

Federica Martiny*

*La costruzione del discorso su uomo, razza e cultura.
Dall'impossibilità di parlare all'impossibilità di respirare*

ABSTRACT

The following pages attempt to briefly reconstruct the discursive and epistemic genesis of the concept of race, in relation to anthropological and cultural reflection, in order to underline how some features can be found in many authors and in different epochs, and to implicitly relate them to some contemporary public debate issues.

KEYWORDS

Race, hierarchy, humanity, inhumanity, *Black Lives Matter*.

1. Tra Aristotele e Hobbes – 2. “Noi” e “loro” – 3. Degenerazione e evoluzione – 4. Gli esiti razzisti – 5. Equilibrio e conflitto – 6. Voce e respiro.

Vicende recenti ci impongono di ritornare sul tema della soggettività giuridica e sulla costruzione, anche giuridica, oltre che politica e retorica, delle gerarchie tra diverse forme di umanità: da un lato il dibattito sul tema dell'accoglienza, anche in seguito alla presentazione del “nuovo patto per l'immigrazione e l'asilo” presentato a settembre 2020 dalla Commissione europea¹ e, dall'altro lato, le proteste scatenate dagli episodi di brutale violenza da parte delle forze di polizia nei confronti della comunità afroamericana, a partire dalla morte di George Floyd, ci invitano a riflettere sulla genesi discorsiva ed epistemica del concetto di razza, in relazione alla riflessione antropologica e culturale.

Se nel suo *Can the subaltern speak?*, Gayatri Chakravorty Spivak si domandava se i subalterni potessero parlare, intendendo sottolineare con quella domanda l'impossibilità per i subalterni di poter non solo partecipare alla discussione pubblica ma di poter mettere in discussione la sottile impalcatura discorsiva su cui si erge la invece solida impalcatura politico-sociale di esclusione e di subordinazione, la vicenda della morte di George Floyd ha portato il movimento *Black Lives Matters* a porre una rivendicazione ancora più basilare: lo slogan “I can't breathe” (non posso respirare) indica la messa in questione del valore della vita umana, o meglio di un tipo particolare di vite umane.

* Docente a contratto presso l'Università di Pisa e l'Università eCampus, federicamartiny@libero.it

¹ https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019-2024/promoting-our-european-way-life/new-pact-migration-and-asylum_it

Le pagine seguenti tentano innanzitutto di ricostruire le genealogie discorsive ed epistemiche del concetto di razza, in relazione alla riflessione antropologica e filosofica, per mostrare le ricorrenze ma anche le discrasie nei discorsi rispetto al problema della comprensione della diversità, attraverso una serie di dicotomie -concezione aristotelica/concezione hobbesiana, “noi”/“loro”, degenerazione/evoluzione, equilibrio/conflitto- che scandiscono i vari momenti di questa ricostruzione.

In secondo luogo, si tenta poi di rivolgere lo sguardo non indietro nel tempo e lontano nello spazio, ma nel qui ed ora, nelle frizioni e nelle contraddizioni irrisolte rispetto alla comprensione della diversità nella società contemporanea, a partire dagli episodi recenti che hanno portato alla creazione del movimento *Black Lives Matter* negli Stati Uniti, nel solco di quella che Ulf Hannerz ha chiamato l’ “antropologia a casa”².

1. Tra Aristotele e Hobbes

L’incontro con l’alterità è spesso stato un incontro/scontro, nato dalla tensione tra comunanza e diffidenza, bisogno dell’altro e paura di esso.

Secondo la celebre definizione aristotelica, l’uomo –inteso come essere umano– è un animale politico-sociale³, un essere che sta naturalmente insieme ai propri simili, che costitutivamente non vive e non può vivere isolato. L’individuo, in questa prospettiva, non basta a se stesso e anche qualora potesse sopravvivere contando solo sulle proprie forze, non potrebbe tuttavia vivere in senso pieno. In questo caso il riferimento è al *topos* della vita degna di essere vissuta, che non può essere ricondotta alla mera sopravvivenza biologica e che invece ha a che fare con la moralità, la deliberazione politica, la contemplazione filosofica, con tutte quelle cose cioè che permettono di condurre una vita *buona*⁴. La dimensione della *polis* in questo senso rappresenta la dimensione naturale dell’esistenza umana, che è dunque un’esistenza costitutivamente collettiva –a partire dall’idea della famiglia come cellula della società– e politica –a partire dal presupposto della naturale aggregazione di più famiglie in villaggi e di più villaggi in città–, e rende possibile il realizzarsi della fioritura⁵ umana.

Secondo la visione alternativa per antonomasia⁶, l’antropologia hobbesiana, l’essere umano al contrario realizza la società solo artificialmente –tramite il contratto– e in vista della realizzazione di un fine preciso –la sopravvivenza individuale–, che è di fatto impossibile da perseguire *uti singuli*.

L’antropologia che fonda la concezione politica e la teoria del diritto di Hobbes è un’antropologia negativa, che esalta i caratteri dell’egoismo, dell’utilitarismo e dell’individualismo nell’essere umano, ma tali caratteri non sono postulati ontologici o essenze; essi, al contrario, derivano da un’emozione specifica che è la paura, nello specifico la paura di morire per mano di altri individui. Il rapporto con l’altro da sé, in quella peculiare condizione che è lo stato di natura hobbesiano, è mediato, dunque, sin dall’inizio, dalla paura dell’altro.

² Hannerz 2010: 17. L’autore spiega che dopo le riflessioni che hanno interessato la disciplina circa il rapporto con il colonialismo, «La stessa “decolonizzazione” dell’antropologia, comunque, ebbe alcune conseguenze di lunga durata, tra cui il fatto che non era più sostenibile, intellettualmente, moralmente e politicamente, disporre di una disciplina distinta per quelle parti dell’umanità “non occidentali”: diverse soltanto perché considerate esotiche dagli occidentali, da cui erano proprio per questo separate (benché attraverso il colonialismo fossero state legate agli occidentali, e per lo più dominate da loro). È da questo punto in poi che l’antropologia si è mossa verso una più esplicita e significativa definizione di sé come disciplina relativa a tutta l’umanità», *Ibidem*.

³ Aristotele, *Politica*, 1253a.

⁴ Cfr. Zanetti 1993 e Fermani 2007.

⁵ Sull’idea del *flourishing* si rinvia ai lavori di Martha Nussbaum.

⁶ Per un approfondimento su questo si rinvia a Greco 2012.

I modi in cui storicamente si sono realizzati i rapporti con l'alterità hanno inevitabilmente confermato e confutato allo stesso tempo entrambe le concezioni e si potrebbe sostenere che perlomeno alcune delle forme di suprematismo etnico e razziale tengono traccia di entrambe le polarità: di una interpretazione della concezione aristotelica nei confronti dei propri simili e di una interpretazione di quella hobbesiana nei confronti dei *diversi*. Questo non significa sostenere che il razzismo sia qualcosa di simile ad una categoria metastorica che ci permette di rileggere tutti i modi in cui gli europei hanno trovato una spiegazione all'esistenza della diversità, dalla tesi aristotelica fino a quella hobbesiana, o tutti modi in cui si è espressa regolazione giuridica del rapporto con l'alterità; significa invece ritenere che da una parte l'incontro/scontro con l'altro da sé non è quasi mai stato solo un incontro o solo uno scontro, ma spesso tutte e due le cose insieme, e in secondo luogo che alcune delle tesi di suprematismo etnico e razziale sono costruite sull'idea che sia del tutto naturale⁷ aggregarsi con i propri simili e che al contempo sia del tutto innaturale costruire dei legami politici e sociali con i diversi, con *gli altri*. In questo caso si assiste al tentativo di ascrivere il sentimento di comune appartenenza che si ricava dalla concezione aristotelica dello *zoon politikon* ad una specifica categoria di uomini e questa operazione presuppone a sua volta il postulato di una gerarchia tra diversi tipi di umanità, che si è declinata a partire da un certo momento in una gerarchia –ontologica, assiologica, morale, normativa– tra diverse *razze*.

2. “Noi” e “loro”

La storia dell'umanità è in un certo senso una storia di incontri/scontri con la diversità –basti pensare che la prima vera “Storia” che sia stata scritta, quella di Erodoto, non è che una profonda descrizione di diversi modi di vivere, di diversi usi e costumi, tradizioni, lingue⁸– che si snoda attraverso l'oscillazione costante tra due tentativi: quello di ricondurre quella diversità ad unità, tramite l'assimilazione e la “civilizzazione”, e quello di ipostatizzare e sussumere la differenze a diversità radicale, inconciliabile. Due tentativi che in verità si sono spesso compenetrati.

In generale, quella che a lungo è stata chiamata la “scoperta” di coloro che sono stati definiti “selvaggi” ha suscitato un intenso dibattito sulla definizione della natura umana tra gli intellettuali, e non solo, europei. Da un lato, i primi resoconti di viaggio furono una fonte avvincente per la riflessione epistemologica intorno al problema dei cosiddetti “primi uomini”, al punto che le rappresentazioni proposte dei selvaggi hanno certamente influito sulla descrizione dello stato di natura dei giusnaturalisti, e proprio di quello di Hobbes in modo particolare⁹; dall'altro lato, questi stessi resoconti che raccontavano l'esperienza della diversità, offrivano un'immagine contraddittoria. Da alcune pagine si evince una descrizione che assimila questi uomini alle bestie, operando per sottrazione, sottolineando cioè l'assenza di tutta una serie di caratteristiche e di istituti tipici invece degli uomini “civili” –il non avere leggi, il non avere un re, il non avere magistrati che decidano sulle controversie, il non avere nemmeno sentimenti morali¹⁰–; altrove si trovano invece rappresentazioni grossolanamente assimilazioniste, che riducono la specificità e la diversità culturale alle proiezioni

⁷ Nel senso aristotelico.

⁸ Il termine greco “barbaros” è una onomatopea che indica coloro che balbettano nel parlare il greco perché non è la loro lingua madre.

⁹ Sull'influenza di tali rappresentazioni sulle caratteristiche degli uomini nello stato di natura e su tutte le sue categorie antropologiche cfr. Landucci 2014: 119-142.

¹⁰ È questa ad esempio la descrizione della terza specie di barbari offerta da Josè de Acosta nel suo *De Procurandi Indorum salute* (1589).

delle categorie concettuali europee¹¹; ma si può trovare anche una rappresentazione a tutti gli effetti mitizzante, con riferimenti al mito dell'età dell'oro¹² e ad immagini tipiche del *locus amoenus*.

In ogni caso, tutti i diversi atteggiamenti nei confronti dell'alterità traducono in realtà modi diversi di considerare la propria umanità, poiché «un conto è pensare che la nostra forma di umanità sia la più valida in assoluto e che per ciò stesso richieda di essere difesa, diffusa e generalizzata, anche a costo di far fuori altre forme di umanità (la civiltà occidentale è un chiaro esempio di questo tipo di atteggiamento); un altro conto è ritenere che “noi” siamo così, ma potremmo essere diversamente, e che la nostra forma di umanità è soltanto una possibilità tra le altre¹³». E d'altronde i rischi che si insinuano tra le pieghe dei discorsi costruiti intorno alle definizioni di umanità e di natura umana sono significativi: «quanto più si tenta di costruire forme ben determinate di umanità, tanto più numerosi e significativi sono gli scarti di umanità (forme di disumanità) che le stesse operazioni di “antropo-poesi” producono¹⁴».

3. Degenerazione e evoluzione

Come spiega lucidamente Marvin Harris, «Quando la formulazione specificamente antropologica della scienza dell'uomo viene proposta da Eduard Taylor, da Lewis Henry Morgan, da John Lubbock e da John Mc Lennan, lo schema di riferimento più essenziale per le loro argomentazioni presuppone la precedente esistenza delle opinioni di reazionari quali Louis De Bonald, Joseph De Maistre, Richard Whately e W. Cook Taylor¹⁵. Questo background è essenziale se si vuole comprendere il particolare significato associato alla distinzione tra le teorie della “degenerazione” dell'inizio del diciannovesimo secolo e le teorie dell’“evoluzione” del diciannovesimo secolo più inoltrato¹⁶». Le cosiddette teorie della “degenerazione” erano costruite a partire dall'autorità del racconto biblico ed in particolare dalla tesi per cui i primitivi discenderebbero da quei popoli che erano civili prima della costruzione della Torre di Babele¹⁷ e che da quel momento sono stati dispersi, come esito dell'azione divina.

Il richiamo al Testo Sacro, e alla sua assolutezza, viene usato anche per fondare l'affermazione del determinismo razziale —«l'avanzante onda della scienza della cultura mentre si frangeva sulle rive del capitalismo industriale¹⁸»—: tutte le principali opere di antropologia apparse in Europa e negli Stati Uniti in tutta la prima metà dell'Ottocento si occupano dell'opposizione tra la tesi monogenetica, per la quale tutti gli esseri umani appartenerebbero ad un'unica razza, e quella poligenetica, per la quale Dio avrebbe invece creato più razze.

A partire dal monogenismo sono emerse due teorie contrapposte che però hanno avuto l'effetto di dimostrare la superiorità dell'uomo bianco: la teoria degenerativa e la teoria evolutiva. I

¹¹ A titolo esemplificativo si può ricordare che John Smith nel suo *A Map of Virginia* (1612) per descrivere la forma di governo degli indigeni usa nientemeno che il termine *Commonwealth* e Joseph-François Lafitau nel suo *Moeurs des Sauvages Américains, Comparées aux Moeurs des Premiers Temps* (1724) scrisse che presso alcuni vigevo un perfetto stato monarchico ma che erano diffusi anche lo stato oligarchico e quello aristocratico.

¹² Ad esempio, quasi anticipando Rousseau, lo storiografo ufficiale delle Indie, d'Anghiera nel 1516 scrive: «Si è venuti a sapere che presso di loro la terra era in comune, come il sole e l'acqua, e non vigevano il *mio* e il *tuo*, origine di tutti i mali. (...) Vivono nell'età dell'oro...con rettitudine, senza leggi, senza codici, senza giudici», citato in Landucci, 2014: 154.

¹³ Remotti 2000: 55-56. Si veda anche Fabietti 2011; Fabietti 2009; Hannerz 2010.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. a questo proposito Battini 2010.

¹⁶ Harris 1962: 74-75.

¹⁷ Genesi, 11, 1-9.

¹⁸ Harris 1962: 109.

degenerazionisti, la cui prima elaborazione scientifica e organica fu proposta dal naturalista francese Buffon, ritenevano che la progenie di Adamo si sarebbe corrotta a causa del peccato originale in misura diversa e immaginavano l'umanità divisa in tre gruppi: i Camiti (da Cam, figlio di Noè e progenitore della razza nera, che era stato maledetto dal padre in Genesi 9, 18-28), i Semiti (popoli d'Oriente come gli ebrei) e i discendenti di Jafet (abitatori dell'Europa o indoeuropei); la teoria evolutiva esposta da James Prichard nel 1813 ipotizzava al contrario un'evoluzione dal nero al bianco avvenuta grazie al progresso e all'affermazione della civiltà. La teoria poligenetica, d'altro canto, individuava in Caino o Sem il capostipite dei neri, in Lamech il progenitore dei pellerossa e in Cam quello degli ebrei, e considerava che la discendenza autentica di Adamo fosse la razza bianca. Il *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane* del conte Arthur de Gobineau del 1855 è l'esempio più significativo della teoria del poligenismo razziale e del razzismo.

Il bersaglio polemico esplicito di queste teorie è l'idea di eguaglianza¹⁹, abbracciata dagli Illuministi e dai rivoluzionari²⁰, sull'onda della reazione alla Rivoluzione francese: se l'articolo 1 della *Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto 1789 sanciva l'uguaglianza e la libertà naturali, «intorno alla metà del diciannovesimo secolo non c'era “verità” più “autoevidente” del fatto che gli uomini siano stati creati disuguali. Nessuna “verità” esercitò mai un'influenza più dannosa sullo sviluppo della scienza sociale²¹». Contrariamente a quanto si potrebbe supporre, tanto alla teoria monogenetica quanto a quella poligenetica è stata affidata la funzione strumentale di giustificare il determinismo razziale, abbracciato da autori come Herbert Spencer, Lewis Henry Morgan e Edward Burnett Taylor.

L'evoluzionismo si può definire come quella teoria che postula che tutti i gruppi umani compiano un medesimo percorso, articolato in stadi precisamente definiti, nello sviluppo delle loro forme di

¹⁹ Per una primissima approssimazione sul concetto di eguaglianza, si veda Casadei 2019: 153-180.

²⁰ Si noti che, come spiega efficacemente Patrizia Delpiano, negli ultimi decenni si è sviluppato un dibattito particolarmente acceso sul rapporto tra Illuminismo e schiavitù; cfr. Delpiano 2013: 773-798. Scrive l'autrice nella sua approfondita ricostruzione storiografica che «Non è casuale che la rottura interpretativa in merito al rapporto fra Illuminismo e schiavitù si trovi in un'opera concepita in Algeria da una studiosa, Michèle Duchet, passata attraverso la lotta politica per la decolonizzazione e l'impegno nel maggio francese: *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, uscito nel 1971 e riedito nel 1995». Alcuni lavori che Delpiano cita come esempi di letteratura severamente critica nei confronti degli autori illuministi sono Biondi 1973; Ead., *Ces esclaves sont des hommes. Lotta abolizionista e letteratura negrofila nella Francia del Settecento* 1979 e soprattutto Sala-Molins 1992. Sala-Molins sostiene che sia stata la rivolta di Haiti il motore della prima emancipazione francese, recidendo qualsiasi legame tra emancipazione e Illuminismo. In contrapposizione a tale tesi, l'autrice segnala invece diversi altri testi tra cui l'articolo di Hunting 1978; il testo di Benot 1970, che dei *philosophes* sottolinea gli orientamenti antischiavisti; e quello di Ehrard 1995 in cui propone la tesi di un passaggio nei vari autori dall'indifferenza all'imbarazzo, fino alla rivolta.

Se consideriamo la definizione che Diderot propone nell'Enciclopedia della HUMAINE ESPÈCE notiamo che se per un verso l'obiettivo teorico della sua analisi consiste nel dimostrare la tesi dell'unitarietà originaria del genere umano – «Il n'y a donc eu originairement qu'une seul race d'hommes, qui s'étant multipliée et répandue sur la surface de la terre» (*ENC*, VIII, p. 348a)–, per altro verso, le argomentazioni che adduce sono significativamente problematiche: «En passant d'un pole à l'autre, et en commençant par le nord, on trouve d'abord les Lapons Danois, Suédois, Moscovites et indépendans, les Zembliens, les Borandiens, les Samoïedes, les Tartares septentrionaux, et peut-être les Ostiaques dans l'ancien continent, les Groenlandois et les Sauvages au nord des Esquimaux. On croiroit que c'est une race d'hommes dégénérée, d'une petite stature et d'une figure bizarre. (...) Tous ces peuples laids sont grossiers, superstitieux et stupides» (*ENC*, XVII, p. 844). Ma soprattutto, le differenze che sussistono tra i vari gruppi umani, venendo analizzate attraverso la categorizzazione del colore della pelle, contraddicono la tesi cui il pensatore francese sostiene di pervenire, ed anzi sono in ultima analisi ricondotte ad una spiegazione gerarchica che finisce così per aprire la porta all'idea per la quale le diverse razze deriverebbero quindi da un percorso in qualche modo di degenerazione, a partire dal colore originario, che viene piano piano “macchiato”.

Del resto, William Du Bois ha parlato proprio della “linea del colore” e negli ultimi decenni i teorici della Critical Race Theory hanno sottolineato come la giustificazione della schiavitù ruotasse intorno all'idea della bianchezza come proprietà. Cfr. Thomas, Zanetti (a cura di) 2005.

²¹ Harris 1962: 109.

organizzazione sociale, economica, giuridica: «l'evoluzionismo unilineare considera le società umane come un insieme coerente e unitario, sottoposto a leggi di trasformazione globali e generali, che fanno passare tutte le società attraverso fasi identiche nel loro contenuto e nella loro successione e si incastonano armoniosamente le une nelle altre²²». Sul piano sociale e politico, il percorso evolutivo così immaginato prevede il passaggio da sistemi sociali non centralizzati a forme invece centralizzate e statali; sul piano economico, il passaggio conduce da sistemi di scambi rudimentali come il baratto –o addirittura il furto e la sopraffazione– a scambi regolati invece dalla moneta. Per quel che concerne il piano giuridico, si assiste ad un progressivo allontanamento del diritto dalle sfere della morale e della religione, cui si affianca il conferimento allo Stato della produzione giuridica – con il passaggio dalla centralità delle consuetudini alla centralità della legge– e della ricomposizione dei conflitti –con il passaggio dalla vendetta privata alla mediazione di un terzo, il giudice–, cui si accompagna il monopolio del sistema sanzionatorio.

La prima grande costruzione teorica abbracciata da quasi tutti i principali antropologi e filosofi è proprio la tesi evoluzionista, che presuppone una gerarchia tra forme di umanità più evolute e forme meno evolute. Da Sumner Maine con la sua teoria dei tre stadi dell'evoluzione del diritto, a Johann Jakob Bachofen, da Lewis Henry Morgan con la sua tesi delle tre fasi attraversate dall'umanità (lo Stato Selvaggio; la Barbarie e la Civiltà), allo stesso materialismo storico di Karl Marx e Friedrich Engels, che individua le diverse tappe della storia umana in base alle forme di proprietà associata ai diversi modi di produzione, l'evoluzionismo a lungo non è stato messo in discussione. Sarà poi accantonato in seguito alle consistenti critiche di antropologi come Franz Boas, Robert Lowie e Bronisław Malinowski. Quest'ultimo, in particolare, già a partire dal saggio *Totemism and Exogamy*²³ abbandona l'interrogativo circa il posto occupato dalle varie società sulla scala dell'evoluzione immaginata dagli etnologi per concentrarsi invece sul rapporto tra le diverse istituzioni esistenti in una stessa società e sul loro significato²⁴ e nel saggio *The economic aspects of the Intichiuma Cerimonies*²⁵ critica ogni schema evolutivo universale, che pretende di categorizzare tutti i casi in base ad un medesimo sistema di concettualizzazione euristica considerato universalmente valido, in favore di un'analisi che invece si concentra sul rapporto con il *milieu*.

Alla nozione di progressiva evoluzione è sottesa una valenza assiologica precisa, nella misura in cui l'idea della transizione diacronica finisce per tradursi in quella di gerarchia ontologica. Vale forse la pena a questo proposito riportare un passaggio di Lévi-Strauss citato anche da Norbert Roulard, uno dei principali studiosi contemporanei di antropologia del diritto: «fino a che le culture si considerano semplicemente diverse, esse possono o ignorarsi volontariamente, o considerarsi come interlocutori in vista di un dialogo desiderato. Nell'un caso e nell'altro, esse talvolta si minacciavano, ma senza mettere in pericolo le rispettive esistenze»; d'altro canto, aggiunge, «la situazione diviene del tutto diversa quando, alla nozione di una diversità riconosciuta da una parte e dall'altra, presso l'una si sostituisce la coscienza della propria superiorità fondata su rapporti di forza e quando il

²² Roulard 1988: 51. L'autore prosegue dicendo quindi che «le società "selvagge", d'ora in avanti definite "primitive", rappresentano così uno stadio di sviluppo originario attraverso il quale sono passate le nostre stesse civiltà, cosicché le più "semplici" di queste società primitive –i cacciatori pescatori raccoglitori– sarebbero un'immagine delle società della preistoria».

²³ Un saggio che costituisce una recensione critica a *Totemism and Exogamy* di Frazer, pubblicata in tre parti in polacco nella rivista *Lud*, vols. 17-19 tra il 1911 e il 1913 e tradotto in inglese in Thornton, Skalnik 1993.

²⁴ Ad esempio, studiando le associazioni tribali maschili australiane, sostiene che esse perpetravano l'esclusione sociale delle donne dalla vita pubblica da un lato e una rigida divisione dei gruppi in base all'età e al sesso, rinforzando altresì le dinamiche di consolidamento della gerarchia sociale. Cfr. Malinowski, *Tribal Male Associations in Australia*, 1912, in Thornton, Skalnik 1993: 203-ss.

²⁵ Malinowski, *The economic aspects of the Intichiuma Cerimonies*, 1912, in Thornton, Skalnik 1993: 209-227.

riconoscimento positivo o negativo della diversità lascia il posto all'affermazione della loro rispettiva ineguaglianza²⁶».

Le teorie evoluzioniste, d'altro canto, sono molte e diverse tra loro. Vale la pena menzionarle velocemente per segnalare quanto sia ampia e variegata la costellazione di esse. La prima importante spiegazione dello sviluppo della civiltà proposto attraverso il ricorrere ad uno schema triadico si può trovare nella *Scienza Nuova* di Gianbattista Vico, apparsa nel 1725: in questo caso l'autore distingue uno stato poetico, uno stato eroico e da ultimo uno stato della natura umana intelligente²⁷ e la sua intuizione è stata ripresa nel 1767 da Ferguson nel suo *Essay on the History of Civil Society* e poi da molti altri, al punto di diventare "classica" sia nella letteratura filosofica che in quella antropologica.

Non c'è però solo Vico. Rouland definisce Maine un evoluzionista darwiniano²⁸, nella misura in cui identifica le società lontane come stazionarie e infantili, mentre quelle europee sarebbero arrivate all'apice del cammino dell'evoluzione giuridica, secondo la teoria dei tre stadi²⁹ dell'evoluzione del diritto. Il giurista britannico, infatti, definisce una prima fase nella quale l'origine del dettame giuridico era ricondotta alla volontà degli dei³⁰, a cui seguono due momenti successivi, nei quali prima «il diritto si identifica con la consuetudine; infine si confonde con la legge³¹». Questo movimento triadico unilineare delinea qualcosa di molto preciso: il passaggio dallo statuto al contratto, secondo una logica della progressione; in un primo momento, i diritti e gli obblighi dell'individuo sono fissati e delimitati in modo rigido in base al suo statuto nella società, al suo ruolo ed in relazione all'insieme della società stessa, mentre nelle società moderne, egli è in qualche modo disincarnato rispetto a tutto questo –sia rispetto al suo ruolo sia rispetto al suo essere membro della società– e la sua libertà, intesa attraverso la lente delle categorie concettuali tipicamente moderne, si esprime nello sviluppo degli atti contrattuali. Scrive Maine che «l'unità della società antica era la famiglia³², quella della società moderna è l'individuo³³», esattamente come la società antica si fondava sulla proprietà comune, mentre quella moderna è definita dall'esistenza della proprietà privata e dei contratti³⁴.

In questo contesto, Maine non costituisce una voce isolata; al contrario, nella sua fase iniziale, l'antropologia culturale e sociale «ha pensato di raggiungere, dotandosi di una strumentazione scientifica, gli obiettivi generali tipici delle filosofie della storia sette e ottocentesche. I grandi schemi

²⁶ C. Lévi-Strauss, *Le Ragard éloigné*, Paris, Plon, 1983, trad. it. *Lo sguardo da lontano*, Torino, Einaudi, 1984, citato in N. Rouland, *Op. cit.*, p. 34.

²⁷ Cfr. L. Amoroso, *Introduzione alla "Scienza Nuova" di Vico*, ETS, Pisa, 2011 e G. Zanetti, *Vico eversivo*, Il Mulino, Bologna, 2011 e I. Berlin, *On Vico*, in "The Philosophical Quarterly", 35, 140, July 1985, pp. 281- 290.

²⁸ Harris nel riportare l'opinione di Lowie, secondo cui le sequenze evolutive di Maine non erano pensate per abbracciare uno schema dalla portata universale, e quella di Burrow, secondo cui invece l'opera del giurista britannico oscillerebbe tra l'adesione ad un determinismo di tipo evolutivo e un approccio storico incentrato sulle generalizzazioni "brillanti", scrive che «una parte della confusione nasce dall'originaria mancanza di interesse, da parte di Maine, per quelle che egli considerava le razze arretrate dell'umanità. Se da una parte non era meno interessato di Morgan alla direzione complessiva della storia, dall'altra egli somigliava a Hegel, Comte e Condorcet, in quanto credeva che una conoscenza della storia delle nazioni "avviate sulla strada del progresso" sarebbe bastata a chiarire le "leggi della storia"», M. Harris, *Op. cit.*, p. 257. Da questo Harris deduce che il modello patriarcale individuato da Maine spieghi l'origine dell'istituzione familiare solo per quelle nazioni "avviate sulla strada del progresso", per quanto lo stesso autore riporti che alla critica di Mc Lennan che aveva accusato la teoria patriarcale di non tenere in considerazione quei principi più primitivi –Mc Lennan e Lubbock ipotizzavano che l'uomo in origine visse in un sistema matriarcale–, Maine rispose avvertendo la tesi del suo critico senza mettere in discussione l'universalità del proprio modello.

²⁹ È interessante notare come nella maggior parte degli autori ricorra questo schema triadico.

³⁰ Su questo si veda Lombardi Vallauri 1967 e in particolare le pagine sul diritto casistico nell'antica Roma.

³¹ Rouland 1988: 44.

³² Nell'ottica dell'autore patriarcale, caratterizzata dal potere assoluto del padre.

³³ Maine 1986 [1861]: 121.

³⁴ Sul dibattito ottocentesco nell'ambito della cultura storico-giuridica intorno alle forme di proprietà, soprattutto della terra, diverse dal paradigma proprietario individualistico del tempo –e di oggi– si veda ovviamente Grossi 1977.

del “progresso” dell’umanità –come quello elaborato da Lewis Henry Morgan (1876)– scandivano la storia sociale e culturale del genere umano sulla base di una successione necessaria di forme di umanità: “selvatichezza”, “barbarie”, “civiltà” erano per Morgan le tappe fondamentali dello sviluppo umano, così come “magia”, “religione”, “scienza” lo erano per James G. Frazer (1912)³⁵».

Anche Bachofen, che insieme a Mc Lennan³⁶ si può considerare il precursore degli studi sulla parentela, si pone in una prospettiva evoluzionistica, postulando però a differenza di Maine la priorità cronologica dell’istituzione del matriarcato rispetto al patriarcato.

Il principale rappresentante dell’evoluzionismo dell’epoca è ad ogni modo Lewis Henry Morgan. Nella sua opera *Ancient Society* egli suppone che l’umanità nel corso della propria evoluzione attraversi tre fasi che si pongono su quella che possiamo immaginare come la linea del progresso: lo stato selvaggio, caratterizzato da una sorta di comunismo primitivo e dalle attività di caccia e raccolta; uno stato di barbarie, che corrisponde alla scoperta dell’agricoltura, dell’allevamento di animali e a rudimentali attività metallurgiche, oltre che all’esistenza di una forma di proprietà legata al clan o alla tribù e all’autorità patriarcale; infine, uno stato civile, caratterizzato dalla scrittura e dalla scoperta del vapore e dell’elettricità, e dall’istituzione della proprietà privata, dello Stato e della famiglia monogamica. Il lettore forse rimarrà sorpreso nel sapere che questa analisi, che mostra una prospettiva del tutto parziale e semplificatoria, sia una delle basi della teoria di Marx³⁷.

4. Gli esiti razzisti

In ultima analisi, sia le teorie della degenerazione che quelle dell’evoluzione sono state usate funzionalmente alla giustificazione del determinismo razziale:

«Non c’è bisogno di sottolineare quanto questa posizione fosse utile per giustificare un impero, o una società per azioni, su cui non tramonti mai il sole: adombrata nella politica coloniale, essa era una perfetta razionalizzazione dello status quo della conquista. Missionari, commercianti, industriali, amministratori, ognuno a suo modo, usavano le immaginate specialità bioculturali delle razze “inferiori” come giustificazione per un trattamento inferiore. Alcuni dei ritornelli più classici, ben noti a chi ha conosciuto la realtà di un sistema coloniale, sono i seguenti: gli indigeni sono pigri; non rispondono come gli uomini civili all’offerta di una paga; è necessario insegnar loro le virtù delle forme civili di lavoro con mezzi diversi da quelli appropriati agli uomini civili».

E ancora:

«Bisogna costringerli a lavorare limitando le loro terre tribali, imponendo tasse sulle persone e contratti coattivi. A differenza degli uomini civili, le razze “inferiori” subiscono danni morali e spirituali se vengono educate al di sopra del livello elementare. Dovrebbero però ricevere un’istruzione avanzata soltanto per quel che riguarda le arti manuali; dato che sono più infantili

³⁵ Remotti 2000: 37.

³⁶ A lui si devono ad esempio le nozioni di endogamia ed esogamia. Come i suoi contemporanei, parla di una sequenza evolutiva che avrebbe origine da un’orda primordiale violenta e promiscua e pone che una lotta per le risorse e per la sicurezza si traducesse nella diffusione della pratica dell’infanticidio femminile, che a sua volta sarebbe stato all’origine del fenomeno della poliandria, seguito poi dalla poliginia e dal levirato. Cfr. Mc Lennan 1865.

³⁷ Cfr. Rouland 1988: 46-ss; uno degli elementi che la teoria marxiana certamente accoglie da Morgan è l’idea che a ciascuno stadio evolutivo corrisponde una particolare declinazione della proprietà – Marx parlerà a questo proposito di proprietà tribale, proprietà della comunità antica, proprietà feudale o degli ordini e capitalismo– e che in uno stadio futuro la proprietà privata sarà destinata a scomparire. Verso la fine della vita, infatti, Marx iniziò a scrivere alcune note su *Ancient Society* ed è proprio a partire da esse che Engels scriverà *Der Ursprung der Familie*.

degli Europei, è pericoloso dar loro libero accesso alle bevande alcoliche; essi, anche se dai loro la possibilità di andare in macchina, preferiscono andare a piedi; preferiscono dormire sulla nuda terra piuttosto che in un comodo letto; lavorano sotto la pioggia senza sentirsi bagnati, lavorano sotto il sole senza avere caldo, e portano pesi sulla testa senza stancarsi. La vita non è cara a questa gente quanto lo è agli Europei: quando i loro bambini muoiono non ne sono altrettanto profondamente scossi e quando essi stessi si fanno male, non soffrono quanto l'uomo civile³⁸».

Queste sono alcune delle argomentazioni “classiche” che sono state propugnate per legittimare il dominio coloniale e la brutalità del suo esercizio; la descrizione di una tale diversità antropologica è espressa interamente nei termini della negazione di alcune caratteristiche e qualità che sono invece proprie degli occidentali, come pure di alcuni istituti, che devono essere estesi ed “insegnati” –il lavoro salariato, le tasse sulle persone, i contratti coattivi–. Il modello di riferimento rimane quello europeo occidentale e gli indigeni, con il loro modo di vivere e la loro diversità, non rappresentano altro che qualcosa che a quel modello non si conforma.

D'altra parte, non tutte le opzioni teoriche influenzate dal modello evoluzionista hanno avuto un esito di quel tipo; vale la pena ricordare ad esempio che nel 1878 appare il primo numero della rivista *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, diretta da Kohler, Bernhoeft e Cohn, attorno a cui si svilupperanno quegli studi che saranno poi etichettati come *Comparative Jurisprudence*. Allo studio tradizionale del diritto romano e di quello germanico, secondo questi giuristi tedeschi bisogna aggiungere quello di sistemi giuridici esogeni, come quelli propri delle società orientali e africane.

Un ulteriore elemento di interesse consiste nel fatto che in tutti gli autori che propongono l'idea che la cultura umana si sviluppi attraverso diverse fasi evolutive si può ritrovare anche l'idea, espressa in modo esplicito o meno, che a queste fasi corrispondano dei precisi momenti di evoluzione del diritto. Ciò non toglie che ci siano anche alcuni autori che invece parlano espressamente di evoluzione del diritto, senza avere in mente che ad essa corrisponda un'idea di evoluzionismo. A titolo di esempio, si può ricordare che Friedrich Carl von Savigny, nella sua celebre polemica con Thibaut, sostiene che il diritto segua un percorso evolutivo e involutivo: ad una fase iniziale prettamente consuetudinaria segue una seconda fase di elaborazione dottrinale che rappresenta il momento apicale del processo di sviluppo giuridico; la terza eventuale fase, che corrisponde alla cristallizzazione nella codificazione, al contrario, corrisponde alla fase di decadenza del diritto e all'inizio di un processo di involuzione³⁹. Molto tempo dopo, nel 1954, Adamson Hoebel in *The Law of Primitive Man* ripropone l'idea del *trend of law*⁴⁰; non si tratta in questo caso di un'evoluzione unilineare del diritto ma in ogni caso di una tendenza universale verso una progressiva complessità.

La tesi dell'evoluzione del percorso degli esseri umani verso un sempre maggiore grado di civilizzazione affascina ed influenza tanti autori ma non rappresenta l'unico paradigma utilizzato per spiegare la diversità delle comunità umane; una seconda opzione teorica è data dal modello diffusionista, sviluppatosi a partire dalla teoria delle migrazioni⁴¹ di Ratzel. Anch'esso tuttavia sembra non riuscire a rendere davvero conto della dimensione dell'alterità. Questa tesi rivendica

³⁸ Harris 1962: 182-183.

³⁹ Cfr. Thibaut 1814 e von Savigny 1814.

⁴⁰ A questo dedica tutto il capitolo finale dell'opera *The Law of primitive man. A study in comparative legal dynamics*, del 1954, che corrisponde alle pp. 288-335 dell'edizione del 2006. A proposito di questo Rouland spiega che «in generale, le società primitive, come quelle dei cacciatori-raccoglitori, hanno poco diritto. Non perché esse siano più anarchiche delle società civili, ma semplicemente perché ne hanno meno bisogno. La loro maggiore omogeneità e il fatto che in esse le relazioni siano dirette fanno sì che i conflitti siano più rari e che il diritto sia meno necessario. In realtà la vera elaborazione del diritto inizia con il passaggio all'agricoltura. Le norme giuridiche sono più precise, più dettagliate, più numerose; l'organizzazione della loro sanzione spetta, anziché alla parentela, alla società e ai suoi rappresentanti, e il diritto pubblico fa la sua comparsa», Rouland 1988: 460.

⁴¹ Proprio a partire dal tema delle migrazioni lavoreranno autori come Rivers e Frobenius. Cfr. Ries 2005: 191-ss.

l'importanza dei fenomeni migratori, e di ciò che da essi scaturisce, il contatto tra diversi gruppi umani, i prestiti tra culture⁴², per ricostruire la storia culturale delle varie società, ed essa si pone in aperta polemica rispetto alle tesi razziste propugnate da Gobineau; essa tuttavia si muove sempre in una dimensione diacronica, esattamente come l'evoluzionismo, prevedendo in un qualche punto preciso l'inizio della linea del tempo. D'altra parte, dietro all'idea di pensare che la cultura *si diffonda* geograficamente da un gruppo umano all'altro spesso si cela la convinzione che il progresso dell'umanità non percorra la linea retta dell'evoluzione ma quella più sfumata della diffusione; e, del resto, nei suoi esiti più incauti la teoria diffusionista ha finito per sostenere che il punto d'inizio del processo di diffusione si potesse identificare con la civiltà egizia antica⁴³.

Postulare l'esistenza di un punto di partenza nel processo di *civilizzazione* delle società umane non può non presupporre anche postulare un punto di arrivo, e proprio questa assunzione avrebbe lasciato insoddisfatti gli autori successivi. In parte le istanze dei diffusionisti vennero riprese dalla scuola tedesco-americana, sviluppatasi negli USA all'inizio del Novecento, con i maggiori esponenti in Franz Boas, Robert Lowie, Edward Sapir, Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn, tutti di madrelingua tedesca e con studi fatti in Germania o in Austria. Affinando la teoria delle aree culturali spostarono l'accento sul particolare, il "tratto culturale": elementi che potevano contribuire a determinare un insieme culturalmente omogeneo tenendo conto delle specificità storiche di ogni area⁴⁴.

5. Equilibrio e conflitto

Una grande svolta, realizzatasi negli anni Venti del secolo scorso, è legata ai nomi di Bronisław Malinowski e Reginald Radcliffe-Brown, che sono le personalità più significative di quella che è stata chiamata la teoria britannica del funzionalismo, termine che deriva dalla metafora organica utilizzata per descrivere le società umane⁴⁵. Per quanto in verità le posizioni dei due autori sulle stesse premesse dell'approccio funzionalista fossero significativamente distanti⁴⁶ –nel caso di Radcliffe-Brown si parla di struttural-funzionalismo, per sottolineare l'idea per cui il fine delle diverse componenti fosse quello di mantenere l'equilibrio della struttura sociale; mentre nel caso di Malinowski l'accento è spostato sul tema del soddisfacimento dei bisogni biologici dell'essere umano⁴⁷–, i critici successivi hanno considerato la spiegazione funzionalista come essenzialmente antistorica. In questo specifico senso, tale approccio è stato paragonato a quello illuminista: «per quante differenze possano in realtà mostrare, le definizioni di natura umana proposte dall'Illuminismo e dall'antropologia classica hanno una cosa in comune: sono entrambe definizioni tendenzialmente tipologiche» e in quanto tali «tentano di costruire un'immagine di uomo come modello, come archetipo, un'idea platonica o una forma

⁴² Si può da questo punto di vista porre in relazione al fenomeno del legal transplant come categoria storiografica che spiega l'ibridazione giuridica. Si veda Vano 2013.

⁴³ Il riferimento è a Grafton Elliot Smith 1911.

⁴⁴ Cfr. Aime 2008.

⁴⁵ L'idea di base è che esistano diverse funzioni che, come gli organi del corpo umano, lavorano per mantenerlo in vita.

⁴⁶ La differenza tra le due posizioni emerge bene nel lavoro critico nei confronti di entrambe di Clifford Geertz: «Una delle ragioni più significative che spiegano l'incapacità della teoria funzionalista di rendere conto del cambiamento sta nell'incapacità di considerare allo stesso modo i processi sociologici e quelli culturali; quasi inevitabilmente uno dei due termini viene ignorato o finisce per diventare solo un riflesso, un'«immagine allo specchio» dell'altro», Geertz 1993: 143, traduzione mia. Secondo gli strutturalisti britannici la cultura è considerata come un derivato delle forme di organizzazione sociale; mentre per Malinowski le forme dell'organizzazione sociale sono indagate come rappresentazioni (il termine *embodiment* in questo caso è difficilmente traducibile) dei modelli culturali da cui derivano.

⁴⁷ Symmons-Symonolewicz ha evidenziato il funzionalismo malinowskiano fin dalle opere giovanili dell'autore, evidenziando al contempo l'influenza delle tesi di Durkheim. Cfr. Symmons-Symonolewicz, *Bronisław Malinowski: Formative Influences and Theoretical Evolution* 1959: 31-2.

aristotelica, rispetto alla quale gli uomini reali –tu, io, Churchill, Hitler, e il cacciatore di teste del Borneo– non siamo che riflessi, distorsioni, approssimazioni⁴⁸», scrive Clifford Geertz. In entrambi i casi, sostiene l'autore, l'esito è quello di restituire un'immagine di natura umana nella quale le differenze tra individui e tra gruppi risultano solo secondarie e le individualità sono considerate come una sorta di deviazione accidentale rispetto al modello di Uomo metafisicamente inteso. Egli accomuna infatti la tesi malinowskiana degli universali culturali all'idea del “modello culturale universale” di Clark Wissler e ai “comun-denominatori della cultura” di G. P. Murdock –si tratta di quelle concezioni del *consensus gentium* che Kroeber chiama “fake universals”⁴⁹– in base alla considerazione per cui la forma specifica di alcuni aspetti della cultura deriva da contingenze storiche, mentre altri aspetti mostrano invece un richiamo ad una dimensione di universalità⁵⁰. La principale critica mossa al funzionalismo dagli antropologi della Scuola di Manchester è pertanto quella di una lettura statica delle società: i successivi lavori di Max Gluckman, Victor Turner e Edmund Leach spostarono l'accento sulle dinamiche conflittuali interne a ogni società, che le rendono il prodotto di un continuo processo di trasformazione.

6. Voce e respiro

L'espansione territoriale, realizzata sotto forma di colonizzazione, se da un lato è stata l'occasione per incontrare l'alterità, ed accertarne l'esistenza, ha allo stesso tempo eliminato le basi per l'incontro «perché il processo coloniale, che implica la soggezione del colonizzato al colonizzatore, pone il primo in un rapporto di forze ineguale, che lo svilisce dal punto di vista culturale⁵¹». Le conseguenze più nefaste si ripercuotono sul piano morale e politico, tanto sui colonizzati quanto sui colonizzatori, come mostrato dalla riflessione degli studi post-coloniali⁵².

In ogni società vengono costruite varie forme di umanità, di sapere, di cultura, ed occorre un lavoro di decostruzione per renderle palesi e collocarle all'interno delle vicende storiche, sociali e politiche da cui sono prodotte e con cui interagiscono. Se, secondo il filosofo francese Derrida «(...) *il proprio di una cultura è di non essere identica a se stessa*. Non di non avere identità, ma di non potersi identificare, dire “io” o “noi”, di poter prendere la forma del soggetto solo nella non-identità a sé o, se preferite, nella differenza *con sé*⁵³», le diverse forme di nazionalismo più recenti sono costruite intorno all'idea di una identità fortemente oppositiva rispetto all'altro da sé e di una discrasia spesso violenta e certamente poco scalfibile tra un “noi” identitariamente omogeneo e un “loro” altrettanto identitariamente distante.

Ci accorgiamo dunque che le parole, attraverso le quali alcuni specifici significati di umanità, disumanità, razza, diversità sono espressi e diffusi, sono «armi sottili⁵⁴», in un duplice senso: da un lato, «se lasciate come scatole chiuse e intoccabili, se non decostruite, possono permeare e influenzare in negativo la percezione delle differenze, reali o presunte⁵⁵»; dall'altro lato, possono insistere e plasmare tale percezione delle differenze proprio in virtù di un processo di risemantizzazione.

⁴⁸ Geertz 1993: 50, traduzione mia.

⁴⁹ *Ibidem*, 40.

⁵⁰ L'autore peraltro specifica di non ritenere che non si possano fare generalizzazioni sull'uomo in quanto uomo, ma che esse «non debbano essere scoperte attraverso una ricerca Baconiana degli universali culturali, una sorta di sondaggio dell'opinione pubblica mondiale alla ricerca di un *consensus gentium* che in realtà non esiste e il cui tentativo, in più, conduce a quel relativismo che l'intero approccio è stato pensato per evitare», in *Ibidem*.

⁵¹ Rouland 1988: 25.

⁵² Il riferimento qui è soprattutto a Fanon 1952 e Fanon 1965.

⁵³ Derrida 1991: 14.

⁵⁴ Riprendo questa espressione da Henry 2008: 64.

⁵⁵ *Ibidem*.

Nel testo *Race nation classe. Les identités ambigües*, di Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, e più nello specifico nella Parte Prima, che è intitolata significativamente “Il razzismo universale”, leggiamo che «il razzismo – vero “fenomeno sociale totale”⁵⁶ – si iscrive in pratiche (forme di violenza, disprezzo, intolleranza, umiliazione e sfruttamento), in discorsi e rappresentazioni che sono altrettante elaborazioni intellettuali del fantasma della profilassi o della segregazione (necessità di purificare il corpo sociale, di preservare l’identità del “sè”, del “noi” da qualsiasi promiscuità, meticcio e invasione) che si articolano intorno agli stigma dell’alterità (...)»⁵⁷.

Tra i temi più dibattuti in quella vasta costellazione di pensiero che si è soliti chiamare “postcolonial studies” è centrale la questione della “voce” del subalterno⁵⁸; in particolare, se ne sono occupati gli autori della scuola di storici bengalesi dei *Subaltern studies*. La voce in questione è la voce che i discorsi coloniali non avevano considerato, a partire dalla convinzione etico-politica per cui era appannaggio dei dominati la possibilità di costruire una discorsività, che inevitabilmente è sempre anche politica. Uno dei principali autori degli studi sulla subalternità, Ranajit Guha, autore insieme a Gayatri Spivak dei *Selected Subaltern Studies*⁵⁹, distingue, a questo proposito tre tipi di discorso: un discorso primario; un discorso secondario e un discorso terziario, ognuno dei quali si definisce e si distingue per la (non) distanza rispetto al punto di vista ufficiale⁶⁰.

Nel suo celebre saggio *Can the subaltern speak?*, Spivak sosteneva che i subalterni non possono parlare perché essi sono come invischiati in una nebbia fitta costituita da quella violenza epistemica che è sottesa alla costruzione stessa del discorso dei dominati per guardare e decodificare la realtà, in un modo talmente pervasivo da risultare il medesimo dato per i dominanti quanto per i subalterni.

Dar voce dunque ad una discorsività subalterna è per la studiosa un imperativo teorico e politico: «Spivak non è un’antropologa, ma un’attivista; però un’attivista che si confronta coi problemi dell’antropologia, nella loro declinazione politica⁶¹», ha spiegato recentemente Piermarco Piu, in un articolo che tenta di rileggere l’*open-plan fieldwork* di Spivak anche come un esempio di ricerca antropologica sul campo.

L’impossibilità di parlare, intesa dunque come impossibilità di produrre una discorsività autonoma, può forse essere messa in relazione con un’altra impossibilità, in qualche misura più radicale: quella di respirare. Dopo la morte di George Floyd, le sue ultime parole – “Non posso respirare” – sono diventate l’emblema di quella potente discorsività politica fatta propria dal movimento *Black Lives Matter*. Se il silenzio può essere colmato e una discorsività subalterna può essere espressa, forse anche attraverso la voce di un altro, il respiro invece non può essere restituito in un secondo momento e nessuno può respirare al posto nostro. L’impossibilità di parlare coincide con l’impossibilità di esprimersi, mentre l’impossibilità di respirare coincide con l’impossibilità di esistere. Il subalterno non solo non può parlare, ma ancora più drammaticamente non può respirare, e cioè non può esistere.

Questa privazione della possibilità di respirare ha reso invece possibile la parola, che veniva negata dagli autori dei *Postcolonial studies*. Parlare in questo contesto assume il duplice significato di far sentire la propria voce, prima inascoltata, e di produrre e costruire una discorsività.

Il nesso profondo tra la gerarchizzazione razziale che impenna le società occidentali, che come abbiamo visto ha radici antiche e complesse, e l’idea di poter decidere quali vite valgano, e quali no, sembra evidente. È la filosofa Judith Butler ad osservare come la razzializzazione produca quelle

⁵⁶ Il riferimento qui è alla celebre espressione maussiana.

⁵⁷ Balibar, Wallerstein 1988: 31-32.

⁵⁸ Cfr. Tedesco 2009.

⁵⁹ Edito dalla Oxford University Press, New York, 1988.

⁶⁰ Guha 1988: 45-84.

⁶¹ Piu 2016.

condizioni sociali in cui “alcune vite contano più di altre, che alcune vite contano così tanto da dover essere protette a tutti i costi e che altre vite contano meno, o non contano affatto⁶²”.

Probabilmente però in questo caso specifico dobbiamo citare il testo direttamente in inglese, perché la scelta lessicale evoca immediatamente il movimento politico *Black Lives Matter*: “some lives matter more than others, that some lives matter so much that they need to be protected at all costs, and that other lives matter less, or not at all”.

Se la frase “Non posso respirare” (*I can't breathe*) indica un'impossibilità, un'impotenza, e dunque un'oppressione, l'espressione “black lives matter” assume invece i contorni della rivendicazione. Proprio seguendo il ragionamento di Butler possiamo dire che non è solo la rivendicazione “Black Lives Matter” ripetutamente scandita dai manifestanti a voler essere performativa, ma sono le stesse voci dei manifestanti e degli attivisti ad essere in questo caso decisivi nel produrre una discorsività performativa e politica.

Ad ogni modo, vi sono però delle voci che non sono ascoltate, esattamente come vi sono delle vere e proprie gerarchie politico-sociali, costruite non solo da alcune specifiche discorsività ma anche dal diritto⁶³. Quotidianamente ci troviamo di fronte ad una gerarchizzazione delle soggettività, tra chi può essere riconosciuto giuridicamente e chi no, tra l'immigrato “legale” e l' “irregolare”, ma anche tra binomi oppositivi più classici: bianco e nero, uomo e donna, proprietario e non proprietario.

⁶² Non deve sorprendere che la citazione sia tratta da un'intervista apparsa sul New York Times e non da un articolo accademico. Yancy, G, Butler, J, *What's wrong with 'all lives matter'?* , The New York Times, 12 January 2015 http://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/01/12/whats-wrong-with-all-lives-matter/?_r=0

⁶³ In un recente lavoro, Orsetta Giolo parla di “giuridicizzazioni graduate”. Cfr. Giolo 2020.

BIBLIOGRAFIA

- A.A.V.V., 2010, *Reciprocità e alterità. La genesi del legame sociale*, Quaderno 2010 de “Teoria e Critica della Regolazione sociale”, Milano: Mimesis;
- Aime M. 2008, *Il primo libro di antropologia*, Torino: Einaudi;
- Aristotele, *Politica*;
- Bachofen J.J. 1861, *Das Mutterrecht*, Stoccarda, trad. it. 1988, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Torino: Einaudi;
- Balibar E. e Wallerstein I. 1988, *Race nation classe. Les identités ambiguës*, Paris: Éditions la Découverte, trad. it., 1990, Roma: Edizioni Associate
- Berni S. 2013, “Il diritto matriarcale in Bachofen. Alle origini dell’antropologia giuridica”, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XLIII/2: 321-341;
- Bixio A. 2006, “La società come istituzione”, in *Studi di Sociologia*, 44, 3/4: 329- 357;
- Bobbio N. 1993, *Teoria generale del diritto*, Torino: Giappichelli;
- Casadei Th. 2019, *Eguaglianza. Un concetto controverso e sovversivo*, in A. Andronico, T. Greco, F. Macioce (a cura di) *Dimensioni del Diritto*, Torino: Giappichelli: 153-180.
- Delpiano P. 2013, “Le origini intellettuali dell’antischiavismo. Percorsi storiografici tra cristianesimo e Lumi”, *Cristianesimo nella storia*, 34/ 3;
- Derrida J. 1991, *Oggi l’Europa*. Milano: Garzanti;
- Facchi A., Mittica M. P. 2000, *Concetti e norme. Teorie e ricerche di antropologia giuridica*, Milano: FrancoAngeli;
- Giolo O. 2020, *Il diritto neoliberale*, Napoli: Jovene;
- Greco T. 2012, *Diritto e legame sociale*, Torino: Giappichelli;
- Grossi P. 1977, *Un altro modo di possedere. L’emersione di forma alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Milano: Giuffrè;
- Guha R, 1988, *The Prose of Counter-Insurgency*, in R. Guha, G. Spivak (eds), *Subaltern Studies*, New York: Oxford University Press, 45-84;
- Hannerz U. 2010, *Anthropology’s World: Life in a Twenty-First-Century Discipline*, London: Pluto Press; trad. it. 2012 *Il mondo dell’antropologia*, Bologna: Il Mulino;

- Harris M. 1962, *The rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York: T. Y. Crowell; trad. it. 1971 *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, Bologna: Il Mulino;
- Henry B. 2008, "Multiculturalismo e misconoscimenti. Prospettive della filosofia politica e del diritto, nel numero Interculturalità e riconoscimento", *Post filosofie*, IV-5.
- Iacono A. M. 2003, *Il borghese e il selvaggio*, Pisa: ETS;
- Landucci S. 2014, *I filosofi e i selvaggi*, Torino: Einaudi;
- Lévi-Strauss C. 1958, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon;
- Lévi-Strauss C. 2001, *Race et Histoire, Race et Culture*, UNESCO, Paris, trad. it. 2002, *Razza e storia. Razza e cultura*, Torino: Einaudi;
- Lowie R. H. 1920, *Primitive Society*, New York: Bonie and Liveright;
- Maine H. S. 1861, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*, London; versione recente per la University of Arizona Press, Tucson, 1986;
- Mauss M. 1923-1924, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Année sociologique*;
- Meccarelli M., Palchetti P., Sotis C. 2014, *Il lato oscuro dei Diritti umani: esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*, Universidad Carlos III de Madrid;
- Morgan L. H. 1877, *Ancient Society: Or, Researches in the Line of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*, Chicago: C. H. Kerr;
- Remotti F. 2000, *Prima lezione di antropologia*, Roma-Bari: Laterza;
- Rouland N. 1988, *Anthropologie juridique*, Paris: Presses Universitaires de France, trad. it. 1992 *Antropologia giuridica*, Milano: Giuffrè;
- Rousseau J. J. 1755, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.
- Scillitani L. 1996, *Studi di antropologia giuridica*, Napoli: Jovene;
- Spivak G. 1998, "Can the Subaltern Speak?", Nelson C., Grossberg L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan: Basingstoke: 271-313;
- Thibaut A. F. J., von Savigny F. C., *La polemica sulla codificazione*, G. Marini (eds.) 1982, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane;
- Yancy G., Butler J., "What's wrong with 'all lives matter'?", *The New York Times*, 12 January 2015.