

Introduzione

Prima di tutto vennero a prendere gli zingari e fui contento, perché rubacchiavano. Poi vennero a prendere gli ebrei e stetti zitto, perché mi stavano antipatici. Poi vennero a prendere gli omosessuali, e fui sollevato, perché mi erano fastidiosi. Poi vennero a prendere i comunisti, e non dissi niente, perché non ero comunista. Un giorno vennero a prendere me, e non c'era rimasto nessuno a protestare.

PSEUDO-BERTOLT BRECHT

Questa citazione circola fin dai primi anni Cinquanta, dapprima sulla carta e ora in rete, tradotta in tutte le lingue, soggetta a infinite variazioni, come una canzone popolare. Ma non è di Bertolt Brecht. Il suo nucleo originario si trova in alcuni sermoni tenuti nella Germania nazista dal pastore luterano e noto teologo Martin Niemöller, deportato per diretto volere di Hitler a causa delle sue predicazioni avverse al nazionalsocialismo, di cui inizialmente aveva abbracciato l'ascesa. Creazione collettiva, multiforme riflessione politica sul «noi», aperta ad accogliere sempre nuovi soggetti, ha il dono di sintetizzare l'esito di desertificazione insito nell'uso delle categorie messe a misurare l'umano, quando queste precipitano – quasi per necessità logica, come la storia dimostra – a valutarne il diritto all'esistenza.

Ma cosa significa *noi*? Come si stratificano le appartenenze identitarie che, definendo un sistema di confini e soglie (uomo-donna, uomo-animale, bianco-nero, civiltà-barbarie) portano alla gerarchizzazione del vivente e alla creazione di sistemi politici, religiosi e ideologici? Come si declinano le affiliazioni e le esclusioni dell'umano, tra solidarietà e ferocia? Come si legittimano i molti cerchi di gesso entro i quali perpetuiamo la nostra narrazione del mondo? Attorno a queste domande è nato un dialogo tra due figure molto diverse: un genetista noto nel mondo per aver dimostrato l'inservibilità del concetto di razza applicato agli uomini – ma anche un testimone dello scatenarsi del più radicale tentativo di cancellazione dell'altro nel cuore della cultura europea – e una

donna di un paio di generazioni piú giovane, una studiosa che da tempo si occupa della testimonianza dei genocidi e dei totalitarismi del Novecento. L'obiettivo non è cercare improbabili risposte, ma un ponte tra due linguaggi che di norma procedono per strade parallele. Benché infatti molti, in ambito umanistico, facciano riferimento agli studi sulla genetica di popolazioni con cui Cavalli-Sforza ha mostrato come ogni essere umano derivi dalla stessa famiglia nata in Africa 100 000 anni fa, spesso le sue affermazioni vengono piegate alle necessità di un generico antirazzismo. Ma l'apertura d'orizzonte che può venire dallo sguardo di chi ha attraversato il secolo scorso guardando all'uomo con gli strumenti della genetica, della demografia, dell'antropologia e della linguistica non ha nulla di ideologico: il suo scopo non è dare giudizi morali, ma creare concreti varchi di comprensione. L'armamentario delle discipline umanistiche e dei diritti umani sulla questione delle appartenenze e dell'esclusione viene allora messo alla prova, sia per la diversa connotazione data ai medesimi termini, sia per il fiorire di ipotesi di lavoro avanzate con l'urgenza di chi, avendo bisogno di un attrezzo e non trovandolo, lo inventi: è in questo modo che Cavalli-Sforza ha coniato l'espressione «noismo», seguita dal suo immediato corollario lessicale.

Al tempo stesso, però, la scienza non può dirsi innocente della gerarchizzazione del mondo e dell'umano che ha reso possibile il genocidio industriale, né esimersi dal mettere in questione i suoi linguaggi e le sue retoriche, come, dopo Auschwitz, hanno almeno provato a fare la filosofia e la poesia. Le declinazioni della razza, gli esperimenti sui prigionieri-cavia e le stesse camere a gas posano sulle derive di un pensiero scientifico messo a servizio della distruzione. A fare da sfondo al libro è dunque la necessità di indagare la predisposizione della nostra cultura a produrre tassonomie del vivente, in una riflessione che non può esimersi dal prendere Auschwitz come paradigma, non solo perché, come scriveva Primo Levi, «il Lager è stato un immenso labora-

torio dell'umano», ma perché è stato il precipizio della costruzione del disprezzo: «Lo stadio terminale della grande avventura cui l'uomo europeo è giunto dopo duemila anni di cultura etica e morale»¹. Il libro tuttavia vuol essere anche una riflessione sulle forme positive e benefiche del noi, da quello costituito da due individui a quello della famiglia e della tribù di caccia, via via fino alle comunità virtuali di Facebook. Siamo una specie sociale, che è riuscita a evolvere e a vincere le molte avversità che hanno estinto altre specie proprio grazie a una continua produzione di solidarietà, relazione e comunicazione. Per molti millenni, *Homo sapiens sapiens* ha vissuto ignorando la proprietà e le gerarchie sociali, in un sostanziale rispetto del vivente. Quando, allora, il «noi» buono, positivo, diventa disprezzo dell'altro e si volge in violenza? Quando nasce la questione dell'identità, e perché si trasforma in creazione del nemico?

Se guardiamo oltre i 2000 anni da cui abbiamo fatto ripartire il conto del nostro tempo sulla Terra, oltre l'ulteriore manciata di secoli con cui perimetriamo l'inizio della nostra cultura «classica» – linea di confine messa a separarci dalla natura primigenia e dalla nostra presupposta infanzia di bruti – si estende un orizzonte immenso. Dapprima i 10 000 anni in cui *Homo sapiens sapiens*, dopo aver soppiantato tutte le altre specie umane, si è appropriato della terra e dell'animale grazie all'invenzione dell'agricoltura e dell'allevamento, codificando l'egoismo e la sopraffazione in istituzioni sociali e politiche basate sulla proprietà privata, la guerra e lo schiavismo. Ma se guardiamo ancora oltre quei primi campioni della «specie prepotente», capaci di mettere fine a decine di millenni di vita essenzialmente pacifica con la costruzione di un noi sempre più violento ed esclusivo, troviamo la famiglia originaria, quella che, prima in Africa e poi negli altri continenti, ha vissuto di caccia e raccolta, in gruppi solidali. E

¹ Imre Kertész, *Eureka! Discorso per il conferimento del Nobel*, 2002, in Daniela Padoan (a cura di), *Tra scrittura e libertà. I discorsi dei Premi Nobel per la Letteratura*, Editrice San Raffaele, Milano 2010, p. 104.

scopriamo che le nostre istituzioni non sono l'emersione della cultura dalla natura, ma la vittoria di un noi egemone che ha cancellato altri modi del noi, altrettanto culturali, dove uomo e natura non erano separati, il lavoro non si sovrapponeva alla vita, le gerarchie non erano dispotismo.

Non si tratta di ipostatizzare un primitivismo salvifico, come in molti hanno fatto nei secoli, ma di considerare che la nostra esistenza di umani ha un orizzonte molto piú ampio di quello che nominiamo come civiltà, che comprende per intero la nostra rimossa contiguità con l'animale. Bisognerà allora tracciare una sorta di archeologia del dominio, dove le radici dell'esclusione e dell'assenso alle costruzioni ideologiche del razzismo sono rintracciabili in un lavoro di educazione – o, per meglio dire, di addestramento – che la nostra cultura ha impresso nei corpi, nelle posture, prima ancora che nelle menti, convincendoci della naturalità della violenza e della sottomissione.

Da piú parti, oggi, torna il desiderio di pensare un noi responsabile e non titanico, capace di limitare i propri bisogni e appetiti, di rifiutare l'orrore e la follia di una società stratificata in pratiche di sottomissione; ma è un pensiero che ricorre nei secoli, parallelo alla costruzione egemone che ha chiesto la rinuncia alla libertà in cambio della protezione dello stato. «Tutti gli uomini sono per natura consanguinei», affermava già nel v secolo a.C. il filosofo sofista Ippia, «ma la legge, che è tiranna degli uomini, alla natura fa molte volte violenza». Similmente, nel suo *Discorso sulla servitú volontaria*, Étienne de La Boétie, nel xvi secolo, scriveva che la natura

ci ha fatti tutti di una medesima forma e, come sembra, col medesimo calco, affinché noi ci si riconosca scambievolmente tutti come compagni o meglio fratelli. E se, nella distribuzione dei suoi doni, ha avvantaggiato nel corpo o nello spirito gli uni piuttosto che gli altri, tuttavia non ha inteso metterci in questo mondo come in un campo di battaglia, e non ha mandato quaggiú i piú forti e i piú abili come briganti armati in una foresta per prevaricare i piú deboli. [...] A nes-

suno può saltare in mente che la natura, che ci ha fatto tutti uguali, abbia reso qualcuno servo².

Eppure la servitù, filo rosso della nostra civiltà, è ciò che alimenta il razzismo e il disprezzo, giacché vedere l'altro come non pienamente umano, costitutivamente inferiore, permette all'uomo – bianco, europeo, dotato di *logos*, radicalmente altro dall'animale, dominante «per natura» sulla donna e sulle creature – di continuare a compiacersi della propria superiorità morale. Dallo schiavo «per natura» descritto da Aristotele³ all'indigeno delle Americhe oggetto della disputa teologica di Valladolid sul possesso dell'anima, dal «negro da cotone» deportato nelle piantagioni americane all'*Untermensch* dei lager nazisti, il dominio dei corpi necessita l'apparentamento all'animale e l'istituzione di pratiche di estraneità.

Ma per molto tempo non c'è stata alcuna necessità di istituire una separazione categoriale tra uomini, né tra uomini e animali. Nel mondo delle società arcaiche che hanno costituito la nostra preistoria, i cacciatori-raccoglitori hanno condotto una vita egalitaria e pacifica⁴. La guerra e la schiavitù nascono con la storia, con la produzione di scorte alimentari, con la scrittura e la formazione degli stati; e così l'idealizzazione del nostro essere uomini. Poco per volta gli dei non hanno più volto di falco, corpo di scimmia. Animalità, bestialità, brutalità, sono attribuzioni dell'altro, dell'inferiore per nascita, che merita di essere dominato, e che anzi ha come proprio bene l'essere dominato – o impedito di riprodursi, o addirittura eliminato.

Il nostro essere pienamente animali sarebbe stato codificato solo nel Settecento, quando Linneo, nel suo *Systema Naturae*, incluse l'uomo nella classificazione tassonomica del

² Étienne de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Chiarelettere, Milano 2011, p. 15.

³ Aristotele, *Politica*, I, 4, 1253b, 30-35 [ed. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 9].

⁴ Cfr. Edgar Morin, *L'identità umana*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

vivente, benché lo ponesse, come è ovvio, all'apice, e distinguesse tra varietà di uomini «notturni» e «diurni», neri, rossi, gialli e bianchi: questi ultimi morali, affidabili e temperati. Un secolo piú tardi, Darwin avrebbe dimostrato la nostra parentela con la scimmia. Siamo stati costretti a prendere atto che non solo siamo prossimi agli animali, ma che siamo noi stessi animali, stretti congiunti degli scimpanzé e dei bonobo, dai quali ci siamo separati al piú tardi otto milioni di anni fa, eppure ci immaginiamo nati sull'Acropoli – come Atena nasce, già adulta e armata, dal cervello di Zeus. I cacciatori-raccoglitori paleolitici sono antenati i cui ritratti evitiamo di appendere nella galleria di famiglia. Allo stesso modo in cui sappiamo che la terra gira ma ci sentiamo saldamente attaccati a un suolo piatto, abbiamo appreso l'esistenza di questa contiguità ma ne respingiamo le implicazioni, non diversamente dal vescovo di Wilberforce che apostrofò, piccato, un collega e sostenitore di Darwin: «Quanto a lei, signore, discende dalla scimmia per parte di madre o per parte di padre?»; né dalla signora vittoriana dei salotti colti londinesi che, nell'apprendere la scabrosa parentela, commentò: «Se davvero è così, facciamo almeno in modo che non si sappia».

Analogamente, ci è difficile accogliere come un dato di realtà il nostro venire da una remota migrazione africana. Lo capiamo, lo ammettiamo razionalmente, ma come una nuova educazione appresa a memoria, che non riesce a radicarsi in una vera consapevolezza, perché un insegnamento secolare, da cui non sono sfuggiti nemmeno gli eroi dell'Illuminismo e i padri della democrazia americana, ha continuato ad attribuire alla natura una volontà gerarchica nel segnare le differenze somatiche. Quando la famiglia originaria di *Homo sapiens* moderno si è diffusa nel mondo, ha rafforzato in ogni ambiente i caratteri genetici che si sono rivelati piú adatti alla sopravvivenza, assumendo caratteristiche esteriori differenti – come il colore della pelle, dei capelli, degli occhi, la statura, la forma del naso e delle palpebre – dovute per lo piú all'adattamento al clima. Differenze irrilevanti, di natu-

ra essenzialmente estetica, che una cultura articolata sulle dicotomie bene-male, buio-luce, razionale-animale, ha reso giudizio morale, stigma inemendabile.

Oggi abbiamo una dimostrazione genetica della nostra comune provenienza dall’Africa e sappiamo che non ha alcun senso esprimerci in termini di razze, ma semmai di etnie, come provenienze segnate da influssi climatici e culturali diversi; eppure il razzismo permane. Un razzismo paradossale, senza razze. Da dove viene questo sentire profondo? Siamo addestrati a pensare che la natura sia violenta, gerarchica, perché alla natura è stato assegnato il compito di legittimare l’istituzione del potere, che inizia con il «naturale» dominio dell’uomo sulla donna, del padre sui figli, del forte sul debole. Ma numerosi studi di primatologia e l’osservazione sul campo delle ultime tribù che ancora oggi vivono di caccia e raccolta dimostrano che la costruzione della nostra infanzia di bruti è pienamente ideologica, funzionale alla naturalizzazione del dominio e alla cessione spontanea della propria libertà alle Leggi, che Platone mette come condizione della cittadinanza. La relazione del cittadino con la città, dice infatti nel *Critone*, fa di lui «un figlio e uno schiavo»⁵.

Eppure tutta la nostra storia sta a dimostrare che la soglia tra inclusione ed esclusione è permeabile, plurima e mai definita per sempre, e che – se l’identità sociale è connaturata all’esistenza degli esseri umani e fonte di senso per la nostra vita – il noi giustificato ideologicamente è una costruzione di potere, un’illusione di identità e di appartenenza che domani ci può escludere e persino cancellare dal mondo.

Robert Antelme, scrittore e partigiano francese deportato a Buchenwald e Dachau, nella sua opera piú importante, significativamente intitolata *La specie umana*, scriveva:

Lo sguardo della SS, il suo modo di fare sempre uguale, significava che per lui non esisteva differenza tra una faccia e l’altra dei

⁵ Platone, *Critone*, 50e [in Id., *Opere complete*, I, trad. it. di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 86].

prigionieri [...]. Era il movimento stesso del disprezzo – la piaga del mondo – così come più o meno camuffato, impera ovunque nei rapporti umani di tutto il mondo da cui noi eravamo stati tolti. Lì erano solo più evidenti. Noi davamo all'umanità sprezzante la possibilità di mostrarsi a nudo⁶.

Perché se è vero che il disprezzo ha recintato i campi del Novecento, è vero anche che di disprezzo dell'uomo per l'uomo è intrisa tutta la nostra cultura. Tuttavia il patrimonio culturale, proprio come il patrimonio genetico, si replica per mutazioni vincenti e per cieca riscrittura di codice, errori compresi, ma non è un destino.

DP

⁶ Robert Antelme, *La specie umana*, trad. it. di G. Vittorini, Einaudi, Torino 1969, p. 61.