tradotto in anni recenti in Europa in espressioni di esasperazione? Sono gli stessi anti-razzisti a darci la risposta, quando sottolineano che i politici da loro definiti "razzisti" vedono crescere la loro audience in condizioni e in regioni in cui si registra un forte, rilevante e – persistendo l'apatia del "corpo sociale" – irreversibile afflusso di immigrati di origine extra-europea. Gli antirazzisti riconoscono dunque, suppongo involontariamente, che questa esasperazione è una reazione di difesa di una comunità che sente minacciata la propria identità, una reazione che presenta analogie con la resistenza che questa o quella occupazione militare da parte di eserciti stranieri ha suscitato in passato» (A. BEJIN, *Reflexions sur l'antiracisme*, in A. BEJIN - J. FREUND [Eds.], *Racismes, antiracismes*, Librairie des Méridiens, Paris 1986, pp. 303-326, p. 306). Un autore inglese definisce la xenofobia come «avversione per gli stranieri, [...] un fenomeno antico e familiare nelle società umane» (Z. LAYTON-HENRY, *Race and Immigration*, in D.W. URWIN - W.E. PATERSON [Eds.], *Politics in Western Europe Today: Perspectives, Policies and Problems since 1980*, Longman, London 1991, pp. 162-181, p. 169).

²⁹ Cfr. M. BARKER, *The New Racism*, cit., cap. 5, e A.-M. DURANTON-CRABOL, *Visage de la nouvelle droite: le GRECE et son Histoire*, Presses de la fondation nationale des Sciences Politiques, Paris 1988, pp. 44 e 71-81.

³⁰ Cfr. ad es. M. SAHLINS, *The Uses and Abuses of Biology*, in S. ROSE - R. LEWONTIN - L.J. KAMIN (Eds.), *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human nature*, Penguin Books, Harmondsworth 1996 e S.J. GOULD, *The Mismeasure of Man*, Norton, New York 1981.

³¹ D. COHN BENDIT - TH. SCHMID, *Wenn der Westen unwiderstehlich wird*, in «Die Zeit», 22 novembre 1991, p. 5. Enzensberger ha similmente sostenuto che «ogni migrazione provoca conflitti, indipendentemente dalle cause che l'hanno determinata, dagli scopi che si prefigge, dal fatto che sia spontanea o coatta, dalle dimensioni che assume. L'egoismo del gruppo e la xenofobia sono costanti antropologiche che precedono ogni motivazione. Il fatto che siano universalmente diffuse dimostra inequivocabilmente che sono più antiche di ogni forma di società conosciuta» (H.M. ENZENSBERGER, *La Grande Migrazione. Trentatré segnavia* [1992], trad. it. Einaudi, Torino 1993, pp. 6 s., corsivo mio). Un altro modo di naturalizzare ciò di cui si può dimostrare il carattere storicamente determinato universalizzandolo, consiste appunto nel sostenere che il razzismo è universale: Todorov, in questo senso, ha scritto che il razzismo, al contrario della dottrina pseudo-scientifica del razzialismo, «è un comportamento antico, di estensione probabilmente universale; il razzialismo è un movimento di idee, nato in Europa occidentale, la cui grande stagione va dalla metà del XVIII alla metà del XX secolo» (T. TODOROV, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* [1989], trad.

it. Einaudi, Torino 1991, p. 108).

³² Riprendo qui l'importante analisi dedicata da R. Koselleck ai «concetti politici antitetici»: cfr. R. KOSELLECK, *Per una semantica storico-politica di alcuni concetti antitetici asimmetrici*, in ID., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, (1979), trad. it. Marietti, Genova 1986, pp. 181-222.

³³ Cfr. V. STOLCKE, *Is Sex to Gender is to Ethnicity?*, in T. DELLA VALLE (Ed.), *Gendered Anthropology*, Routledge, London 1993, pp. 17-37 e P. FITZPATRICK, *Racism and the Innocence of Law*, in P. FITZPATRICK - A. HUNT (Eds.), *Critical Legal Studies*, cit., pp. 119-121.

³⁴ Cfr. ad es. L. CHEVALIER, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale* (1958), trad. it. Laterza, Bari 1976.

³⁵ Si vedano a questo proposito C. BLANCKAERT, *On the Origins of French Ethnology. William Edwards and the Doctrine of Race*, cit. e R. BRUBAKER, *Cittadinanza e nazionalità in Francia e Germania* (1992), trad. it. Il Mulino, Bologna 1997, pp. 178-187.

³⁶ Cfr. J. LECA, *La citoyenneté en question*, in P.-A. TAGUIEFF (Ed.), *Face au racisme*, vol. 2, *Analyses, hypothèses, perspectives*, La Découverte, Paris 1992, pp. 311-336, in specie p. 314; Leca distingue due modalità - «biologica» e «contrattuale» - di definizione della nazionalità come condizione della cittadinanza, non esplorandone tuttavia le implicazioni politico-ideologiche.

³⁷ Cfr. R. BRUBAKER, *Cittadinanza e nazionalità*, cit., che sottolinea giustamente la sorprendente assenza di studi sulla dimensione esclusiva del concetto moderno di cittadinanza nelle scienze sociali.

³⁸ Cfr. a questo riguardo S. BEAUD - G. NOIRIEL, *Penser l'«intégration» des immigrés*, in P.-A. TAGUIEFF (Ed.), *Face au racisme*, vol. 2, cit., pp. 261-282, in specie p. 276.

³⁹ Sull'opposizione fra questi due criteri si veda la preziosa analisi di R. BRUBAKER, *Cittadinanza e nazionalità*, cit., che tuttavia, distinguendo fra «momenti etnici» (ovvero razzisti) e «momenti assimilazionisti» nelle formulazioni delle leggi francesi sulla nazionalità nel XIX secolo, finisce per trascurare l'assunto fondamentalista su cui poggia la stessa idea assimilazionista, quello cioè secondo cui l'uguaglianza giuridica formale tra i cittadini presuppone l'omogeneità culturale (cfr. in specie il cap. 5).

⁴⁰ F. MEINECKE, *Cosmopolitismo e Stato nazionale* (1919), trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1975, 2 voll. Sul punto si veda J.-Y. GUIOMAR, *La Nation entre l'histoire et la raison*, La Découverte, Paris 1990, pp. 126-130.

⁴¹ E.J. HOBBSBAWM, *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà* (1990), trad. it. Einaudi, Torino 1991, p. 24. Ma si veda anche M. CRANSTON, *The Sovereignty and the Nation*, in C. LUCAS (Ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 2, *The Political Culture of the French Revolution*, Pergamon Press, Oxford 1988, p. 101.

⁴² E. RENAN, *Che cos'è una nazione?* (1882), trad. it. Donzelli, Roma 1993, p. 19. È importante ricordare che Renan scrisse questo saggio all'epoca del conflitto franco-tedesco sull'Alsazia-Lorena, rivendicata dai tedeschi sulla base del fatto che la sua popolazione era di cultura tedesca e parlava tedesco.

⁴³ Cfr. a questo proposito T. TODOROV, *Noi e gli altri*, cit., pp. 203-308,

G. NOIRIEL, *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIXe-XXe siècle*, Seuil, Paris 1989, pp. 27 s., E. GELLNER, *Nationalism and the two Forms of Cohesion in Complex Societies*, in ID., *Culture, Identity and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 6-28 (per una diversa interpretazione, funzionalista, del nuovo principio «un popolo, una cultura»), nonché - per una divertente caricatura della mitologia repubblicana francese - J. GATTY, *Les soucis d'Ernest Renan*, in «Le Temps Modernes», XLVIII (1993), 558, pp. 1-11.

⁴⁴ Cfr. a questo proposito J. KAHN, *Culture: Demise or Resurrection?*, in «Critique of Anthropology», IX (1989), 2, pp. 5-25, che commette tuttavia l'errore, discusso in precedenza, di interpretare come una forma di razzismo l'essentialismo culturale.

⁴⁵ Cfr. A. GUPTA - J. FERGUSON, *Beyond «Culture». Space, Identity and the Politics of Difference*, in «Cultural Anthropology», VII (1992), pp. 6-44, T. TURNER, *Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists should be Mindful of it?*, in «Cultural Anthropology», VIII (1993), pp. 411-429 e R.H. KEESING, *Theories of Culture Revisited*, in R. BOROFKY (Ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, New York 1994, pp. 301-312.

⁴⁶ A. GUPTA - J. FERGUSON, *Beyond «Culture»*, cit., pp. 13 s.