

31. ASPETTI CULTURALI RIGUARDANTI RAZZISMO, ETNIE, MIGRAZIONI, INTEGRAZIONE E COESIONE SOCIALE

(Domenico Copertino)



Appartenenza culturale ed etichettamento

Questo capitolo parla della tendenza, comune al genere umano, a formare raggruppamenti. Tale tendenza risponde all'esigenza di sentirsi uniti all'interno del proprio gruppo e, contemporaneamente, distinti all'esterno da altri gruppi. L'unità interna procura alle persone un senso di appartenenza che costituisce un bisogno universale degli esseri umani.¹

Le forme più semplici di raggruppamenti, come i gruppi di amici, i circoli, le confraternite locali, sono gruppi primari, nei quali le persone si conoscono personalmente e interagiscono le une con le altre. I raggruppamenti più ampi — detti gruppi secondari —, invece, sono composti da persone che, pur non potendo conoscersi personalmente, condividono una comune appartenenza culturale e un senso di unità che trascende l'interazione faccia a faccia.

Esempi di raggruppamenti secondari sono i gruppi totemici, le caste indù, le cosiddette «razze», le etnie, i gruppi politici, le classi sociali, i gruppi religiosi, le classi d'età. Si tratta di gruppi che hanno criteri interni di autodefinizione, che possono essere unanimemente condivisi, ma anche essere oggetto di negoziazione o cambiamento; in questi casi, i membri sentono di poter scegliere liberamente se appartenere al gruppo; è il caso dei partiti politici o dei gruppi religiosi. In alcuni casi, invece, i criteri di appartenenza appaiono ai membri come non modificabili e stabiliti una volta per tutte; in questo secondo caso, i membri ritengono di appartenere al gruppo per «ascrizione», cioè per nascita e per discendenza: si dice che questi gruppi hanno uno status «ascritto». Si tratta ad esempio delle caste, delle razze e delle etnie.

I criteri di definizione interna non corrispondono sempre alla definizione che agli stessi gruppi viene data dall'esterno, e cioè dai membri di altri raggruppamenti. Le definizioni esterne rispondono spesso a criteri di «etichettamento» basati sulla «precomprensione» (Fabietti), ossia sulle idee precostituite che si hanno in merito a un determinato gruppo. Un esempio di appartenenza culturale i cui criteri cambiano a seconda che li si formuli dall'interno o dall'esterno è quella dell'identità araba. Secondo una prima definizione esterna, gli Arabi sono coloro che parlano l'arabo: questo è vero solo in parte, perché, sebbene la lingua araba classica o il cosiddetto arabo moderno standard accomunino, nel mondo arabo, tutti quelli che hanno studiato queste lingue, a livello locale e nei singoli Stati si parlano dialetti (*ammiya*) differenti e reciprocamente incomprensibili. Inoltre, in alcuni Paesi arabi l'arabo è una lingua ufficiale insieme ad altre, come il berbero, l'inglese e il francese; in passato, la lingua delle élite arabe era il turco ottomano.

Un'altra definizione esterna fuorviante identifica gli Arabi con i musulmani. Sebbene il mondo arabo corrisponda grosso modo alla massima estensione dei due grandi imperi musulmani, i califfati omayade (661-750) e abbaside (750-800), l'Islam

¹ La spinta verso l'unità ha il proprio opposto nella tendenza dei gruppi a dividersi, le cui cause e meccanismi sono stati esaminati da Gregory Bateson (1965) e sintetizzati nel concetto di «schismogenesi».

è la religione della maggior parte — ma non della totalità — degli Arabi: molti di essi sono cristiani (il 20% dei siriani e degli iracheni, il 40% dei libanesi). Inoltre, sebbene oggi l'Islam sia un importante fattore di aggregazione, non sempre esso ha fornito la principale base del sentimento di identità collettiva degli Arabi musulmani.

Dall'interno, gli Arabi si definiscono come i cittadini degli Stati appartenenti alla Lega Araba, della quale però fanno parte anche la Somalia e le Isole Comore, in cui i parlanti arabo sono una minoranza. Per gli Arabi ci sono distinzioni interne, ad esempio tra *maghrebi* e *mashreqi*, ovvero occidentali e orientali, a seconda che vivano ad ovest o ad est del Cairo. In alcuni Paesi il sentimento dell'identità araba è stato un fattore di unità sul quale hanno insistito i gruppi egemoni, che hanno adottato l'ideologia del panarabismo: a prescindere dalle peculiarità religiose e nazionali, i popoli dei Paesi arabi dovevano sentirsi uniti sulla base della loro «arabicità». Su questo elemento hanno insistito a lungo i leader siriani ed egiziani, che tra il 1958 e il 1961 fondarono uno Stato unitario, la Repubblica Araba Unita. Tuttora, Egitto e Siria richiamano nei propri nomi ufficiali (Repubblica Araba d'Egitto, Repubblica Araba Siriana) l'identità araba, come altri Stati (l'Arabia Saudita, gli Emirati Arabi Uniti). In altri Paesi arabi, invece, le classe egemoni hanno insistito su altri elementi identitari: la discendenza dai Fenici (Libano), l'appartenenza mediterranea (Tunisia), il panaffricanismo (Libia).

L'identità araba si basa sulla consapevolezza di appartenere a una civiltà plurimillennaria, che ha contribuito all'evoluzione della storia, del pensiero scientifico, filosofico e politico, della religione, della letteratura mediorientale e mediterranea. Oggi coloro che parlano la lingua araba, a prescindere dalle differenze locali e nazionali, possono fruire di media internazionali — come la rete televisiva al-Jazeera —, di opere letterarie, film e serie televisive, possono scambiarsi idee, condividere discorsi, partecipare a dibattiti politici che travalicano i confini nazionali. La condivisione di alcuni ideali, come *hurriyya* e *karāma*, della lingua araba e di alcune interpretazioni della storia recente dei Paesi arabi ha consentito il diffondersi in una buona parte dell'area delle rivoluzioni del 2010-2011.

Definizioni e tipologie di razzismo

Il razzismo è un tipo di definizione identitaria dei gruppi umani in cui l'etichettamento dall'esterno non coincide con il senso dell'appartenenza culturale dall'interno. Un esempio è quello dell'affiliazione al popolo ebraico. Oltre a costituire una serie di raggruppamenti di tipo religioso, gli Ebrei pensano a se stessi come a un popolo (Bahbout, 2000; Guggenheim, 1997; Chevalier, 1991). Nel corso della storia, essi hanno definito la propria appartenenza sulla base di elementi culturali, tra i quali la discendenza matrilineare:² è ebreo, in altri termini, chi ha la madre

² L'ebraismo riformato ammette anche la discendenza patrilineare.

ebraica. Allontanandosi da questa definizione culturale dell'affiliazione ebraica, i razzismi novecenteschi pretesero di individuare una razza (quella semitica) alla quale ascrivere gli Ebrei, la cui appartenenza cessava in questo modo di essere fondata su criteri culturali (la matrilinearità, la fede, la lingua — lo yiddish, l'ebraico biblico e moderno, i dialetti sefarditi, l'ebraico yemenita —, i costumi) e assumeva una presunta base biologica. Per questa ragione, gli apparati polizieschi antisemiti ricercarono gli antenati di coloro che erano ritenuti essere discendenti di Ebrei anche tra coloro che avevano abbandonato la fede ebraica o, sulla scia della *Haskalah* (il movimento per l'emancipazione) settecentesca, l'avevano confinata al solo ambito religioso, cessando di condividere i criteri di appartenenza al popolo ebraico e assimilando le culture europee. L'antisemitismo, tipologia di razzismo che tradusse in termini biologici le preesistenti forme di pregiudizio antiebraico, rappresentò la giustificazione ideologica per la persecuzione degli Ebrei a partire dalla fine dell'Ottocento in Germania, Russia, Polonia, Romania e Francia. In particolare, a partire dagli anni Trenta del Novecento gli Ebrei europei subirono le persecuzioni razziali del nazi-fascismo. Nel 1938, il governo fascista promulgò in Italia le leggi razziali antiebraiche, con le quali fu proibito agli Ebrei di insegnare nelle scuole e nelle Università, di recarsi nei luoghi di cura e villeggiatura, di frequentare le scuole pubbliche, di praticare qualsiasi professione, di sposare italiani di «razza ariana». Circa 8500 Ebrei italiani furono deportati nei campi di concentramento e sterminio. In Germania, la violenza antisemita raggiunse livelli inusitati: negli anni Quaranta si verificarono spaventosi massacri. Nella *Shoah* (la «catastrofe»), sei milioni di Ebrei morirono nelle città e nei campi di sterminio europei, in quello che — insieme allo sterminio dei nativi americani — è stato il più spaventoso genocidio della storia dell'umanità.

Il razzismo è in primo luogo la credenza nell'esistenza di razze umane; si tratta di una visione pseudoscientifica, diffusasi in Europa verso la fine del XIX secolo, quando gli studiosi di linguistica individuarono delle famiglie linguistiche, ovvero dei raggruppamenti di lingue con caratteristiche comuni, derivanti da alcune lingue archetipiche scomparse, come quella indoeuropea e quella semitica. Le conseguenze di tale scoperta travalicarono i confini della disciplina linguistica e costituirono le basi per la pretesa di individuare delle differenze razziali tra i popoli parlanti lingue delle diverse famiglie.

I metodi e i risultati di questa pseudoscienza si sono rivelati farraginosi e aleatori, per diverse ragioni. In primo luogo, le classificazioni razziali non sono basate su alcun criterio scientifico, tanto che esse individuano da tre a sessanta razze umane: ad esempio, in alcune classificazioni la razza europea sarebbe unica, mentre in altre i popoli europei sarebbero distinti in diverse razze (nordiche, alpine, mediterranee e discendenti dall'Uomo di Cro-Magnon). In secondo luogo, la distinzione delle razze umane in base a criteri genetici è stata smentita dai genetisti, che hanno dimostrato come la distribuzione di caratteristiche simili nel DNA umano tra i popoli non segua le linee di demarcazione individuate dai razzisti, ma dipenda da grandi migrazioni e reciproci scambi tra popolazioni, avvenuti sin da epoche remotissime della storia

umana. In terzo luogo, sebbene la concentrazione di alcune caratteristiche fisiche presso alcune popolazioni sia evidente (ad esempio i Maori hanno i capelli scuri, gli Inuit tendono a essere pingui, i Cinesi hanno gli occhi a mandorla, ecc.), essa dipende da forme di adattamento all'ambiente che hanno fatto sì che alcuni tratti somatici si concentrassero presso determinate popolazioni. Si tratta di caratteristiche fisiche superficiali, come il colore della pelle o dei capelli, o la tendenza ad accumulare grasso in alcune parti del corpo; a livello più profondo, simili differenze scompaiono: l'esame di uno scheletro umano non può rivelare alcunché sui tratti somatici dell'individuo a cui apparteneva. In quarto luogo, nonostante sia innegabile il senso di differenza tra individui con tratti somatici diversi (ad esempio tra un Norvegese e un Senegalese, o tra un Egiziano e un Cinese), bisogna considerare che da nord a sud e da est a ovest i tratti somatici sfumano gli uni negli altri. Sebbene a un occhio esterno possano sfuggire le differenze somatiche tra un Egiziano del nord e uno del sud, allo sguardo degli Egiziani esse sono evidenti, tanto che essi considerano «neri» o «africani» coloro che hanno origini meridionali (i «Nubiani») e «bianchi» o «mediterranei» i settentrionali. Simili distinzioni razziali servono per parlare in termini naturali di differenze socio-economiche: di solito, i Nubiani in Egitto hanno uno status sociale inferiore rispetto ad altre componenti sociali. Similmente, le classificazioni utilizzate dagli Haitiani traducono in termini razziali delle differenze di status: si è *blanc*, *noir* o *métis* a seconda del proprio reddito, delle origini sociali e del livello d'istruzione; di solito coloro che hanno uno status inferiore sono considerati «neri», ma se essi migliorano le proprie condizioni sociali possono essere considerati «bianchi». In Italia, una percezione visiva alterata dal pregiudizio razziale fa sì che i migranti e i richiedenti asilo provenienti dal Medio Oriente e dal Nord Africa, che sbarcano sul territorio nazionale in condizioni miserevoli, appaiano «di colore».

Secondo l'ideologia razziale, le differenze tra le razze umane non sono orizzontali: le razze non sono equivalenti tra di loro; esisterebbe infatti una gerarchia evolutiva delle razze umane. Anche quest'idea pretendeva di avere le proprie basi in una scoperta scientifica: la teoria dell'evoluzione delle specie di Charles Darwin. Questa teoria, infatti, travalicando i confini delle discipline biologiche, aveva dato origine a un'altra corrente ideologica, quella dell'evoluzionismo, secondo la quale, così come le specie animali si sarebbero evolute nel corso della storia del mondo, così anche le società e i popoli sarebbero soggetti a evoluzione. Il massimo livello dell'evoluzione delle società umane sarebbe rappresentato dalla civiltà europea moderna.

La coazione tra teorie razziste ed evoluzioniste costituì la base ideologica per giustificare la dominazione coloniale europea; la civiltà europea — o la «razza» bianca — si sentì chiamata a imporre il proprio dominio politico, militare, economico e culturale sul resto del mondo.

La fiducia nella propria superiorità razziale e culturale ha pervaso l'immaginario moderno europeo nell'arte, nella letteratura e nella cultura popolare, come ha dimostrato — tra gli altri — Edward Said nel suo *Orientalismo* (1978). Alcuni miti britannici contemporanei, come James Bond e i Beatles, possono essere visti

come parti del discorso ideologico legato a questo dominio: elementi della cultura popolare britannica, esportati a livello mondiale dall'industria dello spettacolo, in un caso hanno confermato l'ideologia razziale bianca (Bond è razzista e l'idea di uno 007 nero, in futuro, sta destando molte polemiche), mentre nell'altro, dopo averla inconsapevolmente assecondata, l'hanno apertamente contestata: nel 1964 i Beatles rifiutarono di suonare in uno stadio, in Florida, in cui vigeva la segregazione razziale e divennero il primo fenomeno culturale di massa apprezzato indistintamente da «bianchi» e «neri».

Sebbene la segregazione razziale, negli Stati Uniti, in Sudafrica e altrove, sia stata sconfitta, esistono tuttora forme di discriminazione e *apartheid*: in Israele, ad esempio, la popolazione palestinese vive in luoghi separati da quella ebraica. In Italia, parte della popolazione Rom vive in condizioni di segregazione; ciò accade anche in altri Paesi europei, dove i cosiddetti «zingari»³ sono costretti a vivere all'interno di «campi» e aree destinate esclusivamente alla loro residenza. La forma contemporanea di diffidenza verso i Rom è definita antiziganismo: si tratta di una forma di razzismo debiologizzato, o «culturalismo», che è quella più diffusa oggi; la sinofobia (la diffidenza verso i Cinesi) ne è un altro esempio. Il culturalismo consiste nel considerare le culture umane come incompatibili, chiuse allo scambio e alle influenze reciproche, distinte e separate sulla base di criteri culturali (e non — come nel razzismo classico — naturali). I culturalisti, evitando l'eccessiva scorrettezza di una terminologia apertamente razziale, preferiscono parlare dell'incompatibilità tra culture, tradizioni, etnie diverse. Ma cosa si intende precisamente con il termine «etnia»?

I significati del termine etnia

Il concetto di etnia indica un gruppo umano che si ritiene unito da alcuni elementi comuni: la lingua, i valori culturali, la storia, la religione, i costumi, l'origine, la discendenza, in alcuni casi i tratti somatici. Come per la «razza», anche nel caso dell'etnia le persone ritengono di appartenervi per ascrizione, cioè dalla nascita e non per scelta. Si dice quindi che il concetto di etnia è ascrittivo. Poiché l'identità etnica emerge nella relazione con la differenza, per comprendere la natura di questo concetto bisogna cogliere tanto le definizioni interne (ossia i criteri in base ai quali delle persone definiscono se stesse un'etnia) quanto le percezioni esterne (ovvero gli elementi in base ai quali gli altri considerano un gruppo di persone un'etnia) (Amselle e M'Bokolo, 2008; Fabietti, 1998).

Partiamo da alcuni esempi di gruppi umani e vediamo se possono essere considerati etnie:

³ In questo capitolo il termine «zingaro» viene utilizzato come sinonimo di Rom, termine più appropriato perché è il nome con cui questo popolo definisce se stesso. L'etnonimo Zingari ha un'origine denigratoria ma è entrato nell'uso ed è utilizzato in questo contesto.

1. Gli Italiani
2. Gli Italiani negli Stati Uniti
3. Gli Inglesi negli Stati Uniti
4. I Cinesi negli Stati Uniti
5. I Cinesi in Cina
6. I Senegalesi in Italia
7. Gli Wolof e i Fula in Senegal
8. I Curdi in Turchia, Iraq e Siria
9. I Rom in Europa.

Il primo esempio è abbastanza scontato: gli Italiani non possono essere considerati un'etnia, né di solito si considerano tali; essi sono piuttosto un popolo o una nazione. Da questo desumiamo una prima definizione (in negativo) di etnia: un'etnia non è un popolo né una nazione. Ciononostante, gli Italiani negli Stati Uniti d'America (esempio 2) sono stati a lungo considerati (e in parte lo sono ancora) un gruppo etnico; questo ci fa capire che la medesima designazione identitaria (gli Italiani) indica una nazione, se il gruppo si trova nella propria patria; o un'etnia, se vive altrove, in proporzioni minoritarie rispetto al resto della popolazione. Etnia, in questo senso, indica un gruppo minoritario (quantitativamente), che vive lontano dal proprio luogo d'origine. Questo ci fa comprendere che l'identità etnica si definisce primariamente in relazione alla differenza: gli Italiani emergono come gruppo etnico non quando stanno tra di loro, ma quando vivono in mezzo agli altri (ad esempio, gli Americani).

Tuttavia, questo criterio quantitativo non si applica ad altri gruppi: ad esempio, gli Inglesi (esempio 3) che vivono negli Stati Uniti non sono mai stati considerati un gruppo etnico (così come i Francesi o altri popoli europei). Perché? A differenza degli Italiani, gli Inglesi negli Stati Uniti non sono mai stati considerati un gruppo unito, identificabile attraverso alcuni simboli (come i ristoranti italiani) e localizzabile in alcune aree (Little Italy, i quartieri italiani). Etnia indica quindi un gruppo minoritario, che si presenta nello spazio pubblico in quanto gruppo coeso e autocosciente. Se osserviamo un altro caso, quello dei Cinesi negli USA (esempio 4), vediamo che anche questi sono considerati un'etnia, perché si presentano nello spazio pubblico come gruppo coeso e identificabile (ristoranti cinesi, commercio etnico, Chinatown). Italiani e Cinesi negli USA, inoltre, a differenza di altri gruppi, hanno in comune un'immagine di marginalità, in parte reale, oltre che percepita: gli uni e gli altri vivono spesso in condizioni socioeconomiche inferiori rispetto ad altri gruppi sociali, intessono relazioni sociali all'interno del proprio gruppo, condividono dei valori specifici rispetto al resto degli Americani, sono noti per svolgere attività illegali (la mafia italiana e la malavita cinese). Etnia assume quindi una sfumatura qualitativa: un gruppo minoritario, coeso, identificabile e marginale. Così come gli Italiani in Italia, inoltre, anche i Cinesi in Cina (esempio 5) non possono essere considerati — e non considerano se stessi — un'etnia.

nenti della cultura
ello spettacolo, in
ista e l'idea di uno
'altro, dopo averla
nel 1964 i Beatles
regazione razziale
indistintamente da

frica e altrove, sia
heid: in Israele, ad
ebraica. In Italia,
ò accade anche in
vere all'interno di
ia contemporanea
forma di razzismo
sinofobia (la diffi-
te nel considerare
uenze reciproche,
el razzismo classi-
una terminologia
ulture, tradizioni,
ia»?

ito da alcuni ele-
ostumi, l'origine,
», anche nel caso
è dalla nascita e
Poiché l'identità
natura di questo
i in base ai quali
terne (ovvero gli
n'etnia) (Amselle
sono essere con-

mine più appropriato
l'origine denigratoria.

Fino qui, le definizioni interne ed esterne di etnia coincidono. Se tuttavia consideriamo altre compagini, come i Senegalesi in Italia (esempio 6), vediamo che, mentre dal punto di vista della società maggioritaria (rappresentata dagli intervistati) essi sono un unico gruppo etnico, dal proprio punto di vista essi sono divisi — tanto in Italia quanto in Senegal — in diversi gruppi etnici, principalmente Wolof e Fula (esempio 7).

Le designazioni etniche in Africa indicano gruppi umani che vivono in territori che travalicano i confini nazionali; tali confini, imposti a partire dalla metà del XIX secolo dagli Stati coloniali europei, non rispecchiano gli utilizzi del territorio e le distinzioni, meno rigide, praticate da gruppi preesistenti agli Stati in cui vivono, come gli Wolof (in Senegal, Gambia e Mauritania), i Fula (in Senegal e in altri Stati dell'Africa occidentale e del Sahel), i Masai (in Kenya e Tanzania). Questo consente di dare un'altra definizione di etnie: gruppi che vivono in territori non coincidenti con degli Stati e che ne travalicano i confini. Inoltre, le loro forme di identità collettiva sono preesistenti allo Stato-nazione: etnia, in questo senso, indica un residuo premoderno all'interno di organizzazioni moderne, gli Stati. Questa sfumatura di significato viene attribuita, oltre che alle etnie africane, anche ai Curdi in Iraq, Siria e Turchia (esempio 8), ai beduini mediorientali e ai Berberi nordafricani.

Il concetto di Stato-nazione, inteso come l'organizzazione politica di una nazione, ovvero un popolo omogeneo dal punto di vista linguistico, culturale e storico, si sviluppò in Europa nel corso del XIX secolo. I nazionalisti europei individuarono alcuni elementi — territorio, lingua, cultura, valori condivisi — che avrebbero costituito la base identitaria dei popoli che vivevano all'interno degli Stati-nazione: alcuni gruppi umani, pur vivendo in quegli Stati, erano esclusi da questi tratti nazionali, poiché non dividevano il legame col territorio nazionale, parlavano altre lingue, avevano altri valori e modelli culturali. Si trattava di comunità etniche omogenee che vivevano in Stati diversi, o minoranze etniche all'interno dei singoli Stati, come i gruppi Rom europei (esempio 9). Anche il popolo zingaro, infatti, ha forme di identità collettiva (la lingua, i costumi, le forme di discendenza, i miti e i rituali religiosi) che lo fanno sentire unito oltre i confini nazionali e distinto dagli altri cittadini degli Stati in cui vivono, che essi definiscono *gagi* (Piasere, 2007). L'identità dei Rom (e dei loro sottogruppi, come Sinti e Calè) preesiste alle identità nazionali europee moderne; i Rom sono privi di uno Stato e, per queste ragioni, la loro identità viene spesso definita (dall'esterno) in negativo: essi sono un popolo privo delle prerogative dei popoli moderni, come lo Stato. Inoltre il popolo zingaro presenta le caratteristiche indicate in precedenza come elementi della percezione etnica: sono una minoranza coesa e marginale.

Tutto questo ci porta a completare la definizione di etnia come gruppo minoritario, marginale, coeso, preesistente agli Stati moderni, localizzato attraverso i confini nazionali, in molti casi privo di uno Stato, che si sente unito in base a elementi quali la lingua, i costumi, i valori condivisi, la storia, l'origine, la religione, l'utilizzo di un territorio transnazionale.

Le etni

L'

un mo

va dal

all'este

semin

munit

politic

i grup

con ur

rispett

etnica,

dei qu

la sem

settori

G

presen

altri e i

Alcune

subsah

ture es

le tesse

(Pashtu

come g

popoli

conflit

D.

«etnie»

senta d

tenenza

signific

effetti e

oggi, p

indagar

e i sent

agire di

Non si

e sping

L'e

cromos

valori c

Le etnie e l'etnicità

L'idea di etnia come raggruppamento al quale manca qualcosa rispetto a un modello ideale si trova nell'etimologia stessa del termine. Esso infatti deriva dal greco *ethnos* (plurale *ethne*), termine che indicava i popoli che vivevano all'esterno delle *poleis* (plurale di *polis*, la città-Stato), praticavano la pastorizia seminomade e non parlavano la lingua greca; essi erano considerati dalla comunità ellenica come popoli incompleti, arretrati, privi di un'organizzazione politica e di mezzi di comunicazione comprensibili. Anche oggi, come si è visto, i gruppi percepiti come «altri», minoritari e marginali, vengono definiti etnie, con una sfumatura culturalista del concetto, che li colloca a un livello inferiore rispetto a «noi». L'aggettivo «etnico», riferito a una varietà di oggetti (la cucina etnica, la musica etnica, l'arte etnica), descrive una serie di fenomeni culturali dei quali si evidenzia l'alterità (ovvero il senso di radicale differenza), l'esoticità, la semplicità e l'incompletezza rispetto agli standard «occidentali» nei medesimi settori (cucina, musica, arte).

Gli antropologi, in passato, hanno contribuito a perpetuare questa rappresentazione delle etnie, come gruppi umani nettamente distinti gli uni dagli altri e incompleti rispetto ai modelli di organizzazione sociopolitica occidentali. Alcune macro-aree culturali, come il Medio Oriente, l'Asia centrale e l'Africa subsahariana, sono state descritte come «mosaici» etnici, ovvero insieme di culture esotiche, pittoresche e chiaramente distinguibili le une dalle altre, come le tessere di un mosaico. Ad esempio, i popoli dell'area afghano-pachistana (Pashtu, Tajik, Hazara, Uzbeki, Nuristani, Baluch e altri) sono stati descritti come gruppi etnici ben definiti all'interno e chiusi all'esterno. Similmente, i popoli dell'Africa subsahariana sono stati descritti come un mosaico — spesso conflittuale — di etnie.

Da quanto detto finora si comprende come l'appartenenza ai gruppi definiti «etnie» abbia ben poco di naturale, nonostante chi condivide tale appartenenza senta di farlo fin dalla nascita, per discendenza e ascrizione. Il fatto che l'appartenenza etnica non sia un dato naturale, ma sia culturalmente costruito, non significa che sentirsi parte di un'etnia non sia un sentimento realistico, carico di effetti e conseguenze concrete e significative. Per queste ragioni, gli antropologi oggi, piuttosto che descrivere le caratteristiche delle diverse etnie, preferiscono indagare i criteri in base ai quali i gruppi umani si sentono uniti su base etnica e i sentimenti che li spingono a raggrupparsi, a distinguersi da altri gruppi e ad agire di conseguenza. Il sentimento dell'identità etnica viene definito «etnicità». Non si tratta di un sentimento individuale e interiore: esso è collettivo e pubblico e spinge le persone ad agire unitariamente.

L'etnicità non è una caratteristica che si ottiene alla nascita (come il corredo cromosomico o il patrimonio genetico), ma è un sentimento, basato su simboli e valori condivisi, che va mantenuto vivo attivamente.

Un esempio del funzionamento dell'etnicità riguarda i lavoratori di origine italiana di Philadelphia, negli USA, e la statua di Rocky Balboa.⁴ Gli italiani della *working class* di Philadelphia, che si riconoscevano nella comune origine e nel valore del riscatto sociale in nome del «sogno americano», vedevano nel celebre pugile cinematografico un mito che simboleggiava la loro etnicità; infatti, l'eroe italo-americano, di umili condizioni socioeconomiche, aveva realizzato i sogni del gruppo etnico e ne rappresentava i valori: la fede cristiano-cattolica, l'endogamia (Rocky sposa un'italo-americana), l'integrità morale. Una statua che raffigurava Rocky con le braccia alzate nel gesto della vittoria era stata collocata in cima alla scalinata del Museo d'Arte di Philadelphia ai tempi della produzione del film *Rocky III* (1982) per poi essere rimossa in seguito alle contestazioni della *middle class* locale, che la considerava un prodotto commerciale, privo di valore artistico. Tale decisione fu contestata dagli italiani di Philadelphia, che ottennero in seguito (2006) che l'opera fosse collocata nei pressi del museo. Nella sua nuova collocazione, la statua è diventata un'attrazione turistica e ha ottenuto il riconoscimento del sindaco di Philadelphia, che ne ha riconosciuto l'importanza per la città.

Quanto detto ci porta a evidenziare tre caratteristiche dell'etnicità: 1) essa è una forma di identità costruita culturalmente e non assegnata dalla nascita; 2) alcuni gruppi umani possono essere considerati etnie se si considerano tali, sulla base della condivisione del sentimento dell'etnicità; 3) il sentimento etnico spinge i gruppi a distinguersi da coloro che non condividono i medesimi elementi e criteri di appartenenza etnica.

Tutto questo ci porta a formulare una semplice domanda: esistono i confini di un'etnia? Alcuni casi etnografici dimostrano che le etnie non hanno confini rigidi: le persone possono attraversare il confine etnico e abbandonare la propria etnicità per assumerne un'altra. Un esempio riguarda l'etnicità *fassi*, ovvero il senso di appartenenza all'élite urbana della città di Fez, in Marocco. Il sentimento etnico *fassi* si definisce sulla base della condivisione di alcune caratteristiche: l'origine (*asl*) urbana, definita anche *al-hadara* («urbanità»), la vivacità intellettuale, l'intelligenza, un modello comportamentale (*al-'adab*) basato sulla moralità islamica, l'ospitalità, l'eleganza, il rispetto della distinzione tra sfera privata e pubblica, la raffinatezza. Queste caratteristiche furono sintetizzate dal direttore di un'importante istituzione di istruzione superiore, il Collège Musulman di Fez, all'antropologo che conduceva una ricerca su questo argomento, Geoff Porter:

[I Fassi hanno] un gusto vivace per gli studi e le cose dello spirito, una inclinazione naturale per la vita religiosa, un temperamento acuto e profondo. [Adottano] un codice morale [che guida tutte le loro azioni] dal modo di mangiare e ricevere gli ospiti alle più avanzate relazioni intellettuali. Sanno utilizzare un tono pacato che rende dolce anche la conversazione più banale. Paragonata alle popolazioni rurali che la circondano e alle altre città del Marocco, Fez presenta un'inegabile superiorità da tutti i punti di vista. I Fassi trattano con sufficienza tutti i non-Fassi, e soprattutto la gente delle campagne marocchine, specialmente

⁴ Da una conversazione dell'autore con Ugo Fabietti.

i Berberi. Hanno compassione per la gente che conosce i precetti del Libro Sacro in maniera povera e li trasgredisce continuamente (Porter, 2003).

Come è evidente, questi criteri non rispondono a caratteristiche naturali degli abitanti di Fez; al contrario, si tratta di qualità conseguite attraverso l'educazione e l'inculturazione.⁵ Persino l'origine (*'asl*) non si basa tanto sulla discendenza biologica, quanto su caratteristiche acquisite attraverso le relazioni interpersonali; l'origine urbana (*al-hadara*) è considerata dallo storico tunisino Ibn Khaldoun (1332-1406) un modello comportamentale che si realizza attraverso la pratica di alcuni mestieri, la relazioni interpersonali e il conseguimento di determinate competenze: «*al-hadara* comprende le persone istruite, i signori, gli industriali, gli artigiani, i mercanti, i costruttori, gli ufficiali, la gente con un lignaggio» (Ibn Khaldoun, cit. in Porter, 2003). Inoltre, l'etnicità *fassi* si basa sulla distinzione da un altro gruppo etnico marocchino: i Berberi.⁶ Lo stile di vita dei Berberi è ritenuto dai Fassi inferiore, perché legato alla vita rurale, all'ignoranza, a interpretazioni erronee dell'Islam, all'indigenza.

Nonostante questo senso della distinzione, la gente di origine rurale e berbera può diventare pienamente urbana. Questo cambiamento può avvenire per mezzo di un processo di acculturazione, governato da alcune istituzioni di istruzione islamica superiore, preposte all'educazione dei giovani provenienti da altre aree del Marocco. Queste istituzioni, abolite nel 1956 in un'ottica di modernizzazione e secolarizzazione dell'istruzione, sono state recentemente rifondate e definite *al-Nidham al ta'lim al-taqalidi* (Sistema educativo tradizionale); esse forniscono agli studenti gli strumenti per elevarsi intellettualmente, approfondendo gli studi scientifici, umanistici e religiosi. Inoltre, il sistema permette agli studenti di origine rurale di inserirsi all'interno di reti relazionali che comprendono i loro insegnanti e altre persone originarie di Fez. Un momento importante per questi studenti è l'invito a casa di un Fassi, per «imparare i modi di città» (Porter, 2003). Al termine di questo complesso processo educativo, gli studenti ricevono un diploma di scienziati islamici; inoltre, questo sistema permette agli studenti berberi di apprendere le maniere, i modelli comportamentali e i modi di parlare dei Fassi. In questo modo, essi acquisiscono un *'asl* (origine) *fassi*: «gli studenti rurali entravano a Fez e poi diventavano figli della città, tra i più profondamente radicati» (direttore del Collège Musulman, cit. in Porter, 2003).

Questo esempio dimostra la natura porosa e permeabile del confine etnico: esso può essere attraversato, consentendo alle persone di modificare la propria etnicità. Non si tratta di un cambiamento semplice e facilmente revocabile: l'etnicità è

⁵ L'inculturazione è la lenta acquisizione, formale e informale, della nostra cultura; si tratta di un processo di apprendimento non necessariamente verbale, basato sull'osservazione e sulla pratica, attraverso il quale i bambini apprendono i modelli culturali del gruppo in cui sono nati, tramandati dalle generazioni precedenti.

⁶ Come «Zingari», anche «Berberi» è un etnonimo di origine denigratoria, derivante dal greco *barbaros*, dal latino *barbarus*, e dall'arabo *al-Barbar*, come erano definite le popolazioni africane musulmane che non parlavano in arabo. I cosiddetti Berberi definiscono se stessi Amazigh.

un sentimento potente e concreto. Il passaggio del confine etnico può avvenire in conseguenza di processi culturali complessi, eventi storici, dinamiche sociopolitiche, crisi economiche, storie di vita individuali e familiari.

Etnocentrismo e relativismo culturale

L'etnocentrismo è la tendenza a considerare il proprio gruppo al centro del mondo e la propria cultura, i propri costumi, il proprio stile di vita, le proprie visioni del mondo, come punti di riferimento universali, in base ai quali giudicare le altre culture. Il razzismo, i conflitti etnici e la dominazione coloniale derivano dall'atteggiamento etnocentrico. Tuttavia, al di là di questi tragici effetti, l'etnocentrismo è una caratteristica comune all'esperienza quotidiana di tutte le culture. Tutti, infatti, siamo portati a valutare gli altri sulla base dei nostri valori e prospettive, che a noi sembrano naturali, ma che dipendono in realtà dalla nostra inculturazione. Esistono culture meno etnocentriche di altre, ma non esistono culture alle quali l'etnocentrismo sia completamente estraneo, perché è molto difficile discostarsi dai modelli culturali che sono profondamente radicati in noi.

Un esempio di etnocentrismo è quello di chi ritiene la civiltà occidentale a un livello superiore e più evoluto di altre. Anche l'affermazione — apparentemente progressista — secondo la quale alcuni costumi degli altri popoli, che ci appaiono arretrati, saranno superati sulla base dell'esempio occidentale, deriva da un punto di vista etnocentrico. Ad esempio, riguardo al velo femminile islamico, si sente spesso dire che «anche da noi cinquant'anni fa si faceva così»; l'affermazione, apparentemente benevola, sottintende l'idea che la nostra cultura sia avanzata di mezzo secolo rispetto a quella delle donne che portano il velo.

L'antropologia tenta di superare questo atteggiamento, attraverso uno sguardo universalista e anti-etnocentrico. Lo sguardo antropologico è universalista, nel senso che considera gli esseri umani universalmente capaci di produrre cultura. Non esistono gruppi umani che non abbiano una cultura: di conseguenza, l'antropologia può prendere in considerazione, come argomento di studio, la cultura di qualsiasi popolo. Inoltre, lo sguardo antropologico è anti-etnocentrico, nel senso che rifiuta di considerare se stesso (o il punto di vista occidentale) come il metro di paragone in base al quale valutare le altre culture.

Lo sguardo antropologico, inoltre, è relativista. Il relativismo culturale rappresenta uno dei metodi di studio dell'antropologia: l'antropologo, nel momento in cui si accosta allo studio di un'altra cultura, sospende il giudizio su di essa, evitando di valutarla sulla base dei propri valori. Negli ultimi decenni sono state sollevate molte critiche nei confronti del relativismo culturale (Remotti, 2010). I critici del relativismo lo hanno descritto come un atteggiamento eccessivamente tollerante, che consisterebbe nel giustificare tutto e tutti, compresi crimini e aberrazioni, in nome di una posa intellettuale che predica il rispetto delle differenze culturali. Se il relativismo

cultura
acritica
femmi
antrop
lungo e
altri; sc
determ
hanno .

Ac
degli E
tura na
tradizic
be cerc
culture
2005);
non era
carne u
stereoti
di cann
di nem.
kurkun
cattura
i massi
lo sott
cibavan
estrane.

Se
dobbiam
dente: s
di pane
della st
relativis
nome d
propria
tutto qu
esseri u

Religion

Co
antropo

culturale corrispondesse a questa descrizione, esso comporterebbe la giustificazione acritica della schiavitù, dell'infanticidio, dell'antropofagia, delle mutilazioni genitali femminili, dei genocidi e di altre aberrazioni. Tuttavia il metodo del relativismo in antropologia è finalizzato a comprendere i valori delle altre culture, attraverso un lungo e paziente processo di avvicinamento e comprensione del punto di vista degli altri; soltanto alla fine di questo processo è possibile proporre una valutazione di determinate pratiche, sulla base dei valori della cultura all'interno della quale esse hanno luogo.

Ad esempio, non si potrebbe per nessuna ragione giustificare la persecuzione degli Ebrei da parte del nazifascismo sulla base del relativismo culturale: nella cultura nazionalista tedesca e italiana otto/novecentesca, infatti, non esisteva alcuna tradizione che ammettesse il genocidio e la pulizia etnica. Al contrario, si potrebbe cercare di comprendere l'antropofagia — o cannibalismo — rituale in alcune culture, come quella bimin-kuskumin di Papua Nuova Guinea (Copet-Rouger, 2005); qui l'antropofagia era una pratica regolata da precise norme culturali e non era compiuta per ordinari scopi alimentari o per una passione ferina per la carne umana. I Bimin-Kuskumin disprezzavano gli stranieri che (secondo i loro stereotipi etnocentrici) vivevano nel disordine sociale e praticavano forme eccessive di cannibalismo, cibandosi indistintamente di carne umana cotta o cruda, tanto di nemici quanto di amici, parenti, genitori e figli. Il cannibalismo rituale bimin-kurkumin era finalizzato a inglobare la differenza all'interno del gruppo: il nemico catturato trascorrevva un periodo in cattività, durante il quale gli venivano riservati i massimi onori e le migliori cure; trascorso questo periodo, i Bimin-Kurkumin lo sottoponevano a una cerimonia al termine della quale, dopo averlo ucciso, si cibavano della sua carne. In questo modo, l'Altro diventava parte del Sé e la sua estraneità veniva neutralizzata.

Sebbene simili pratiche appaiano molto lontane dai nostri orizzonti culturali, dobbiamo pensare che una forma di cannibalismo rituale sussiste tuttora in Occidente: si tratta del rito cristiano dell'Eucaristia, durante il quale i devoti si cibano di pane e vino che essi, secondo il dogma della transustanziazione, ritengono essere della stessa sostanza del corpo e del sangue di Cristo. Inteso in questi termini, il relativismo non consiste in una acritica giustificazione di qualsiasi pratica umana in nome della differenza culturale, ma in un atteggiamento intellettuale che osserva la propria cultura come una delle possibilità espresse dal genere umano. Considerando tutto questo, si comprende come l'antropologia collochi tutte le forme culturali degli esseri umani, comprese le espressioni religiose, su un livello di pari dignità.

Religioni, nuovi media e politica

Come si fa a parlare in termini antropologici delle religioni? Alcuni studi antropologici riguardano pratiche e credenze strane e irrazionali, come la magia

nell'Italia meridionale rurale, il totemismo degli Aborigeni australiani, i rituali di trance e possessione dei Dervisci roteanti e di altri gruppi *sufi*, la teofagia sudamericana — ovvero l'atto di cibarsi di esseri viventi o oggetti inanimati che sono considerati le proprie divinità. A prima vista, alcuni studi antropologici sulle religioni di popoli non occidentali possono apparire come descrizioni pittoresche di usanze bizzarre ed esotiche. In realtà, l'antropologia si interessa anche delle religioni a noi più note e vicine, cercando di osservarle in un'ottica relativista e attuando comparazioni fra sistemi religiosi diversi. Il cannibalismo rituale cristiano, ad esempio, può essere anche considerato un caso di teofagia, dal momento che i Cristiani ritengono di entrare in comunione con Dio cibandosi della sua incarnazione umana, il corpo di Cristo.

Gli antropologi hanno tentato di definire le religioni in termini transculturali, ovvero capaci di individuare i tratti fondamentali che accomunino tutte le religioni. Ad esempio, Edward Burnett Tylor (1891) definì la religione un sistema di comportamenti e credenze associate a entità sovranaturali. Un classico studio di religioni comparate, che ha avuto molta fortuna in antropologia, è quello di Émile Durkheim sulle *Forme elementari della vita religiosa* (1937), che indaga le origini del pensiero religioso a partire da quelle che — in un'ottica evolucionistica — erano considerate le religioni più semplici, come il totemismo australiano. La religione, secondo Durkheim, consiste non tanto nella credenza nella vita sovranaturale, quanto nella celebrazione, da parte dei gruppi umani, della propria organizzazione sociale: la religione, come la società, trascende l'individuo e gli consente di vivere superando le proprie forze limitate. Venerando degli esseri superiori, inconsapevolmente gli umani innalzano al di sopra della realtà quotidiana la propria società.

Un'altra fortunata definizione antropologica di religione è stata proposta da Clifford Geertz, secondo il quale essa è

un sistema di simboli che opera stabilendo stati d'animo e motivazioni potenti, persuasivi e duraturi, per mezzo della formulazione di concetti che riguardano il generale ordine dell'esistenza e del rivestimento di questi concetti di un'aura di realtà tale che stati d'animo e motivazioni appaiono assolutamente realistici (Geertz, 1979).

Ciò che riveste di un'aura concreta e realistica i concetti della religione sono i rituali. Questi non costituiscono semplicemente un modo per rappresentare simbolicamente la vita ultraterrena, ma sono gli strumenti che danno concretezza alle idee espresse dalle credenze, che altrimenti sarebbero pure astrazioni. Il rituale trasforma in esperienza terrena le visioni del mondo (o cosmologie) che le religioni esprimono attraverso le credenze.

Lo studio antropologico prevede la comparazione di religioni diverse, allo scopo di individuare tratti ed elementi comuni e caratteristiche differenti. Un tratto comune a tutte le religioni è la presenza di un corpus di credenze, che esprimono le idee condivise in merito al mondo ultraterreno e alle relazioni tra questo e la vita

terrena. Le credenze possono essere espresse in modo informale, attraverso miti tramandati oralmente o per iscritto, oppure in modo formale, attraverso le esposizioni delle dottrine. I miti sono racconti, attraverso la cui narrazione si desumono gli elementi delle credenze religiose: ad esempio, le credenze religiose dell'antica Grecia erano espresse attraverso i miti degli dei, semidei, eroi, titani, giganti e altri esseri sovranaturali, tramandati attraverso le opere di Omero, Esiodo e altri autori greci. Similmente, le complesse credenze dei Maori della Nuova Zelanda, relative alla creazione del mondo, sono contenute nei miti — tramandati oralmente — di divinità quali Io (l'Essere supremo), Rangi (il Cielo), Papa (la Terra) e semidei come Maui (l'eroe che donò il fuoco agli uomini) (Royal, 2012; Hume, 2009).

Le credenze possono essere anche espresse in modo formale e istituzionalizzato, attraverso opere letterarie e giuridiche che stabiliscono le dottrine di una religione. Ad esempio, le grandi religioni monoteistiche hanno elaborato testi dottrinali a partire dalle proprie scritture fondamentali: il Corano e gli Hadith per l'Islam, la Torah per l'Ebraismo e il Vangelo per il Cristianesimo. Non tutto ciò che è contenuto in questi testi, tuttavia, è esposizione formale delle dottrine: vi si trovano infatti miti e racconti informali (come la Genesi nella Torah, le storie della vita del Profeta negli Hadith, le parabole nel Vangelo) dai quali le credenze vanno desunte.

Molte religioni distinguono ciò che è sacro da ciò che è profano (Fabietti, 2014); le cose sacre contengono in sé una parte della divinità e per questo si distinguono dalle cose profane, cioè ordinarie e terrene. Per accedere al sacro, è necessario qualche tipo di iniziazione: ad esempio, i Cristiani devono essere iniziati attraverso un rituale specifico — la Prima Comunione — all'assunzione del corpo di Cristo, attraverso la quale incorporano una parte del carattere sacro della divinità. La distinzione sacro/profano interessa anche spazio e tempo: esistono spazi sacri (come i templi buddhisti, le chiese cristiane, le moschee — ma anche i tappeti per le preghiere — islamiche), che ritagliano una porzione di terra sacra, distinguendola dallo spazio profano. Nei contesti in cui convivono diverse religioni, si possono verificare divergenze nell'attribuzione del carattere sacro ad alcuni spazi. Inoltre i tempi dedicati al sacro (i tempi dei rituali, delle festività e delle preghiere) si distinguono dai tempi profani, dedicati alle attività quotidiane.

Il sacro, tuttavia, contiene in sé anche il proprio opposto, ovvero l'esecrabile o maledetto: gli individui consacrati, nel caso in cui si discostino dal sacro, non tornano semplicemente allo status di esseri profani. La parte di sacro che è in loro non viene revocata, ma cambia natura e diventa una forza negativa e maledetta. È per questo, ad esempio, che nel corso della storia gli Ebrei europei convertitisi al Cristianesimo erano ritenuti esseri impuri ed esecrabili, contro i quali era considerato legittimo compiere atti di violenza e persecuzione (Copertino, 2008).

Le pratiche ascetiche, come quelle dei monaci e degli eremiti di diverse religioni, consistono nel dedicare la propria vita interamente al sacro, distaccandosi in modo permanente dalla vita profana. Questo distacco avviene attraverso la rinuncia a beni

ed esigenze terrene: gli asceti rinunciano a indossare vestiti comuni; rinunciano ad alimentarsi secondo le norme quotidiane, praticando pasti frugali e periodi di digiuno; si distaccano dalla vita del resto della società; in alcuni casi si votano al silenzio e all'isolamento. Attraverso queste rinunce essi dimostrano di essere in grado di distaccarsi dalle esigenze naturali degli esseri umani; di conseguenza, essi sperimentano una elevazione (ascesi) rispetto ai propri simili, avvicinandosi alla divinità. Le pratiche ascetiche sono note in molte religioni, da quelle totemiche australiane a quelle globali, come l'Islam, il Cristianesimo e il Buddhismo.

Le religioni assumono forma concreta e visibile attraverso i riti, ovvero degli insiemi di comportamenti simbolici, strutturati e ripetitivi, privi di finalità pratiche, che non siano quelle previste dalla religione stessa. Esempi di rituali sono quelli compresi nella liturgia cattolica (il segno della croce, l'Eucaristia, le preghiere), il pellegrinaggio islamico (*haj*) e il digiuno (*sawm*) nel mese di Ramadan, le processioni commemorative dell'uccisione dell'*imam* Ali e del martire Husein per gli Sciiti e della Passione di Cristo per i Cristiani, i riti arborei propiziatori di fertilità e raccolti, diffusi in Italia meridionale, i riti nuziali e funebri di molte religioni, i rituali di trance dei *sufi*, i rituali di endorcismo ed esorcismo diffusi in tutta l'area mediterranea (come il tarantismo salentino e la possessione degli *jinn* in Marocco), i sacrifici di ovini durante la ricorrenza islamica di 'Aid al-Kabir, i riti di inversione dell'ordine sociale (come i Saturnali nell'antica Roma e il Carnevale in Europa e in Sud America).

Quando gruppi umani di fedi diverse entrano in contatto — ad esempio attraverso le migrazioni —, si possono verificare casi di convivenza religiosa, di sincretismo o di scontro. Nel primo caso, le religioni diverse convivono negli stessi luoghi, ma rimangono distinte le une dalle altre, in un rapporto di reciproca tolleranza. È il caso, ad esempio, della Siria, dove, prima della guerra civile iniziata nel 2011, Cristiani delle diverse sette, Musulmani sunniti, Musulmani sciiti e Alawiti convivevano senza influenzarsi reciprocamente, spesso vivendo in quartieri distinti (come nel caso di Damasco).

Nel secondo caso, il sincretismo, fedi diverse, entrando in contatto, si influenzano reciprocamente e danno origine a forme religiose inedite: è il caso, ad esempio, di alcune religioni caraibiche e sudamericane — come l'Umbanda, la Santería e il Candomblé —, sorte dal contatto tra il Cristianesimo e i culti di origine africana, giunti nell'emisfero occidentale attraverso il commercio degli schiavi.

Nel terzo caso, gruppi religiosi diversi entrano in conflitto, come è successo ad esempio durante la guerra civile libanese (1975-1990), che ha visto opposti Cristiani, Musulmani sciiti, Musulmani sunniti e Drusi, che per secoli avevano convissuto in un contesto multi-etnico e pluralista, relativamente pacifico. Il conflitto libanese, tuttavia, non fu una guerra puramente confessionale: i gruppi religiosi, infatti, costituirono fazioni politiche che si univano e opponevano in alleanze diverse a seconda dei momenti e dei contesti; questi gruppi, inoltre, erano spalleggiati dall'esterno da diversi paesi, che da tempo detenevano interessi in Libano: la Siria sosteneva gli Sciiti,

mentre la Francia aveva relazioni preferenziali con i Cristiani maroniti, la Russia con gli Ortodossi e il Regno Unito con i Drusi.

In alcuni casi, scontri politico-religiosi sono stati fomentati dai nuovi media. Questi, infatti, svolgono un ruolo centrale nel rappresentare oggi le culture e la diversità culturale. Ad esempio, una serie televisiva trasmessa in India nella seconda metà degli anni Ottanta, intitolata *Ramayan*, mise in scena l'omonimo poema epico indù, che racconta il viaggio di Ram, l'eroe mitico che riportò pace e giustizia in un mondo di tradimenti e violenze. Gli spettatori della serie trasformarono la fruizione di questo prodotto mediatico in un rito religioso, che prevedeva bagni purificatori, l'uso di incenso, una gestualità rituale della testa e delle mani e che culminava nella visione (*darshan*) del Ram televisivo, identificato con quello autentico e semidivino. La serie televisiva ebbe anche delle conseguenze politiche: i fondamentalisti indù, secondo i quali l'unica religione legittima in India sarebbe l'Induismo, diedero un'interpretazione politica alla serie, rileggendo lo scontro di Ram con il male come la lotta che essi stessi conducevano contro la presenza islamica in India. Violenze antisلمiche si sono susseguite in India per tutta la seconda metà del XX secolo, fino ai giorni nostri. Sebbene i Musulmani vivano stabilmente in India sin dal X secolo d.C., i fondamentalisti li descrissero come degli intrusi; essi ricavarono dalla serie televisiva l'idea di una comunità indù ben definita, alla quale si sarebbero sovrapposte delle religioni esogene: il Buddhismo, l'Islam e il Cristianesimo. L'ondata fondamentalista indù, fomentata dal *Ramayan* televisivo, culminò nel 1992, con la distruzione della moschea Babri, edificata nel XVI secolo in un sito che la tradizione indù riteneva essere il luogo mitico della nascita di Ram.

Il fondamentalismo religioso

Solitamente si accomuna il fondamentalismo religioso all'oscurantismo, alla violenza e al terrorismo; inoltre, il termine sembra associato prevalentemente all'Islam. Non tutti i fondamentalisti, tuttavia, adottano pratiche violente; inoltre, esistono fondamentalisti di altre religioni. Vediamo i possibili significati di questo concetto.

In una prima accezione, il fondamentalismo indica il richiamo ai fondamenti di una fede, proposto da alcuni gruppi che ritengono che la propria religione se ne sia allontanata. Inteso in questo senso, il fondamentalismo non ha necessariamente implicazioni politiche e non prevede necessariamente pratiche violente. Un esempio di questo tipo di fondamentalismo è stato il movimento riformista Salafiya, sviluppatosi alla fine del XIX secolo a partire dall'opera dell'intellettuale islamico siriano Rashid Rida. Questo movimento traeva il proprio nome dai Salaf, ovvero i primi musulmani, ritenuti più vicini al messaggio islamico originario (contenuto nel Corano), da loro compreso e praticato senza distorsioni e interpretazioni erranee. Il ritorno ai fondamenti dell'Islam, secondo Rida e gli altri riformatori islamici (come

Jamal ad-Din al-Afghani e Muhammad 'Abduh), era necessario, perché il messaggio coranico era stato modificato indebitamente a causa di pratiche particolaristiche (quali il misticismo e l'adorazione dei santi) e influenze occidentali. Sebbene il movimento Salafiya del XIX secolo non diffondesse le proprie idee attraverso la violenza, alcuni gruppi che oggi vi si richiamano (come i cosiddetti salafiti in Egitto e in Tunisia) prevedono pratiche di predicazione anche violente. Ad esempio, in Tunisia i fondamentalisti, dopo il 2011, hanno attaccato decine di luoghi di culto, come tombe e santuari di alcuni santi venerati localmente, sostenendo che il messaggio originario dell'Islam esclude l'esistenza di mediatori tra gli esseri umani e Dio.

In una seconda accezione, il fondamentalismo è inteso come un progetto politico totalitario, che pone una religione come fondamento dello Stato ed esclude altre forme di identità collettiva, sia religiose che laiche. Un esempio è il fondamentalismo indù, di cui si è parlato nel precedente paragrafo: ponendo come fondamento della nazione l'induismo, i fondamentalisti mirano a escludere dalla nazione indiana altre forme di appartenenza religiosa, in particolare quella islamica. Un altro esempio è quello dell'Afghanistan sotto il governo dei Talebani, un partito fondamentalista che, realizzando un progetto di Stato totalitario islamico, escluse dal proprio territorio l'espressione pubblica di altre appartenenze religiose e ideologiche. Come nel caso indiano, anche i Talebani distrussero simboli sacri di una minoranza religiosa: si trattò delle statue dei Buddha di Bamyān, distrutte nel 2001 per ribadire il carattere islamico del paese e il rifiuto di ideologie (come quella del Patrimonio universale dell'umanità, rappresentato secondo l'UNESCO da quelle statue) diverse dall'Islam.

In alcuni casi, il fondamentalismo politico-religioso prevede l'uso della violenza terroristica: è il caso dello Stato Islamico, sorto tra il 2013 e il 2014 dall'unione dello Stato Islamico dell'Iraq e i territori controllati da al-Qaeda in Siria. Si tratta di uno Stato totalitario e fondamentalista che, fregiandosi del nome di califfato (cioè impero islamico), mira a imporsi su scala sovranazionale in Medio Oriente, Nord Africa e parte dell'Europa, attraverso azioni militari e attacchi terroristici.

Un esempio di gruppo fondamentalista cristiano protestante, che pratica violenza e terrorismo negli USA, è il Ku Klux Klan, movimento razzista, antiebraico e anticattolico che mira alla fondazione di uno Stato «bianco» e protestante. Neanche l'Ebraismo è estraneo alla violenza terroristica: un fondamentalista ebraico uccise nel 1995 Ytzhak Rabin, primo ministro israeliano, invisato agli estremisti per aver condotto negoziati di pace con i Palestinesi.

Usi politici dell'etnicità e della religione

La percezione della differenza etnica e religiosa ha portato, in alcuni contesti, allo scontro tra comunità che in precedenza avevano convissuto in armonia, interagendo o quantomeno tollerandosi reciprocamente. È il caso, ad esempio, del conflitto tra Hutu e Tutsi, due gruppi etnici del Rwanda, che avevano convissuto per

secoli, mescolandosi e conservando forme di identità e distinzione reciproche molto malleabili. Il governo coloniale belga, negli anni Trenta del Novecento, attraverso il censimento e la cooptazione nell'amministrazione, irrigidì le differenze, mettendole per iscritto e assicurando ai Tutsi privilegi politici ed economici. Questo gettò le basi per le violenze e le tragiche stragi degli anni Novanta.

Questo tipo di conflitto viene definito etnico, proprio per indicare che i contendenti percepiscono la reciproca differenza su base etnica. Tuttavia, spesso, la definizione «conflitto etnico» è usata per rappresentare in modo sintetico un'idea di ferocia, brutalità e primitività. Sebbene Hutu e Tutsi si siano sterminati usando soprattutto moderne armi da fuoco, i media hanno spesso enfatizzato pratiche barbare, come l'uso del machete, capaci di veicolare un'idea di conflitto spietato e selvaggio (definito a volte — usando impropriamente un altro termine antropologico — «tribale»), diverso dalle guerre moderne, regolate dal diritto bellico e definite a volte «umanitarie» o «chirurgiche».

Nel caso dei conflitti che hanno portato, all'inizio degli anni Novanta, alla dissoluzione della Repubblica Socialista Federale Jugoslava, gli scontri sono stati finalizzati alla «pulizia etnica», ovvero a rendere etnicamente omogenei gli Stati che man mano si rendevano indipendenti dallo Stato federale. Ad esempio, in Bosnia Erzegovina, Serbi, Croati e Bosgnacchi (ovvero i Musulmani di Bosnia), dopo aver convissuto per secoli, spesso mescolandosi attraverso le unioni matrimoniali, entrarono in conflitto e mirarono a creare entità territoriali etnicamente omogenee, scacciando dai rispettivi territori i gruppi etnici diversi. In questo modo, dalle ceneri di uno Stato multi-etnico — la Jugoslavia — sorse una serie di Stati accomunati dalla relativa omogeneità etnica. Ad esempio, la Repubblica Croata, pur riconoscendo l'esistenza nel proprio territorio di minoranze etniche, si autodefinisce per Costituzione «lo Stato-nazione della nazione croata».⁷

Un altro caso di uso politico dell'etnicità è, secondo alcuni antropologi (Dematteo, 2007; Aime, 2012), il progetto della Lega Nord, un partito italiano che aspira alla secessione dallo Stato nazionale e alla fondazione di uno Stato etnico chiamato Padania. L'appartenenza all'etnia padana si basa su alcuni valori (l'operosità della gente del nord, contrapposta all'immobilismo dell'amministrazione statale — identificata con Roma — e al parassitismo dei meridionali), su alcuni rituali (i raduni annuali, i riti — come quello dell'ampolla — legati al «dio Po»), su alcuni simboli (Alberto da Giussano, emblema della lotta dei Comuni del nord contro l'autorità imperiale, nel XII secolo; il Carroccio, simbolo dell'autonomia dallo Stato nazionale), un senso di distinzione genetico-linguistica dai popoli latini e di affinità con i popoli celtici.

Anche la religione è spesso utilizzata a fini politici, come si è visto nel caso del fondamentalismo. Esistono inoltre casi in cui la religione entra nella sfera politica senza aspirazioni totalitarie, accettando il pluralismo democratico. È il caso dei

⁷ Costituzione della Repubblica Croata, <http://www.constitution.org/cons/croatia.htm> (consultato il 2 agosto 2018).

partiti democristiani, che condividono l'ideologia del cristianesimo democratico, soprattutto in Europa e in Sudamerica, e dei movimenti cristianisti, che rivendicano l'appartenenza cristiana della propria società pur senza condividere la fede cristiana.

Similmente, l'islamismo è l'aggregazione politica in nome dell'Islam. L'impegno politico di matrice islamica si fa risalire all'opera dell'intellettuale e attivista persiano ottocentesco Jamal ad-Din al-Afghani. Il primo movimento islamico di massa è stato la Fratellanza Musulmana, fondata in Egitto nel 1928 dall'intellettuale laico Hasan al-Banna. I Fratelli Musulmani insistettero sull'appartenenza islamica come motivo di unità contro il colonialismo europeo e il sionismo. A questo movimento internazionale sono affiliati i partiti Libertà e Giustizia (*Hizb al-hurriyya wa l-'adala*) in Egitto e Rinascita (*Ennahda*) in Tunisia, che hanno ottenuto la maggioranza nelle prime elezioni democratiche della storia nei rispettivi paesi, in conseguenza delle Primavere arabe (2010-2011). Il movimento islamico tunisino — di cui il partito Ennahda fa parte (Copertino, 2017) — propone un modello di Stato plurale, in cui i principi dell'Islam siano riconosciuti come basi della vita collettiva. Il movimento ha lottato per sottrarre il controllo della religione allo Stato e per liberalizzare l'espressione pubblica dell'appartenenza islamica; questo obiettivo è stato conseguito grazie alla rivoluzione tunisina, che — oltre alle altre conquiste democratiche — ha reso possibile, a coloro che volessero farlo, esibire alcuni simboli islamici come il velo femminile e la lunga barba maschile. Tali segni del linguaggio non verbale erano proibiti durante il regime autocratico rovesciato dalla rivoluzione.

Un altro esempio di utilizzo politico della religione proviene da Israele. Lo Stato israeliano promuove la ricerca archeologica di reperti e siti ritenuti testimonianze di episodi e luoghi della Torah (Abu El-Haj, 2001), come le opere architettoniche collegate al Tempio di Salomone e al Secondo Tempio, allo scopo di legittimare l'attuale predominanza ebraica in Palestina-Israele. Per conseguire questo scopo, gli archeologi spesso evitano di documentare gli strati intermedi, testimonianze di altre civiltà (ellenistica, romana, araba, ottomana), e dirigono gli scavi direttamente agli strati più profondi e antichi, prove materiali della vita *in loco* dei popoli israelitici in epoca biblica.

Processi migratori e globalizzazione

La storia degli esseri umani è stata in gran parte una storia di spostamenti; la nostra specie (*Homo sapiens*) negli ultimi 50.000 anni si è diversificata nelle forme di adattamento all'ambiente, compiendo spostamenti stagionali (legati a sistemi di sussistenza come la caccia, la pesca e la raccolta) e grandi migrazioni. La sedentarizzazione delle popolazioni è stata una conseguenza della rivoluzione agricola, verificatasi circa 12.000 anni fa. Sebbene oggi si tenda a considerare la sedentarietà come la norma e il nomadismo come eccezione — ciò che l'antropologa Liisa Malkki (1992) definisce «metafisica sedentaria» —, l'essere umano ha una lunga storia di nomadismo

e seminomadismo. Contro la diffusa metafora delle «radici», che enfatizza il legame delle persone con il luogo in cui sono nate, l'antropologo Marco Aime (2009) sostiene che l'uomo, a differenza delle piante, non ha radici: il suo legame con la terra avviene per mezzo delle gambe, che gli permettono di muoversi.

Nel mondo contemporaneo, le migrazioni presentano varie forme e sono determinate da cause molteplici. La prima distinzione riguarda i luoghi di partenza e arrivo; si parla in questo senso di migrazioni interne ed esterne. Le migrazioni interne sono gli spostamenti che avvengono all'interno di uno Stato, di solito da aree rurali in direzione di aree urbane. Questo tipo di migrazione, definito inurbamento, dà spesso origine a contrasti tra gruppi di diverse origini, status socioeconomico, stili di vita e valori culturali.

Ad esempio, in Medio Oriente sono diffusi stereotipi e pregiudizi reciproci tra gente di origine urbana e i cosiddetti «contadini» (*fellaheen*). In Siria, con questo termine, si indicano quattro tipi di persone: quelle che praticano l'agricoltura (definite anche, più propriamente, *zera'een*, cioè agricoltori); quelle che vivono in aree rurali ma praticano altre attività; quelle che si trasferiscono dalle campagne alle città, dove praticano spesso attività marginali nel settore informale (muratori, tassisti, operai a giornata); i discendenti di questi migranti che, pur essendo nati in città, conservano legami con il paese d'origine e, pur praticando altri mestieri, si sentono legati al mondo della campagna. Nell'area di Damasco, gli abitanti «originali» della città si autodefiniscono Shami (da *Sham*, il nome affettivo di Damasco); questo termine è anche una metonimia che indica uno stile di vita raffinato, buona educazione, un livello socioeconomico elevato, una buona comprensione delle scritture islamiche, un legame con la grande storia della civiltà araba — le cui testimonianze materiali sono i grandi edifici delle aree antiche riqualificate della Città Antica (*al-Medina al-Qadima*), dove gli Shami abitano di preferenza (Copertino, 2010). Gli Shami ritengono i Fellaheen persone ignoranti e zotiche, incapaci di emanciparsi da stili di vita tradizionali e premoderni, perpetuatori di valori arretrati come la poliginia, legati a interpretazioni particolaristiche ed erranee dell'Islam, responsabili (quando si trasferiscono in città) del degrado del patrimonio storico-architettonico. D'altra parte, i Fellaheen ritengono il proprio stile di vita migliore rispetto a quello urbano, per via del miglior rapporto con la natura («l'aria in campagna è più buona»)⁸ e della salvaguardia di valori tradizionali che essi ritengono smarriti in città: tra questi valori ci sono l'ospitalità, il legame con il vicinato e con i parenti («Ci conosciamo tutti nel villaggio, siamo tutti parenti»),⁹ la virilocalità o patrilocalità,¹⁰ la maggiore

⁸ Conversazione dell'autore con un Fellaah (singolare di Fellaheen) (Copertino, 2010).

⁹ Conversazione dell'autore con un Fellaah (Copertino, 2010).

¹⁰ Cioè il sistema residenziale secondo il quale una nuova coppia di coniugi risiede presso i genitori del marito: nel caso di genitori con molti figli maschi sposati, si creano ampie unità abitative multigenerazionali.

protezione delle donne,¹¹ l'onore.¹² Questi stereotipi sono molto diffusi nel mondo arabo e in alcuni casi oppongono gente di origine urbana ai gruppi di origine tribale e seminomade, come nel caso del confronto culturale tra Fassi (abitanti di Fez, in Marocco) e 'Arubi (i beduini della costa atlantica centrale marocchina).

Le migrazioni esterne sono quelle che avvengono tra Stati diversi. Attualmente esse coinvolgono circa cento milioni di persone nel mondo. Nonostante in Occidente (cioè in Europa e nelle sue propaggini storiche, ossia il Nord America e l'Australia) sia diffuso un senso di invasione di migranti provenienti da aree più povere, in realtà la maggior parte delle migrazioni avviene all'interno delle stesse aree: ad esempio, i migranti asiatici viaggiano per lo più verso altri paesi asiatici, i migranti africani verso altri paesi africani e gli Europei viaggiano all'interno dell'Europa.

Un tipo particolare di migrazioni esterne è costituito dalle migrazioni transnazionali (Ong, 1999; Levitt e Glick Schiller, 2004; Glick Schiller, Basch e Blanc-Szanton, 1992); queste prevedono spostamenti tra due o più paesi e comportano in chi le compie un senso di appartenenza simultanea a tutti i luoghi in cui si vive. Ad esempio, i giovani ebrei italiani che compiono la migrazione (*aliyah*) periodica verso Israele sentono di appartenere simultaneamente alla società italiana, a quella israeliana e al popolo ebraico della diaspora (Strulovitz, 2011). Similmente, gli studenti provenienti da tutto il mondo islamico, che frequentano le moschee-università delle capitali arabe (come al-Zeytouna di Tunisi, al-Azhar del Cairo e al-Qarawwiyyin di Fez) sentono di far parte delle società di provenienza, della comunità transnazionale costituita dalla Umma (la comunità islamica) e del gruppo cosmopolita degli *'ulema* (gli scienziati islamici).

La seconda distinzione riguarda la volontarietà o meno delle migrazioni. In questo senso, le migrazioni per lavoro si distinguono dagli spostamenti forzati. Coloro che migrano per lavoro spesso cercano migliori condizioni di vita nel paese in cui arrivano. In molti casi, tuttavia, le migrazioni per lavoro non sono finalizzate alla permanenza nel luogo d'arrivo: i migranti possono spostarsi per periodi limitati, allo scopo di reperire le risorse necessarie per migliorare il proprio status nel paese di provenienza. È il caso, ad esempio, delle migrazioni circolari, che prevedono numerosi spostamenti, nel corso della vita, tra il luogo d'origine e uno o più luoghi d'arrivo. Inoltre le migrazioni possono essere stagionali, come nel caso dei braccianti che si spostano in altri paesi per il periodo necessario a svolgere determinate attività legate all'agricoltura. Ad esempio, i contadini egiziani si spostano su base stagionale in Giordania e altrove (Van Aken, 2003) per prestare la propria manodopera in contesti nei quali contano di reperire maggiori risorse, da utilizzare nei villaggi d'origine. In questo brano, un abitante di un villaggio egiziano descrive i cambiamenti

¹¹ I Fellahcen ritengono che gli uomini shami non proteggano sufficientemente le proprie mogli, figlie e sorelle lasciandole libere di andare dove desiderano e di vestirsi come vogliono.

¹² L'onore dipende dal legame con la terra — si dice «Chi non ha terra (*'ard*) non ha onore (*'ird*)» —, ma anche dal rispetto dei valori sopra elencati.

avvenuti nell'ambiente edificato in conseguenza del miglioramento dello status di alcune famiglie di migranti.

Questa è la casa di un giordano, hanno costruito la casa come quelle che facevano come muratori nello stile giordano. Quella è di un saudita. Erano tre fratelli senza soldi, guarda adesso che cosa hanno costruito, tutto in blocchi di cemento e con la parabola sul tetto. Quello è invece un libico, quello uno yemena, quell'altro uno del Bahrein. Tutti gli *shabbab* (giovani non sposati) escono (*tala'*) qui. Quella casa là, quella bassa, sono partiti da poco e non hanno fatto ancora modifiche, non sono ancora arrivati soldi. Quell'altra, il proprietario è andato in Libano. Molti dopo la guerra in Iraq nel 1991 sono poi andati in Libano per i problemi che hanno avuto. Tutti amavano l'Iraq e molti hanno fatto soldi laggiù. Invece quella casa lì in basso, con il tetto in paglia, non sono andati da nessuna parte chiaramente! Hanno ancora una casa tradizionale, sono rimasti qui! (Van Aken, 2003).

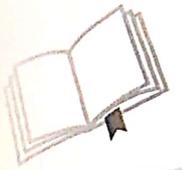
Le migrazioni possono essere determinate da motivazioni non dipendenti dai migranti stessi; si parla in questo caso di spostamento forzato. Esso può essere determinato da guerre, persecuzioni (politiche, etniche, religiose, motivate da questioni di genere), schiavitù, disastri naturali, sviluppo (come nel caso dei villaggi dislocati a causa di estrazioni minerarie o di costruzioni di dighe). Lo spostamento forzato interessa tre categorie di migranti involontari: i rifugiati (ovvero coloro che cercano salvezza all'estero), i profughi interni (che restano nel proprio paese) e i richiedenti asilo (che, avendo inoltrato domanda di asilo politico, sono in attesa di risposta). L'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU) protegge i rifugiati e i richiedenti asilo, attraverso organismi quali l'Alto commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati (UNHCR) e l'Agenzia delle Nazioni Unite per il soccorso e l'occupazione (UNRWA), mentre non può occuparsi dei profughi interni che, restando nel proprio paese, rimangono sotto la giurisdizione dello Stato in cui vivono.

Come nel caso delle migrazioni internazionali volontarie, anche lo spostamento forzato interessa in minima parte i paesi occidentali: tra i primi dieci paesi interessati — in termini di numero di migranti involontari — non compare alcun paese europeo. Questo dimostra che la percezione dell'Europa come una fortezza presa d'assalto da rifugiati asiatici e africani non poggia su basi reali. In termini di incidenza dei rifugiati sulla popolazione totale, un paese europeo (la Svezia) appare solo al nono posto.

I movimenti dei popoli sul pianeta sono accentuati dal processo definito «globalizzazione». Solitamente, con questo termine ci si riferisce a processi economici che coinvolgono e interconnettono luoghi molto lontani, la cui gestione non è localizzata in un singolo Stato e i cui effetti si riflettono sull'intero pianeta; alcune caratteristiche della globalizzazione economica sono la crescita del settore terziario e della finanza, la smaterializzazione delle transazioni, la concentrazione del controllo delle dinamiche economiche in alcuni luoghi (le «città globali»: Sassen, 1997), la delocalizzazione della produzione industriale.

In antropologia, la globalizzazione è considerata anche un complesso di processi culturali. Essa può esser intesa tanto come un fenomeno di omogeneizzazione culturale globale — come sottolinea la teoria del «villaggio globale» di McLuhan (1987) —, quanto come un processo che accentua la differenziazione e la complessità culturale, come nelle prospettive di Appadurai (1996; 2001) e Hannerz (1992). Secondo questi antropologi, la globalizzazione deve essere intesa come la circolazione su scala planetaria non solo di processi finanziari, ma anche di popoli, messaggi mediatici, idee e tecnologie. I concetti utilizzati da Appadurai per spiegare la globalizzazione dal punto di vista culturale sono cinque «-orami» (in inglese *-scapes*), ovvero dinamiche diffuse su scala globale: etnorami, mediorami, ideorami, tecnorami e finanziorami. Gli etnorami sono i nuovi raggruppamenti umani transnazionali che si creano per effetto dello spostamento di popolazioni nelle varie parti del pianeta: migranti, rifugiati, richiedenti asilo, turisti, espatriati, studenti e studiosi internazionali, uomini d'affari, missionari, militari. I mediorami sono flussi di immagini e informazioni generati dai media, che influenzano l'immaginazione e l'azione di gruppi umani differenti; ad esempio, alcuni social network diffusi in tutto il mondo hanno avuto un ruolo centrale nella creazione del dibattito pubblico e delle contestazioni al potere che hanno portato alle rivoluzioni arabe del 2010-2011. Gli ideorami sono complessi di idee che, grazie ai media e agli spostamenti di gruppi umani, circolano in tutto il mondo e, incontrandosi con le tradizioni locali, vengono rielaborate e trasformate e assumono significati specifici nei diversi contesti culturali. Ad esempio, l'idea di un'azione politica diretta, creativa e spontanea, indipendente dal mondo politico e dalle leadership tradizionali, ha accomunato soggetti collettivi diversi come gli Indignados in Spagna, Occupy Wall Street negli Stati Uniti, gli universitari nel Regno Unito, il Movimento Cinque Stelle (almeno in origine) in Italia, i dissidenti in vari contesti asiatici, i movimenti delle Primavere arabe in Tunisia, Egitto, Siria, Yemen e Bahrein. I tecnorami sono sistemi globali di tecnologie informatiche e meccaniche, che si muovono fluidamente attraverso i confini statali. Ad esempio, componenti elettroniche costruite in vari luoghi sono trasportate velocemente in luoghi distanti, un tempo ritenuti irraggiungibili, dove vengono assemblate per produrre dispositivi informatici, macchinari industriali, armamenti. I finanziorami, infine, sono movimenti rapidi di denaro reale e virtuale tra aree lontane e settori precedentemente distinti; conseguenze di questi movimenti sono le crisi finanziarie, che nell'economia globale hanno degli effetti anche in luoghi diversi dai paesi in cui esse avvengono.

Per effetto della globalizzazione, le culture perdono il loro legame univoco con una località e un popolo — legame enfatizzato dalle prospettive classiche dell'antropologia — e diventano sistemi deterritorializzati di idee e modelli comportamentali, che viaggiano su reti di comunicazione globale non interamente situate in alcun luogo specifico.



32. AL E ETN

(Tiziana Chiap)

AN
DELI

PRO

- cul
- isti

* I paragrafi principali di Carletti è culturale.