

PICCOLA BIBLIOTHIKI 9

Mauro Di Meglio

La parabola
dell'eurocentrismo
*Grandi narrazioni
e legittimazione del dominio
occidentale*

Asterios Editore

Trieste

Prima edizione: marzo 2008

Asterios Editore è un marchio editoriale di

© Servizi Editoriali srl

Via Donizetti, 3/a

34133 Trieste

tel: 0403403342 - fax: 0406702007

e-mail: asterios.editore@asterios.it

www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 978-88-95146-04-1

A Faruk

Indice

Introduzione, 11

CAPITOLO 1.

L'EUROPA AL CENTRO, 17

La resistibile ascesa dell'eurocentrismo, 17

Discipline e disciplinamento, 28

Il liberalismo sostenibile, 43

CAPITOLO 2.

IL MIRAGGIO DELLA MODERNIZZAZIONE, 59

Il manifesto del mondo libero, 59

CAPITOLO 3.

The Empire Strikes Back, 103

Bibliografia, 159

Introduzione

L'eurocentrismo è un problema. Con connotazioni perlopiù negative, il crescente ricorso a questo termine ha unito, a partire dalla seconda metà del xx secolo, una varietà di critiche rivolte a una visione del mondo accusata di considerare, con pretese universalistiche ma di fatto in un'ottica unilaterale, l'Europa, o l'Occidente, come principale protagonista e come centro della storia e della civiltà. Il duplice addebito rivolto ai saperi "eurocentrici" è stato, da un lato, di aver rappresentato la supremazia conquistata dall'Occidente sul resto del mondo nel corso degli ultimi secoli in termini di necessità e inevitabilità, tacendo, assieme ai lati oscuri di questa superiorità, ogni carattere contingente e casuale delle vicende storiche; e, dall'altro, di aver contribuito, attraverso una dinamica di legittimazione circolare e cumulativa, all'esercizio e al consolidamento di questo dominio nelle sue forme sia materiali che intellettuali.

L'implicita, quando non esplicita, virtuosità spirituale conferita all'Occidente da questa narrazione della storia del mondo apre la strada al primo dei due possibili significati attribuibili all'idea di una "parabola" dell'eurocentrismo. Questi saperi si propongono infatti, in primo luogo, come storia verosimile, che ambisce, in analogia con le parabole evangeliche, a esprimere in modo metaforico una verità o a illustrare un insegnamento morale. Ma, al tempo stesso, e dalla prospettiva odierna, la parabola dell'eurocentrismo è anche, in un'accezione del tutto diversa, la storia della traiettoria di ascesa prima, e di declino poi, della vitalità e dell'efficacia di questi stessi saperi nel sostenere e nel legittimare il ruolo dominante dell'Occidente sulla scena mondiale; una traiettoria peraltro incomprensibile se considerata disgiuntamente tanto dalle aspirazioni e

dalle promesse universalizzanti, rivelatesi poi illusorie, proprie dei saperi eurocentrici intesi come parabola dal contenuto morale, quanto dall'interruzione del processo di reciproco rafforzamento fra dominio materiale e intellettuale e dal mutamento, occorso negli ultimi decenni, nei rapporti e negli equilibri di potere su scala mondiale.

La storia dei saperi sociali, nella prospettiva dalla quale si guarda qui ad essa, lungi dall'essere una marcia razionale ed epistemologicamente fondata di progressiva bonifica dell'ignoranza, viene così intesa come un aspetto di un più complessivo processo costitutivo di un sistema storico e dell'inestricabile intreccio fra la strutturazione delle istituzioni del modo di organizzazione e l'elaborazione, e costante riconfigurazione, di un modo di rappresentazione, ossia di una realtà "virtuale" che mira a individuare e definire, secondo una logica di rispecchiamento, le dinamiche del processo costitutivo, ma che, al tempo stesso, ne è suo elemento essenziale e strutturale, offrendo risposte alle contingenze e ai bisogni organizzativi delle diverse collettività e orientando il loro modo di pensare il mondo e le loro strategie di azione.

Troppo spesso intese feticisticamente, a partire da una oggettivazione dei processi della loro produzione, le dinamiche dei saperi sociali — quale che sia il grado di scientificità al quale questi aspirano o che più o meno generosamente si attribuiscono — non soggiacciono mai esclusivamente, e nemmeno prioritariamente, ad una logica di verifica della loro adeguatezza a dar conto dei fenomeni studiati, né si esauriscono in un insieme di osservazioni e verifiche sperimentali o di procedure matematiche o logico-formali. Parafrasando Marx e le sue riflessioni sul carattere di feticcio della merce e sul suo arcano, questo atteggiamento esprime ciò che si potrebbe definire "feticismo delle idee", secondo il quale, nella produzione dei saperi, quelli che appaiono come espressione di dinamiche oggettive — o "scientifiche" — di corrispondenza fra realtà e teoria, sulla base della convalida o, al contrario, della confutazione di ipotesi e teorie, e dunque di rispecchiamento fedele e adeguato dei processi storici, o come esito di processi "interni" di verifica della coerenza e della logica di questi saperi, sono soltanto — soltanto? — l'espressio-

ne del carattere sociale del lavoro di produzione dei saperi stessi e dunque dei rapporti sociali determinati che esistono fra gli uomini stessi.

Le modalità di rappresentazione del mondo, oltre a svolgere la funzione manifesta di comprensione delle dinamiche “reali”, sono chiamate a compiti al tempo stesso di progettazione, creazione, gestione e legittimazione delle forme istituzionali “concrete”, secondo una dinamica di reciproco rafforzamento. Visti in questa prospettiva, i saperi storico-sociali si configurano non solo come “realtà virtuale”, ma anche, si potrebbe dire, come “virtualità reale”, nel loro ruolo attivo di costruzione del modo di organizzazione. Le loro dinamiche, e la loro intelligibilità, sono dunque inseparabili dallo sviluppo delle condizioni contraddittorie da cui sono emersi e di cui sono parte integrante, operando anche come strumento di legittimazione dei rapporti di forza e della distribuzione ineguale dei benefici nel presente.

Formulati in risposta a esigenze diverse e a molteplici livelli di specificità, questi saperi assumono, ad un elevato livello di astrazione, le sembianze di “grandi narrazioni”, ossia di metastorie che ambiscono, istituendo dei nessi fra la varietà degli eventi e attribuendo coerenza alla successione delle forme organizzative, a “dare un senso” alla storia nel suo insieme, costituendo la trama generale attraverso la quale individui e gruppi trovano una collocazione nella storia grazie a un passato ben definito e a un futuro prevedibile. Si tratta di costruzioni mitologiche, ossia di miti storiografici, di fatto non suscettibili di verifica o di confutazione, che, al pari del discorso “scientifico” e razionale, mirano, offrendo un modello interpretativo delle strutture, degli andamenti ciclici e degli eventi di un dato sistema storico-sociale (cfr. Wallerstein, 1991a), a comprendere e a spiegare il mondo attraverso il ricorso alla narrazione e, inoltre, a fornire una risposta all’esigenza di organizzazione simbolica della realtà (cfr. McNeill, 1986).

Certo, la storia dei saperi sociali ci pone di fronte a una tale varietà di formulazioni che ogni tentativo di rubricare una parte più o meno consistente di esse nei termini di cornici cognitive e di categorie classificatorie così generali espone inevitabilmente al rischio di semplificazioni, che

sembrano ridurre in modo ingeneroso e fuorviante la complessità della storia che ambiscono a rappresentare. E tuttavia, a motivare e a legittimare una riflessione di questo genere è non solo la convinzione nell'utilità di analisi dei saperi sociali, e della loro storia, condotte su ciascuno dei diversi possibili livelli di concettualizzazione, ma anche la convinzione che la rottura delle dinamiche di rafforzamento delle strutture cognitive che scaturiscono dall'intreccio fra questi diversi livelli di astrazione sia possibile, o quanto meno più agevolmente praticabile, solo a condizione di riconoscere, al di là dei molteplici processi che hanno portato alla loro articolazione, il potere coercitivo e limitante — in termini di domande intellettualmente legittime, di categorie analitiche, di approcci metodologici e tecniche di ricerca, così come della formulazione di strategie di azione da parte delle diverse collettività — delle cristallizzazioni teoriche ai livelli di astrazione più elevati.

La tesi dell'avvento di una condizione "postmoderna", con il suo scetticismo nei confronti delle metanarrazioni, espresse una potente forma di critica e di disillusione nei confronti della credibilità delle grandi narrazioni eurocentriche, con le loro visioni universalizzanti e le loro promesse di progresso, prosperità, libertà, eguaglianza e giustizia, così come della loro funzione di legittimazione dei saperi e delle istituzioni sociali. Al tempo stesso, la riflessione postmoderna affermò l'impossibilità di analizzare e mettere in discussione una grande narrazione, e di interrogarsi sulla volontà di cambiarla, a meno di riconoscere la sua esistenza e il contributo dato da tutti alla sua strutturazione, alla sua efficace applicazione e alla sua sopravvivenza. In questo senso, il postmodernismo è la verità negativa della modernità, uno smascheramento delle sue pretese mitiche, "l'ideologia di una specifica epoca storica dell'Occidente, in cui gruppi umiliati e offesi cominciano a recuperare qualcosa della loro storia e del loro modo di essere". Ed è qui che risiede "il merito più prezioso di questo indirizzo" (Eagleton, 1996, p. 42).

Tuttavia, l'incredulità nei confronti delle grandi narrazioni si trasformò ben presto nella proclamazione della loro fine, e nella loro sostituzione ad opera di una pluralità di rivendicazioni di sapere eterogenee, di formazioni

discorsive e di giochi linguistici. Come sentenziò Lyotard, “[l]a funzione narrativa perde i suoi funtori, i grandi eroi, i grandi peripli ed i grandi fini. Essa si disperde in una nebulosa di elementi linguistici narrativi, ma anche denotativi, prescrittivi, descrittivi, ecc., ognuno dei quali veicola delle valenze pragmatiche *sui generis*. Ognuno di noi vive ai crocevia di molti di tali elementi. Noi non formiamo delle combinazioni linguistiche necessariamente stabili, né le loro proprietà sono necessariamente comunicabili” (Lyotard, 1979, p. 6). L’obiezione nei confronti di un certo modo di strutturare concettualmente la storia si trasformò così nell’obiezione verso la sua strutturazione concettuale *tout court*. Ma questo atteggiamento pone dei problemi.

Non si tratta semplicemente dell’esito paradossale e autocontraddittorio che rende “la narrazione della morte della metanarrazione essa stessa più grandiosa della maggior parte delle narrazioni che vorrebbe consegnare all’oblio” (Osborne, 1995, p. 157), quanto del misconoscimento della coesistenza di cambiamento e di continuità nei processi storici e delle loro plurali temporalità e, al tempo stesso, della impossibilità di formulare un qualsiasi significato storico senza ricorrere ad una più ampia visione del passato: “La storia diverrebbe altrimenti una raccolta incoerente di infinite micronarrazioni prive di ogni legame e impossibili da raccontare, e gli studiosi si troverebbero nella condizione del famoso neonato descritto da William James, che, per mancanza di facoltà concettuali e discriminatorie, percepiva il mondo come ‘una grande, inesauribile e animata confusione’” (Bentley, 2003, p. 48). Peraltro, come ha osservato Edward Said, anche laddove il riferimento ad esse viene negato, “le grandi narrazioni restano in piedi, anche se la loro concretizzazione e realizzazione è stata rimandata, o messa in letargo, o snaturata” (Said, 1995 [1978], p. 347).

Ciò che Said intendeva ricordare è che le cornici cognitive delle quali ci serviamo per interpretare e attribuire significato ai processi storici costituiscono un elemento decisivo, per quanto di certo non l’unico elemento, nell’edificazione di architetture istituzionali ineguali, e dunque invitava a fare ritorno allo studio delle grandi narrazioni, dal momento che, “per quanto nella storiografia non possa

verificarsi una vera e propria presa del potere, si può almeno tentare di mostrare, in una prospettiva di demistificazione, quali interessi materiali sono in gioco nella pratica storiografica, quale ideologia e quale metodo vengono adottati, quali gruppi avanzano, quali retrocedono, quali sono spiazzati e quali infine sconfitti” (Said, 1988, p. 22). Una grande narrazione inequivoca è verosimilmente impossibile. È tuttavia necessario, nello spirito di una critica ricorrente e immanente, indagare le pretese di verità che ciascuna grande narrazione afferma, provando a svelarne, dalle molteplici prospettive storicamente determinate, i contenuti e gli intenti mistificatori, e a riconoscere il diverso e ineguale contributo da esse dato alla costruzione di un mondo in cui libertà ed eguaglianza siano una prospettiva concreta per tutti e non un privilegio di pochi.

CAPITOLO 1. L'EUROPA AL CENTRO

“È mai esistito un dominio che non sia apparso naturale a coloro che lo esercitavano?”

[John Stuart Mill. *The Subjection of Women*]

“e il mondo coloniale si crede intellettuale ...
e il mondo coloniale si crede spirituale ...”

[Paolo Conte. *India*]

La resistibile ascesa dell'eurocentrismo

“Vi è in effetti una ‘diseguaglianza’ storiografica fra l'Europa e il resto del mondo. Avendo inventato il mestiere dello storico, l'Europa se n'è avvalsa a proprio vantaggio. Eccola tutta pronta a testimoniare, a rivendicare, con la sua chiarezza, mentre la storia della non-Europa è appena agli inizi e comincia a farsi. Finché l'equilibrio delle conoscenze e delle interpretazioni non sarà ristabilito, lo storico esiterà a recidere il nodo gordiano della storia del mondo, ossia la genesi della superiorità europea”. È così che Fernand Braudel, nel descrivere i giochi dello scambio del mondo “moderno”, l'emergere e il consolidamento di “alcuni vantaggi e in seguito talune superiorità, e quindi, dall'altra parte, inferiorità e poi assoggettamenti” fra l'Occidente e gli altri continenti, sottolinea l'inestricabile intreccio tra le manifestazioni materiali e le espressioni intellettuali dei processi di creazione e di costante, seppur mutevole, rinnovamento delle diseguaglianze storiche (Braudel, 1979, p. 105).

A partire dagli inizi del XIX secolo, l'affermazione della superiorità europea sul resto del mondo sollecitò una riflessione sistematica nel mondo dei saperi storico-sociali, la produzione dei quali venne metodicamente indirizzata alla ricerca di formulazioni in grado di rendere conto di quella che venne percepita e con-

cettualizzata sempre più come specificità dell'Occidente e delle sue istituzioni, con l'intento di legittimarne il divario di ricchezza e di potere rispetto agli altri popoli e, con qualche difficoltà in più, alle grandi "civiltà" non occidentali. Il dominio economico e politico europeo si accompagnò dunque alla progressiva imposizione di un'egemonia intellettuale e di una grande narrazione della storia mondiale. I termini della questione sono quelli formulati poi paradigmaticamente da Max Weber, nei primi anni del xx secolo, nella *Premessa* al suo lavoro su *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, con l'esaltazione, appena esitante, di un capitalismo "liberato dalle sue inquietudini, dai suoi pentimenti, e insomma dalla sua cattiva coscienza" (ibidem, p. 572):

I problemi di storia universale saranno inevitabilmente e legittimamente trattati da chi è figlio del moderno mondo culturale europeo con questa impostazione problematica: quale concatenamento di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente, e soltanto qui, si siano manifestati fenomeni culturali che pure – almeno secondo quanto amiamo immaginarci – stavano in una linea di sviluppo di significato e validità universale? (Weber, 1920, vol. 1, p. 3).

Se tutto l'Occidente si era misurato, nel corso dell'Ottocento, con il problema della ridefinizione della "civiltà" occidentale, giungendo ad una grande narrazione condivisa nelle sue linee generali – pur naturalmente in presenza di una specifica sofisticazione delle singole analisi e di molteplici problematizzazioni che avevano investito ogni loro dettaglio – già in tutto il xviii secolo la ricchezza dei contributi dei saperi sociali europei, a cui poi attinsero con diversi gradi di eclettismo le elaborazioni del secolo successivo, diedero forma e sostanza a una complessa trama di conoscenze che, combinando un approccio storico e un approccio filosofico alla rappresentazione del mondo – "filosofico" nel senso di indagine sul cambiamento sistemico – e pur in presenza di versioni diverse dell'universalismo e della modernità occidentale, delineò una nuova definizione della situazione nei termini di una visione della storia come "narrazione illuminata" dei cambiamenti sistemici della civiltà.¹

1. "Si tratta di storie 'filosofiche', in quanto argomentano in termini di analisi organizzativa anziché limitarsi alla mera narrazione, e di 'storie' della società, in quanto assumono il sistema nella sua dimensione diacronica. [...] Gli scozzesi-inglesi fondano sulle storie civili una ricostruzione della dinamica sistemica che ha pro-

Queste narrazioni illuminate, di fatto un complesso di molteplici narrazioni combinate a livello di macronarrazione, raccontavano l'emergere, a partire dal XVI secolo — e come fuoriuscita dall'epoca oscura e barbara del cosiddetto “millennio cristiano”² — degli ordini politici, sociali e culturali nei quali gli storici “illuminati” ritenevano di trovarsi e a cui applicarono il termine “Europa”, una nuova condizione che aveva sostituito le monarchie, i papati, gli imperi e i disordini feudali del passato. Queste storie, sorvolando sulle guerre di religione del XVI e XVII secolo, narravano dell'emergere di un sistema di stati sovrani legati da trattati e dai commerci, in cui le autorità erano in grado di esercitare la loro funzione di governo e di condurre una “politica estera” indipendente senza subire l'interferenza della monarchia papale o dell'anarchia confessionale. Questo sistema di stati era inoltre rafforzato da, e poteva essere considerato la manifestazione visibile di, un sistema culturale di modi di agire che aveva cementato le relazioni sia tra gli europei “illuminati” che tra gli stati europei.

Le “narrazioni illuminate” configurarono sia una storiografia dello stato sia una storiografia della società, assumendo quale punto di arrivo ideale il sistema “europeo” nell'articolazione che esso aveva assunto, grosso modo, fra la guerra di successione spagnola degli inizi del XVIII secolo e le rivoluzioni americana e francese.³ Sebbene, come strumento euristico, applicabili in linea di principio a tutte le società umane, o a nessuna di esse

dotto il centro dell'economia-mondo. I francesi-continentali, inseguendo gli inglesi, cercano di colmare il divario con strategie razionaliste e scientiste dello sviluppo, da cui derivano le strategie ‘illuministe’ dello sviluppo e delle ‘riforme’. [...] Le affinità sono di oggetto, come ad esempio nel caso di Montesquieu, Hume, Voltaire, Turgot, Smith e numerosi altri, che provano a tracciare la storia delle istituzioni giuridiche e politiche, dei progressi intellettuali e morali, dell'origine della ricchezza delle nazioni. La ‘storia della società’ e l'analisi delle distinzioni di rango o della strutturazione di classe, sono presenti in quasi tutti gli esponenti della cultura settecentesca, insieme ad un primo ambizioso tentativo di rifondare l'identità storica dell'Europa” (Lentini, 2003, pp. 111-112 e 117).

2. Il “millennio cristiano” è definito da Edward Gibbon, nella sua *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* [1776-1788], nei termini di “barbarism and religion”, l'epoca in cui le province di lingua latina dell'ex impero romano erano considerate dominate da poteri feudali - le cui origini risalivano alle invasioni barbariche - e dall'autorità ecclesiale, e soprattutto papale, sulle questioni secolari, esercitata dalla chiesa romana in assenza di una sovranità civile dell'impero. Su Gibbon, si veda il magistrale lavoro di Pocock (1999a e 2003).

3. Sulle “Enlightened Narratives” si vedano Pocock, 1999b e O'Brien, 1997.

in particolare, queste storie “teoriche” del “progresso della società” assunsero dunque un carattere marcatamente “occidentale”, escludendo di fatto gli “orientali”, considerati soggetti servili del dispotismo (cfr. Pocock, 2004), e configurandosi essenzialmente come “progresso della società in Europa”, senza peraltro ignorare del tutto i processi di espansione nei continenti asiatico, americano e africano, e trovarono momenti di sintesi di particolare rilievo nella prefigurazione di un paradigma storico della modernizzazione nell’opera di David Hume prima e Adam Smith poi.

Ogni processo di costruzione dell’identità, peraltro, comporta un duplice movimento. Un’operazione di riduzione attraverso cui si taglia via la molteplicità e si emargina l’alterità; e, al tempo stesso, un’operazione di incorporazione, volontaria o meno, dell’alterità stessa (Remotti, 1996). E l’idea di “Europa” non sfugge a questa regola. Anch’essa “deve formarsi per contrapposizione, in quanto c’è qualcosa che non è Europa, e acquista le sue caratteristiche e si precisa nei suoi elementi ... proprio attraverso un confronto con questa non-Europa” (Chabod, 1964, p. 23). E sebbene per questo ruolo di non-Europa, sin dal V-IV secolo a.C., sia stata scelta l’Asia, sulla base del criterio fondamentale di differenziazione della libertà politica ellenica contrapposta alla “tirannide” asiatica (cfr. Mazzarino, 1989 [1947]), ci troviamo, come prevedibile, di fronte a una storia niente affatto lineare, dove gli spazi contrapposti vengono ripetutamente costruiti e ricostruiti (cfr. Rossi, 2007), accogliendo ed escludendo di volta in volta elementi culturali attribuiti a popoli e paesi diversi sulla base di esigenze organizzative e congiunturali.⁴

Il rapporto fra l’idea di Europa e l’idea di Asia, e in particolare di Cina, ha dunque assunto nel corso del tempo una molteplicità di configurazioni stereotipiche, in cui la Cina è stata alternativamente rappresentata come “impero ricco e potente”, dai primi viaggiatori; “stato modello anche per i cristiani”, secondo i gesuiti; “statica e immutabile”, nella visione degli storici e dei filosofi

4. L’identità europea, è stato sottolineato, si è forgiata “dapprima [in opposizione] all’Asia colta ma dispotica; in seguito all’Islam o ai popoli che continuavano a giungere dalle steppe dell’Asia centrale (come i tartari e i turchi); da ultimo, nell’età dell’espansionismo coloniale e delle missioni, all’America, all’Oceania e all’Africa, abitate da genti ignare della vera civiltà o del vero Dio oppure da tribù di ‘selvaggi’” (Bodei, 1995, p. 51).

ottocenteschi; “isolata dal resto del mondo”, secondo gli imperialisti à la Kipling; “barbarica”, dai missionari evangelici; “minacciosa e diabolica”, nella sua veste comunista (cfr. Dawson, 1967 e Isaacs, 1980); una varietà di concezioni la cui successione, o coesistenza, ha rispecchiato cambiamenti più della storia intellettuale e dello sguardo europei che della società cinese.

E tuttavia, ancora nel corso di pressoché tutto il XVIII secolo, prima che il declino dell'Oriente asiatico e la concomitante e cosiddetta “rivoluzione industriale” producessero quella che è stata definita la “grande divergenza” (cfr. Pomeranz, 2000), la percezione dominante che l'Europa aveva dell'Oriente, e ancora una volta della Cina in particolare, presentava connotazioni positive, e l'idea che quello fosse un modello da imitare era ben radicata in buona parte dei pensatori del tempo, che ne riconoscevano il primato dal punto di vista della civiltà, dell'economia, della politica e della tecnologia.⁵ E, ancora fino alla fine del Settecento, gli europei guardavano, oltre che all'Oriente — in cui era compreso il mondo islamico che iniziava a Baghdad —, anche al Sud — il Sud islamico, dal Maghreb all'Egitto — come sedi della cultura “classica” e “centri” culturali maggiormente avanzati (cfr. Bernal, 1987).

Questo atteggiamento faceva sì che i saperi storico-sociali europei settecenteschi, come già quelli dei secoli precedenti, problematizzassero e fluidificassero il confine tra civiltà e barbarie, e concepissero il processo di avanzamento della civiltà come risultato di uno scambio e di un reciproco contributo tra le diverse culture, pur indotti dalla “scoperta” di altre forme di organizzazione materiale e culturale a rivedere il proprio passato e ad elaborare una nuova narrazione con l'Europa come suo centro e come suo punto di arrivo (cfr. Elliott, 1970). Al con-

5. Nel corso del Settecento, alcune delle figure di spicco dell'Illuminismo europeo “guardavano alla Cina in cerca di ispirazione morale, di principi guida per lo sviluppo delle istituzioni e di argomenti a sostegno delle tesi che stavano loro a cuore, tesi che spaziavano dall'assolutismo illuminato alla meritocrazia alla base agricola dell'economia nazionale” (Adas, 1989, p. 79; si veda anche Hung, 2003). E, come ha sottolineato Andre Gunder Frank, Adam Smith, che riprese ciò che Hume aveva sostenuto due decenni prima, “è stato l'ultimo dei grandi teorici sociali (in Occidente) a riconoscere che l'Europa era una ritardataria nella corsa alla ricchezza delle nazioni. ‘La Cina è un paese molto più ricco di qualsiasi parte d'Europa’, scrisse ancora nel 1776. E non ebbe sentore di alcun mutamento in questo rapporto, né di star scrivendo agli inizi di quella che si sarebbe chiamata ‘rivoluzione industriale’” (Frank, 1998, p. 13).

tempo, “negli stessi secoli, le tradizioni dei saperi cinese, musulmana e indiana riuscirono a resistere alla sfida proveniente dall'esterno, traendo vantaggio dagli europei e rifiutando di prestare attenzione agli elementi discrepanti delle nuove informazioni. E quando alcuni sedicenti pensatori ‘illuministi’ ... iniziarono ad abbandonare del tutto la cornice cristiana dei saperi giunta fino a loro, in Asia i guardiani della verità ereditata non se ne lasciarono impressionare” (McNeill, 1995, p. 10).

Certo, sin dall'era delle grandi esplorazioni d'oltreoceano, la raccolta e la classificazione di conoscenze relative tanto al mondo naturale che a quello degli uomini si erano costantemente intensificate. Ma lo sguardo attraverso cui gli europei osservavano il mondo non escludeva, ed anzi accoglieva, anche i saperi “altri”, incorporando così nella propria visione una varietà più o meno ampia di saperi “locali” (cfr. Boorstin, 1983), senza porre a se stessi, e soprattutto senza imporre agli altri, il problema della coesistenza di sistemi di conoscenze alternativi.⁶ Queste storie erano dunque ovviamente e inevitabilmente etnocentriche, nel loro porre l'Europa – specularmente a ogni altra rappresentazione prodotta dalla prospettiva di altri luoghi e tempi – al centro della narrazione, ma non ancora “eurocentriche”.

Ciò che si intende qui per eurocentrismo non è cioè semplicemente l'insieme dei preconcetti a partire dai quali gli occidentali hanno rappresentato gli altri popoli, preconcetti comuni ad ogni visione del mondo e che costituiscono gli inevitabili limiti dei loro orizzonti percettivi e concettuali. Come ha sottolineato Samir Amin, “l'eurocentrismo è un fenomeno specificamente moderno, che fece la sua comparsa solo nel XIX secolo. In questo senso, esso costituisce una dimensione della cultura e dell'ideologia del mondo capitalista moderno” (Amin, 1989, p. vii).⁷

6. “È possibile osservare, dalla prospettiva odierna, che l'eurocentrismo e il sinocentrismo, solo per citare due esempi, sono coesistiti per secoli beatamente inconsapevoli delle rispettive affermazioni di essere il centro del mondo, perché in termini ideologici, anche se non *solo* in termini ideologici, abitavano in ‘mondi’ differenti, come la gran parte delle popolazioni del globo. Fu la loro incorporazione in un unico mondo a sollevare la questione del centro, che tuttora persiste” (Dirlik, 2003, p. 112)

7. Frequenti sono tuttavia le interpretazioni dell'eurocentrismo in un'accezione più neutra, come una delle tante forme di “centrismo”. È questo il punto di vista, fra gli altri, di Rémi Brague, che guarda ad esso come a un “difetto che [l'Europa] condivide con tutte le culture, senza alcuna eccezio-

Fu appunto nel corso del XIX secolo che i termini della questione cambiarono significativamente, come conseguenza della visibile conquista di potere su scala globale da parte dell'Europa e dell'esercizio di un suo effettivo dominio politico ed economico sul resto del mondo. Pochi nutrivano dubbi sulla traiettoria di "ascesa" da parte dell'Europa, o dell'Occidente, e le propensioni anche critiche della riflessione precedente lasciarono così il posto ad attitudini decisamente eurocentriche: "[lo] sforzo di gettare sull'Europa uno sguardo per così dire dall'esterno, riconoscendo i contributi delle diverse culture alla causa dell'avanzamento della civiltà, non sopravvive alla marcia irresistibile dell'espansionismo coloniale. Giunto al trionfo planetario, l'Occidente liberale ritiene di identificarsi in modo permanente con la causa della civiltà e della libertà. A partire da questa assoluta e imm modificabile preminenza vediamo un'élite esclusiva, la ristretta comunità dei liberi, formulare in modo esplicito la pretesa, fino a quel momento ignota e inaudita, di esercitare una dittatura planetaria sul resto del pianeta" (Losurdo, 2005, p. 310).

L'eurocentrismo si palesa dunque come una recente costruzione mitologica della storia dell'Europa e del mondo, che accompagna e sostiene *The Rise of the West*, secondo la famosa e fortunata formulazione di William H. McNeill (1963), offrendo e imponendo una nuova versione del duplice processo di esclusione e di inclusione dell'"altro" che caratterizza le dinamiche costitutive dell'identità. I saperi eurocentrici provvedono dapprima ad escludere il resto del mondo dalla narrazione, costruendo una rappresentazione autosufficiente della genesi e dello sviluppo dell'Europa. E, contestualmente, ad includerlo, attraverso una sua classificazione sistematica in termini di differenza e di distanza, che è anche subalternità, rispetto al modello.

Sostenuta dal primato economico, politico e, *last but not* ne, e anche con tutti gli esseri viventi". A suo avviso, "[c]iò che distingue il 'centrismo' europeo da altri esempi dello stesso atteggiamento è di natura puramente quantitativa. Il fatto che l'Europa abbia conquistato il mondo intero ha necessariamente dovuto ingrandire la visione europea delle cose fino a conferirle dimensioni gigantesche. [...] Così dunque, se dovessi dire se l'Europa è eurocentrica con un sì o un no senza sfumature, riconoscerei senza mezzi termini che l'eurocentrismo è esistito, e continua a esistere. Ma lo riconoscerei come un'evidenza banale, e che non merita attenzione" (Brague, 1992, pp. 197-199).

least, militare,⁸ “questa cultura dominante inventò un ‘Occidente eterno’, unico sin dal momento delle proprie origini. Questo costruito arbitrario e mitico ebbe come sua controparte una concezione egualmente artificiale dell’Altro (gli ‘Orienti’ o l’‘Oriente’), analogamente edificato su basi mitiche. Il risultato di questa visione eurocentrica è la nota versione della storia ‘occidentale’ – una progressione che dall’antica Grecia procede attraverso l’antica Roma e l’Europa cristiana dell’epoca feudale fino all’Europa capitalistica” (Amin, 1989, pp. 89-90). Iniziò così a formarsi un consenso intorno all’idea che l’Europa fosse una civiltà “unica” che, sin dall’antichità greca, o tutt’al più a partire dall’epoca medievale o rinascimentale, si era differenziata da ogni altra civiltà.

Tuttavia, affinché una tale visione fosse storiograficamente sostenibile, fu necessario apportare alcune correzioni semplificatrici alle prospettive interpretative ancora diffuse fino al XVIII secolo. La Cristianità, annessa arbitrariamente all’Europa, venne elevata, con l’impiego di una concezione immutabile della religione, a fattore principale nel mantenimento della coesione culturale europea; e l’antica Grecia venne rimossa dal contesto in cui si era formata e sviluppata, l’Oriente, per annettere in modo analogo l’ellenismo all’Europa (ibidem, pp. 90-106). Era, quest’ultima, la costruzione del mito delle origini, delle radici più profonde della civiltà occidentale moderna, quello che più di ogni altro venne organizzato sulla lunga durata. All’eredità greca venne ricondotta la predisposizione dell’Europa alla razionalità, e la Grecia antica venne eletta (assieme a Israele) a “società-culla” della civiltà occidentale e assunta come riferimento fondamentale e più profondo nel processo di costituzione della sua identità.

8. Sul ruolo delle innovazioni introdotte in Europa nell’arte della guerra - una “rivoluzione militare” che, a partire dal XVI secolo, comportò una crescita massiccia del potenziale umano, un cambiamento profondo nella tattica e nella strategia e un intenso impatto della guerra sulla società - e sulla loro rilevanza nell’affermazione della superiorità europea sugli altri popoli, si veda Parker, 1988. La sua tesi è che la chiave del successo occidentale sul resto del mondo fra la metà del XVI e la metà del XVIII secolo dipese da questi miglioramenti nell’abilità di condurre la guerra. L’“ascesa dell’Occidente” e la creazione della prima egemonia globale della storia vengono così ricondotte “in larga misura” all’esercizio della forza e al netto spostamento dell’equilibrio militare a favore degli europei. Per una critica alla mono-dimensionalità della tesi di Parker, e per una considerazione del ruolo della superiorità militare accanto ad altri fattori, si veda Thompson, 1999.

Ciò, a sua volta, richiese un'operazione di *invenzione dell'antica Grecia*, di rimozione delle rilevanti radici afroasiatiche della sua cultura, con l'affermazione, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, di un "modello ariano" che riconosceva esclusivamente le influenze indoeuropee. Un'*Atena nera*, dunque (cfr. Bernal, 1987). Gli stessi greci, come ha mostrato Martin Bernal, erano ben consapevoli dei debiti contratti con altre popolazioni del Mediterraneo, e in particolare con quelle che abitavano l'Egitto e la Fenicia: "Il modello antico era la concezione convenzionale tra i Greci del periodo classico ed ellenistico, secondo la quale la cultura greca era sorta in seguito alla colonizzazione, attorno al 1500 a.C., di Egizi e Fenici, che avevano civilizzato i nativi. Inoltre, anche successivamente, i prestiti dalle culture del vicino oriente erano stati numerosi e frequenti per i Greci" (ibidem, p. 1). E questa visione della storia greca si conservò anche durante il Rinascimento, quando, grazie al recupero dell'eredità dell'epoca greco-romana, si affermò quel senso della prospettiva storica ignoto agli uomini del Medioevo (cfr. Burke, 1969): "La rinascita degli studi greci nel XV secolo produsse amore per la letteratura e per la lingua greca e identificazione con i Greci, ma nessuno mise mai in questione che i Greci fossero stati allievi degli Egizi, per i quali c'era un interesse eguale, se non più appassionato" (Bernal, 1987, p. 29).

A partire dalla seconda metà del XIX secolo, si impose invece un modello ben diverso della storia greca, un modello che concepiva la Grecia antica come essenzialmente europea o ariana, negando l'esistenza di insediamenti egizi e mettendo in dubbio gli insediamenti fenici.⁹ L'importanza del ruolo colonizzatore e civilizzatore svolto in Grecia dagli egizi e dai fenici venne man mano negato: "L'antico Egitto, che nel XVIII secolo era stato visto come parallelo assai prossimo della Cina, soffrì gli stessi effetti generati dal bisogno di giustificare la crescente espansione europea in altri continenti e i maltrattamenti inflitti alle popolazioni indigene. Entrambi furono rigettati nella preistoria per servire da solida e inerte base allo sviluppo dinamico delle razze superiori, gli Ariani e i Semiti" (ibidem, p. 36). Alla fine del XIX secolo la vitalità culturale degli egizi era stata del tutto

9. Nella variante "estrema" del modello ariano - dominante durante i due picchi di antisemitismo dell'ultimo decennio del XIX secolo e degli anni venti e trenta del XX secolo - l'influenza culturale fenicia venne addirittura negata (Bernal, 1987, pp. 457-497).

sterilizzata: essi “erano ora visti in conformità alla contemporanea concezione europea degli Africani: giocondi, amanti del piacere, infantilmente vantoni e in essenza materialisti” (ibidem, p. 37).

A motivare, secondo Bernal, l'abbandono del modello antico della storia greca fu l'incompatibilità con l'emergente ideologia del progresso:

Il modello antico non aveva gravi deficienze “interne”, o debolezze di potere esplicativo. Fu rigettato per ragioni esterne. Per romantici e razzisti del XVIII e XIX secolo era affatto intollerabile che la Grecia, concepita non solo come epitome dell'Europa ma come sua pura infanzia, fosse il risultato della mistura tra europei nativi e colonizzatori africani e semiti. Il modello antico doveva quindi essere rifiutato e sostituito con qualcosa di più accettabile (ibidem, pp. 2-3).

In altri termini, il modello antico era di intralcio alla coerenza della visione progressiva della storia e al suo corollario razzista. Se la filosofia e la civiltà avevano avuto origine in Grecia, era dunque necessario che la cultura greca fosse essenzialmente europea. Gli africani neri dovevano essere tenuti “*il più lontano possibile dalla civiltà europea*”. A questo compito assolse il modello ariano, che “[rese] la storia della Grecia e dei suoi rapporti con l'Egitto e il Levante conformi alla visione del mondo del XIX secolo e, specificamente, al sistematico razzismo del secolo” (ibidem, pp. 37 e 553).¹⁰

Esclusione e inclusione, si è detto. Ma inclusione subordinata al primato della civiltà europea. L'eurocentrismo non è dun-

10. Bernal, ben consapevole del suo tentativo di rovesciare la storia della civiltà occidentale e dei principi sulla base dei quali essa è stata scritta, sollecita “il rigetto del modello ariano e la sua sostituzione col modello antico riveduto”, il quale “accetta che ci sia una base di realtà nelle storie delle colonizzazioni egizia e fenicia della Grecia incluse nel modello antico. Ne sposta tuttavia un po' all'indietro l'inizio, alla prima metà del II millennio a.C. Concorde inoltre col modello antico nel concepire la civiltà greca come risultato delle fusioni di culture prodotte da tali colonizzazioni e di prestiti successivi da culture del Mediterraneo orientale. D'altra parte, del modello ariano accetta, ma per sottoporla a verifica, l'ipotesi di invasioni - o infiltrazioni - dal Nord da parte di popoli di lingua indo-europea avvenute in determinati periodi nel corso del IV o III millennio a.C. Il modello antico riveduto afferma però che queste prime popolazioni parlavano una lingua affine indo-ittita che ha lasciato scarsa traccia nel greco e che, ad ogni modo, non può essere usata per spiegare i molti elementi non indo-europei della lingua successiva” (Bernal, 1987, p. 2).

que ridicibile esclusivamente, e nemmeno principalmente, all'invenzione dell'Europa — e, specularmente, dell'Oriente, o comunque dell'“Altro”¹¹ — dal momento che ha anche, e soprattutto, implicato un processo di catalogazione e organizzazione dei popoli di tutto il mondo, delle loro pratiche culturali e delle loro esperienze — secondo modalità che spesso sono andate al di là della loro immaginazione e del loro controllo, almeno nella misura in cui essi non hanno attivamente preso parte a questo processo — in uno schema temporale in cui l'Europa rappresentava il culmine del progresso. È questa attività, e i principi organizzativi che in essa si esprimono, a costituire il livello più fondamentale dell'eurocentrismo (cfr. Dirlik, 2003).

Discipline e disciplinamento

Alla realizzazione sistematica di questo compito, di questo nuovo controllo sul mondo, contribuì in maniera decisiva la crescente rilevanza dei saperi storico-sociali, che proprio a partire dalla metà del XIX secolo vennero istituzionalizzati formalmente come “discipline”, con specifiche denominazioni, rivendicazioni metodologiche e di competenze. La denominazione delle emergenti discipline delle scienze sociali e i principi teorici ed epistemologici su cui era basata questa divisione del lavoro

11. Nella formulazione subito classica di Edward Said: “Prendendo il tardo secolo XVIII quale approssimativo limite cronologico, l'orientalismo può essere studiato e discusso come l'insieme delle istituzioni create dall'Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l'Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici e militari, anche su fattori culturali, cioè su un insieme di nozioni veritiere o fittizie sull'Oriente. Si tratta, insomma, dell'orientalismo come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull'Oriente” (Said, 1995 [1978], p. 13). La lunga durata e la coerenza di questo discorso, precisa Said, ne fanno tuttavia qualcosa in più di una mera collezione di mistificazioni, né esso può essere ridotto al frutto di un preordinato disegno imperialista occidentale o considerato la traduzione di una mera politica di forza. E tuttavia esso rappresenta più una espressione del dominio euroamericano che un discorso obiettivo sull'Oriente, e “si è costituito in presenza di un confronto impari con varie forme di potere: potere politico, rappresentato nella forma più pura da istituzioni coloniali e imperiali; potere intellettuale, per esempio istituti di ricerca e patrimoni di conoscenze in campi quali la linguistica comparata, l'anatomia e le scienze politiche; potere culturale, sotto forma di ortodossia e canoni di gusto, sistemi di valori e stili di pensiero; potere morale, costituito da nozioni generali su ciò che ‘noi’ possiamo fare e capire, e ‘gli altri’ non riescono a fare, o capire, quanto ‘noi’” (ibidem, pp. 21-22).

ro intellettuale riflettevano il trionfo su scala mondiale dell'ideologia liberale, espressione culturale della egemonia relativamente incontrastata della Gran Bretagna sul mondo nel periodo centrale del XIX secolo (cfr. Wallerstein, 1991a).¹² Di fatto, l'ideologia liberale, a partire dal precetto, peraltro più formale che sostanziale, di non interferenza dello stato nell'economia, affermò l'esistenza, perlomeno nel mondo moderno, di tre distinte, e autonome, sfere dell'agire umano, ciascuna con una logica separata — il mercato (o l'economia), lo stato (o la politica) e la società (o la cultura) — il cui studio venne ad essere oggetto rispettivamente dell'economia, della scienza politica e della sociologia. Accanto ad esse, la storia divenne lo studio del passato europeo; l'antropologia si affermò come lo studio delle cosiddette società primitive che non disponevano di testimonianze scritte, svolgendo, al di là del relativismo di facciata, un ruolo rilevante nel sostegno al colonialismo (cfr. Leclerc, 1972; Asad, 1973; Lewis, 1973 e Lanternari, 1974), mentre le "civiltà raffinate" della Cina, dell'India e del mondo arabo-islamico divennero l'oggetto di indagine dell'"orientalismo" (cfr. Wallerstein, 1995b).

La loro istituzionalizzazione accademica fu lenta e irregolare e andò di pari passo con la rinascita delle università in quasi tutti i paesi occidentali,¹³ e venne realizzata attraverso l'istitu-

12. Sulla centralità del liberalismo nell'emergere della teoria sociale del XIX secolo in Europa e negli Stati Uniti, si veda anche Seidman, 1983. Sulla definizione e sui mutevoli confini dell'antropologia, invece, Stocking, 1995. Per un'analisi delle loro vicende anche nel corso del XX secolo, Wallerstein et al., 1996 e Ross, 2003.

13. Dopo l'espansione di cui le università beneficiarono in Europa dalla metà del XVI fino alla metà del XVII secolo - in termini sia del numero degli studenti che della stabilità economica e del prestigio sociale - esse subirono una fase di declino e di difficoltà finanziarie. Le nuove accademie delle arti e delle scienze assunsero la funzione di creazione della conoscenza, e la funzione principale che rimase alle università fu quella dell'insegnamento. A partire dalla fine del XVIII e dagli inizi del XIX secolo, grazie alla rivoluzione universitaria tedesca, che ebbe il suo inizio con la fondazione dell'Università di Berlino nel 1810, esse recuperarono il loro prestigio culturale e affermarono gradualmente la loro superiorità su sedi istituzionali alternative per la ricerca e la creazione del sapere; in questo processo, lo stato giunse a esercitare una crescente influenza sul sistema dell'istruzione. La scienza sociale venne istituzionalizzata, nel corso del XIX secolo, attraverso la differenziazione della struttura universitaria europea tradizionale, che, alla fine del XVIII secolo, era ancora in larga misura organizzata nelle quattro facoltà tradizionali di teologia, medicina, legge e filosofia. In questo processo, "[l]a facoltà di teologia fu ridimensionata e qualche volta sparì o fu sostituita da un semplice dipartimento di studi religiosi nell'am-

zione, nelle principali università, di cattedre, dipartimenti e corsi di laurea e inoltre con la creazione di riviste specializzate, associazioni nazionali e poi internazionali di studiosi e di sistemi di catalogazione delle biblioteche in base alle emergenti divisioni disciplinari, che contribuirono a tracciare i confini dei rispettivi campi intellettuali offrendo un mezzo di comunicazione e di libera discussione a tutti coloro che erano disposti a rispettare i canoni del dibattito accademico.¹⁴

A dare impulso a questo processo furono le conseguenze su scala sistemica degli eventi rivoluzionari francesi. Più che in termini politici, o economici, la rivoluzione francese e il suo seguito napoleonico produssero infatti una fondamentale trasformazione nelle strutture ideologiche del sistema-mondo moderno, “una nuova consapevolezza della storia e una nuova concezione dell’ordine sociale” (Sewell, 1985, p. 84), lasciando in eredità l’idea che il cambiamento politico fosse normale e costante e, assieme a questa, quella secondo cui la sovranità risiedeva nel “popolo”, ora unica fonte di legittimazione di un sistema politico. Negli stessi anni, la ribellione della *gens de couleur* ad Haiti, prima rivoluzione nera nel sistema-mondo, con la conquista dell’abolizione della schiavitù; il tentativo irlandese di conquistare l’indipendenza dalla Gran Bretagna; la comparsa sulla scena politica mondiale dell’Egitto, con il tentativo, seppur neutralizzato, di “modernizzazione” e di industrializzazione guidato da Mohammad Ali; e, infine, la decolonizzazione delle Americhe, produssero un punto di svolta nella politica mondiale (cfr. Wallerstein, 1989a, cap. 1): “Il cambiamento

bito della facoltà di filosofia. La facoltà di medicina conservò il suo ruolo di centro di preparazione in una specifica sfera professionale, ora definita nell’insieme come conoscenza scientifica applicata. Era principalmente nella facoltà di filosofia (e in misura minore nella facoltà di legge) che si dovevano costruire le moderne strutture del sapere. Sia gli studiosi delle arti che quelli delle scienze naturali sarebbero entrati a far parte di questa facoltà (che in molte università rimase strutturalmente unificata, ma in altre suddivisa) e qui avrebbero costituito le loro molteplici strutture disciplinari autonome” (Wallerstein et al., 1996, pp. 13-14). La letteratura sulla crescita delle università e sulla trasformazione delle istituzioni dell’istruzione superiore nei paesi occidentali è abbondante. Tra gli altri si vedano, Ben-David e Zloczower, 1962; Veysey, 1965; Ringer, 1969; Clark, 1973; Stone, 1974; Oleson e Voss, 1976; Verger, 1986; Jarausch, 1983; Geiger, 1986; Soffer, 1987; Tribe, 1992.

14. Per un resoconto dettagliato di questo processo di istituzionalizzazione nelle varie discipline e nei vari paesi, si vedano Lee, 1994 e Porter e Ross, 2003.

politico costante e di breve periodo era inevitabile, e il mito storico, coltivato dai precedenti sistemi-mondo e, fino a un certo punto, dalla stessa economia-mondo capitalistica, secondo il quale il mutamento politico era eccezionale, spesso di breve durata e normalmente indesiderabile, non era più proponibile. Solo accettando la normalità del cambiamento la borghesia mondiale aveva la possibilità di contenerlo e rallentarlo” (Wallerstein, 1989b, p. 23).

Il passo logicamente successivo fu la creazione di nuove istituzioni deputate a contenere e organizzare il cambiamento, per timore che le masse popolari potessero conquistare il potere, nel centro come nella periferia del sistema. In questo senso, la triade ideologica ottocentesca – conservatorismo, liberalismo e socialismo – venne deliberatamente e collettivamente elaborata come base per la formulazione di obiettivi politici consapevoli, e la scienza sociale,¹⁵ così come prese forma nel XIX secolo, frutto di un significativo investimento sociale ed elaborata da un corpo collettivo di individui situati all'interno di strutture specifiche e con obiettivi specifici, si rivolse allo studio empirico del mondo sociale con l'intento di comprendere il “cambiamento normale” e influire in tal modo su di esso.

Anche se in modo problematico rispetto alla crescente rilevanza del divorzio tra quelle che in seguito vennero ad essere definite come le “due culture” (cfr. Snow, 1963 [1959]), ovvero tra la cultura degli scienziati e la cultura degli uomini di lettere, tra scienza e studi umanistici, tra la ricerca del vero e la ricerca del buono e del bello (cfr. Wallerstein, 1999), ed anzi costituendo uno dei principali ambiti di contestazione di questa divisione,¹⁶ le emergenti discipline delle scienze storico-sociali rivendi-

15. Sull'emergere degli stessi termini di “scienza sociale” e “scienze sociali”, si vedano Senn, 1958; Iggers, 1959; Baker, 1969 e Shapiro, 1984.

16. Wolf Lepenies ha mostrato, con particolare ma non esclusivo riferimento al caso della sociologia, come le scienze storico-sociali abbiano costituito uno dei principali ambiti di contestazione della divisione tra le due culture - una divisione che può essere fatta risalire al dualismo cartesiano tra materia e pensiero, mondo fisico e mondo sociale/spirituale - oscillando continuamente tra l'atteggiamento scientifico caratteristico delle scienze naturali e l'atteggiamento ermetico del regno della letteratura, e come questo divorzio non abbia seguito un andamento lineare e costante, ma sia stato caratterizzato da differenze nel ritmo in cui ebbe luogo nelle diverse discipline; questo processo non coinvolse peraltro tutte le discipline, e quelle che ne furono coinvolte vennero toccate con diversi gradi di intensità (Lepenies, 1985).

carono di incarnare, nelle loro attività di conoscenza, un approccio “scientifico” che, a detta dei loro praticanti, avrebbe permesso loro di conseguire un tipo e un livello di elaborazione qualitativamente diverso, e superiore, rispetto a quello che aveva contraddistinto i saperi occidentali del passato, o altri saperi del presente, in vario modo qualificati come “pre-scientifici”.

Sebbene alcune di esse — economia, sociologia e scienza politica — assunsero, nel complesso, le connotazioni di discipline prevalentemente nomotetiche, utilizzando quasi esclusivamente dati relativi al presente e, modellate quanto più possibile sull'esempio della scienza fisica, aspirando alla scoperta delle leggi universali che si riteneva governassero le diverse sfere dell'agire umano, mentre altre — storia, antropologia e orientalismo — vennero istituite come discipline prevalentemente idiografiche, ciascuna dedicata allo studio dei fenomeni nella loro singolarità, comunque tutte ambirono a conquistare uno statuto di scientificità.

Anche la storia, pur privilegiando un approccio idiografico allo studio del passato, si istituzionalizzò quale disciplina anche grazie a una salda convinzione nel proprio carattere scientifico, convinzione che generò una netta divisione tra gli storici di professione e l'atteggiamento letterario dei dilettanti. Certo, gli storici ritenevano che la loro attività di conoscenza differisse da quella degli scienziati della natura, in quanto rivolta alla comprensione dei significati che si esprimevano nelle intenzioni che gli uomini e le donne davano al proprio agire concreto, come pure dei valori e delle usanze che davano coesione alle società; ma condividevano nondimeno con i primi l'ottimismo secondo cui una ricerca metodologicamente controllata, basata su dati empirici, avrebbe reso possibile una conoscenza oggettiva, e l'idea che la verità consistesse nella corrispondenza del sapere a un mondo reale e oggettivo (cfr. Iggers, 1997).

Da un lato, l'enfasi sull'autoconsapevolezza degli esseri umani, sulla loro autonomia e imprevedibilità, e dunque sulla unicità di tutti gli eventi e sulla impossibilità di operare generalizzazioni, ne sosteneva l'orientamento idiografico. Dall'altro, la principale motivazione della loro posizione anti-nomotetica fu il loro essere *in cerca della scienza*: “Gli storici erano ossessionati dall'immagine che avevano della filosofia e da ciò che veniva chiamata la filosofia della storia. Essi si erano ribellati con-

tro la filosofia, ritenuta deduttiva, speculativa, e dunque immaginaria o magica. Nella loro lotta per liberarsi dalle pressioni sociali dell'agiografia, perseverarono nell'essere empirici, nell'individuare le 'fonti' degli 'eventi' reali. Essere nomotetici significava 'teorizzare' e quindi 'speculare'. Significava essere 'soggettivi', e quindi andare al di là di ciò che era conoscibile o, peggio, raccontare la realtà in modo inesatto e pregiudizievole" (Wallerstein, 1996, pp. 12-13).

La rivoluzione storiografica associata al nome di Leopold von Ranke enfatizzò lo studio del passato *wie es eigentlich gewesen ist* — "come era realmente accaduto" — e presupponeva una rigorosa astensione dai giudizi di valore (cfr. Ranke, 1973). Sebbene a partire da una concezione della scienza diversa da quella degli scienziati della natura, gli storici si unirono così ad essi nella loro lotta contro la speculazione filosofica, ossia metafisica. Il loro rifiuto della filosofia fu duplice: in primo luogo, asserirono il primato della scienza in opposizione alle forme medievali del sapere; e, in secondo luogo, rifiutarono la filosofia nella misura in cui essa implicava la ricerca di schemi generali e di leggi del mondo sociale.

Eppure, al tempo stesso, secondo Ranke, un approccio storico rigoroso, lungi dal rivelare la relatività e quindi l'assenza di senso etico dell'esistenza, rifletteva un mondo di significato e di valori, quali si esprimevano nelle intenzioni storiche degli esseri umani e nei valori e nelle usanze che davano coesione alle loro società. Il suo appello per uno studio del passato "come era realmente accaduto" non si riferiva a una sua rappresentazione puramente "fattuale", ma al passato nella sua *essenza*, quale realtà più profonda soggiacente ai fenomeni storici concreti (Manicas, 1987, p. 119):¹⁷ "il modo 'imparziale' di guardare alle cose per il quale Ranke si schierò rivelava in effetti il carattere etico delle istituzioni sociali così come esse si erano sviluppate storicamente. Sebbene Ranke sostituì l'approccio filosofico hegeliano con un approccio storico, egli era d'accordo con Hegel nel credere che gli stati politici esistenti, nella misura in cui erano l'esito dello sviluppo storico, costituissero 'energie morali', 'idee di Dio'. L'approccio 'imparziale' al passato [...] rivelava quindi di fatto, secondo Ranke, l'ordine

17. Nelle parole di Ranke, "lo storico è semplicemente l'organo dello spirito generale che parla attraverso di lui e assume una forma reale" (citato in Iggers, 1983, p. 77).

esistente secondo il volere di Dio” (Iggers, 1997, p. 26).¹⁸

In Ranke e nella storiografia ottocentesca, dunque, il rifiuto di una filosofia della storia che presupponeva uno schema di storia universale si accompagnava nondimeno all'uso di una concezione unilineare del tempo e all'idea che la storia possedesse uno sviluppo e una coerenza interni, ossia che la storia moderna, almeno quella, muovesse in una direzione precisa, e che in essa una posizione privilegiata fosse occupata dall'esperienza dell'Occidente. Non necessariamente, e non da tutti, questo sviluppo veniva concettualizzato in termini di progresso, ma la maggior parte degli storici operavano con una nozione di “modernizzazione” o di “razionalizzazione” che assicurava coerenza al divenire storico. Nell'insieme, nella storia del mondo moderno, l'Occidente godeva di uno statuto privilegiato, cosicché la storia del mondo coincideva con l'occidentalizzazione (o l'uropeizzazione).

Centrale, nel processo di professionalizzazione del mestiere di storico, fu così la tensione, solo apparentemente paradossale, tra, da un lato, l'ethos scientifico della professione, con la richiesta di rigida oggettività e l'astensione da ogni giudizio di valore, e, dall'altro, il ruolo politico e culturale svolto dagli storici. Il legame e la dipendenza istituzionale e finanziaria degli studi storico-sociali dai finanziamenti statali delle rinnovate università sancirono una stretta interdipendenza tra la disciplina storica e le esigenze politiche e culturali, sia interne che globali, dei nascenti stati nazionali. Come è stato sottolineato, lo storico “è anche un fenomeno sociale, il prodotto e, nello stesso tempo, l'interprete più o meno consapevole della società a cui appartiene: è in questa veste che egli si accosta ai fatti del passato” (Carr, 1961, p. 41).

Un orientamento storico, o “storicista”, si impose e funse da modello, nel corso della seconda metà del XIX secolo, per la professionalizzazione della storia come disciplina nella maggior parte dei paesi europei, oltre che negli Stati Uniti e in Giappone, e venne trasformato nel principio organizzativo di tutte le scienze, dell'uomo e della natura: “fu più di una filosofia della storia. Esso implicava un'intera filosofia di vita, una

18. Sulla coesistenza apparentemente contraddittoria nel pensiero di Ranke di una fede trascendente e di una passione per le verità particolari - ovvero sulla coesistenza di universalità e individualità intese come antinomie dell'esistenza - si veda Krieger, 1975 e 1977.

combinazione unica di una concezione della scienza, e in particolare delle scienze dell'uomo o della cultura, e di una concezione dell'ordine sociale e politico. [...] Considerata in questa prospettiva, la storia divenne l'unico modo attraverso cui studiare le questioni umane" (Iggers, 1997, p. 29).¹⁹

Fu dunque questa nuova classificazione e spiegazione scientifica del mondo di cui si fecero artefici la storia e le altre scienze sociali, strettamente connessa alla formula politica dello stato-nazione — in termini sia di risposte a bisogni organizzativi che di elaborazione degli assunti e delle categorie analitiche spaziali e temporali utilizzate — a costituire il momento fondativo dell'eurocentrismo, frutto di una spinta e di uno sforzo senza precedenti di organizzazione della conoscenza del mondo in un insieme sistematico, attraverso la catalogazione sistematica delle società umane e delle loro modalità di organizzazione e la loro ricollocazione nel passato, per giungere a una spiegazione olistica delle loro diversità. La storia, assieme alle altre scienze sociali, "con le sue pretese di verità basate sui propri metodi, con i suoi assunti spaziali e temporali, le sue unità di analisi e le sue categorie analitiche, è in definitiva la sede più fondamentale dell'eurocentrismo" (Dirlik, 2003, p. 110).

I saperi storico-sociali si organizzarono così privilegiando specifici assunti temporali e spaziali. Dal punto di vista delle concettualizzazioni del tempo, la duplice influenza esercitata sulle scienze sociali dalla fisica newtoniana e dalla teoria dell'evoluzione simboleggiata dall'opera di Darwin,²⁰ condusse all'affermazione, prevalente per quanto non incontrastata, di una nuova logica dei rapporti tra passato, presente e futuro. La marginalizzazione della "cronosofia" ciclica lasciò il posto a quella

19. Sul significato dello storicismo, si vedano inoltre Ankersmit, 1995 e Iggers, 1995.

20. Nell'Inghilterra vittoriana, l'idea di evoluzione progressiva funse da catalizzatore di mutamenti paralleli negli atteggiamenti verso la storia dell'umanità, le origini dell'uomo e lo sviluppo della vita sulla terra (cfr. Bowler, 1989, 1996 e 2003), costituendo il tema comune ai dibattiti che caratterizzarono la storia, l'antropologia, l'archeologia, la geologia e la biologia, e questo sebbene, secondo alcuni, lo stesso Darwin, alla cui opera i diversi ambiti intellettuali facevano riferimento, considerasse la propria teoria - nella quale la selezione naturale, attorno a cui si organizzava un processo di "discendenza con modificazione", assumeva tutt'al più i contorni di una teoria per l'adattamento locale e non di una dottrina dell'avanzamento evolutivo e progressivo in generale - come una sfida diretta alla visione "sviluppista" della storia della vita (cfr. Gould, 1977).

che considerava il tempo dei processi storici come lineare e progressivo, aprendo la strada a tutte quelle filosofie della storia che presentavano “i diversi campi della cultura e della civiltà come manifestazioni di un principio unico che si può chiamare ‘spirito’ o in altro modo: principio che, sulla base di una spinta interna, progredisce in maniera lineare, cumulativa e irreversibile” (Pomian, 1984, p. 61).

Questo cambiamento, sostenuto dai continui sviluppi scientifici e tecnologici e dalla conseguente fiducia nelle capacità di controllo e di dominio dell'uomo sulla natura, generò una tensione verso il futuro colma di speranza e diffuse la convinzione che, dal punto di vista del benessere materiale, il futuro sarebbe sicuramente stato migliore del passato. Ciò portò, tuttavia, solo a un apparente privilegiamento della dimensione temporale, dal momento che la centralità pressoché esclusiva accordata al tempo lineare — che fissò come universali la direzione e l'obiettivo del cambiamento — finì con il negare la molteplicità dei ritmi temporali dei processi storici e, assieme a questa, lo stesso principio di variazione della temporalità considerato caratteristico dell'era moderna.²¹ Il tempo lineare impose così la propria tirannia, con profonde conseguenze sulla strutturazione logica delle grandi narrazioni prodotte:

Il tempo lineare, cumulativo e irreversibile, coincide a tal punto col tempo della storia che i popoli presso i quali non se ne coglie traccia diventano puramente e semplicemente popoli senza storia: *Naturvölker*. L'identificazione del tempo della storia col tempo lineare, cumulativo e irreversibile spiega anche l'eurocentrismo. E talvolta, all'interno stesso della storia europea, spiega: la divisione tra “popoli storici” e quelli che non lo sono; il sentimento di superiorità generato dal confronto tra presente e passato; la fiducia nel futuro. [...] Restituisce nuova importanza alla cronologia, il cui carattere lineare ne fa un quadro nel quale basta collocare gli avvenimenti per evidenziare la logica interna del divenire storico. Il tempo lineare consente inoltre di istituire una gerarchia degli

21. Secondo Koselleck, nell'epoca moderna, “[i]l tempo non si accontenta di restare la forma nella quale si svolgono tutte le storie; acquista esso stesso una qualità storica. Dunque la storia non si compie più nel tempo, ma grazie al tempo. Il tempo acquista un carattere dinamico, poiché diventa una forza della storia stessa”. L'esperienza moderna della storia produrrebbe così “concetti di tempo teoreticamente arricchiti, in base ai quali la storia intera deve essere interpretata secondo una struttura temporale” (Koselleck, 1979, pp. 276 e 289).

avvenimenti, privilegiando quelli che si crede generino cambiamenti irreversibili. Ispira la scelta che si opera tra i candidati al ruolo di protagonisti della storia: storia unicamente creata dagli agenti del progresso (Pomian, 1984, pp. 75-76).

Contestualmente, la scienza storico-sociale ottocentesca, anche come conseguenza, negli ultimi decenni del secolo, della crescente importanza della "questione nazionale" e della moltiplicazione dei movimenti nazionalisti (cfr. Hobsbawm, 1991), come pure del riconoscimento, da parte di pressoché tutti i raggruppamenti ideologici, del ruolo sostanziale e ineludibile degli stati nella elaborazione e nella realizzazione delle rispettive strategie politiche,²² finì con l'optare per assunti spaziali che enfatizzavano ben oltre il dovuto la dimensione statale dei processi di cambiamento, di fatto rimuovendo dal quadro connessioni e processi che travalicavano i confini nazionali.

Lo stato-nazione, concettualizzato nei termini di struttura autonoma dotata di una logica di sviluppo prevalentemente interna, fu elevato, attraverso una incorporazione dello statalismo (cfr. Taylor, 1996) e la creazione di una trappola territoriale (cfr. Agnew, 1994), a principale soggetto spaziale della storia e a unità di analisi della teoria sociale, e le discipline delle scien-

22. Nel prendere posizione rispetto alla antinomia intellettuale tra società e stato, le tre ideologie affermatesi nel corso del XIX secolo - conservatorismo, liberalismo e marxismo - si schierarono dalla parte della società e si dichiararono, ciascuna a proprio modo, avversarie dello stato: i conservatori considerandolo come lo strumento nelle mani di chi intendeva minare le strutture sociali che essi reputavano fondamentali - famiglia, comunità, chiesa, monarchia; i liberali ritenendolo un ostacolo al perseguimento degli interessi dell'"individuo", da loro eletto a elemento costitutivo della società; i marxisti, infine, denunciando lo stato in quanto espressione degli interessi degli strati privilegiati più che del benessere generale della società - null'altro che "un comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe *borghese*", secondo la nota formula del *Manifesto del Partito Comunista* (Marx & Engels, 1974, p. 102). Questo, tuttavia, solo *in teoria*. *In pratica*, infatti, ciascuna ideologia ebbe bisogno, e fece ricorso, allo stato per la realizzazione del proprio programma. E tutte, con diverse giustificazioni, condussero, soprattutto dopo il 1848, a un rafforzamento delle strutture statali: i conservatori guardando ad esse come a meccanismi sostitutivi o integrativi delle istituzioni tradizionali a garanzia della moralità; i liberali considerandole come l'unico meccanismo in grado di garantire il ritmo costante e la giusta direzione del processo di cambiamento; i marxisti, infine, al di là del lirismo internazionalista dell'appello all'unione dei proletari di tutto il mondo, considerando la conquista del potere statale come un passo obbligato nel conseguimento dei loro obiettivi di trasformazione - "rivoluzionaria" o "riformista" - della società (cfr. Wallerstein, 1995a).

ze sociali, nel loro istituzionalizzarsi, si specializzarono come studio dei diversi ambiti interni alle singole società.

A partire da questo “nazionalismo metodologico” (cfr. Martins, 1974),²³ nella seconda metà del XIX secolo la storia del mondo venne così interamente riscritta assorbendo all'interno di un'unica narrazione una varietà di storie, di cui si tendeva a negare l'interconnessione per costruire una gerarchia temporale che presupponeva, teleologicamente, lo stato-nazione come centro ed esito della storia. In altri termini, i rapporti tra l'Europa (e poi l'Occidente) e il resto del mondo furono considerati sì in termini di differenza, ma anche, permettendo al tempo di essere assorbito dallo spazio tabulare della classificazione, di distanza nello spazio e nel tempo (cfr. Fabian, 1983). La strategia cognitiva che ha pervaso il discorso delle scienze storico-sociali — talmente radicata nei saperi antropologici da potervi rimanere implicita; esplicitata invece negli altri saperi disciplinari²⁴ — è dunque stata una persistente e sistematica tendenza a situare i popoli “altri” — spesso gli altri stati-nazioni — in un altro tempo.

I dispositivi di distanziamento utilizzati hanno generato dunque una “negazione della coevità” che, ovviamente, costituisce un atto politico e di dominio legato all'espansione coloniale, oltre che epistemologico. L'assenza dell'“Altro” dal tempo della riflessione occidentale ha così svolto un ruolo essenziale nella costituzione delle modalità della sua presenza in questo discorso, come oggetto e come vittima: “Affinché questo sia potuto accadere, le società in espansione, aggressive e oppressive, che in modo impreciso definiamo nel loro insieme Occidente, avevano bisogno di Spazio da occupare. A un livello più profondo e *problematico*, si può affermare che esse avevano bisogno di Tempo per sistemarvi gli schemi di una storia a senso unico: progresso, sviluppo, modernità (e le loro immagini speculari in negativo: immobilità, sottosviluppo e tradizione). In breve, la *geopolitica* affonda le proprie radici ideologiche nella *cronopolitica*” (ibidem, p. 170).

23. Per una critica al nazionalismo metodologico, o stato-centrismo, delle scienze sociali del XX secolo, si vedano Giddens, 1973; Smith, 1979; Wallerstein et al. 1996 e Wimmer e Schiller, 2000.

24. Sebbene riferita principalmente al discorso antropologico, la critica mossa da Fabian alle modalità di costruzione dell'“Altro” può essere legittimamente estesa anche alle altre discipline delle scienze storico-sociali, permettendo di coglierne l'inadeguatezza epistemologica.

Nel corso della seconda metà del XIX secolo, come pure nei primi decenni del Novecento, la diffusione di storie nazionalistiche, con l'esaltazione dei valori, degli atteggiamenti e delle credenze ritenuti propri di specifiche nazioni, e del ruolo e degli interessi di queste ultime rispetto ad altre nazioni o ad altri gruppi variamente definiti, divenne un tratto comune della storiografia di gran parte dei paesi occidentali. Questa attitudine fu particolarmente evidente nel caso della Germania,²⁵ dapprima in considerazione delle esigenze legate alla lotta per l'unità del paese e poi come strumento di supporto alle ambizioni tedesche di svolgere un ruolo di primo piano sulla scena mondiale. Un gran numero di storici — tra cui Max Lenz, Gustav von Schmoller, Dietrich Schäfer, Hans Delbrück e Otto Hinze — “ritennero che la Germania stesse adempiendo alla propria ‘missione mondiale’ in virtù di quella ‘quota appropriata del potere mondiale che la natura umana e la Provvidenza assegnano ai popoli civilizzati’ e che il suo esercito e la sua flotta militare le avrebbero assicurato. Contro il monopolio culturale degli anglosassoni e del ‘mondo russo-moscovita’, i professori tedeschi invocarono una politica che avrebbe dovuto mettere al sicuro la particolare eredità politica e culturale della Germania” (Fischer, 1967, pp. 8-9).

Ma la svolta nazionalistica non fu certo un'esclusiva tedesca. Molti storici statunitensi — come, ad esempio, Alfred T. Mahan, John Fiske, Herbert Baxter Adams, John William Burgess e il più noto George Bancroft — ritenevano infatti che “l'America [fosse] più pura, meno corrotta e più sul sentiero di Dio e della religiosità di quanto non lo fosse il mondo malvagio che era stato lasciato alle spalle, in Europa” (Plumb, 1969, pp. 85-86), rafforzando la convinzione nelle particolari virtù degli Stati Uniti, sostenendone in alcuni casi l'espansione imperiale della fine del XIX secolo e ribadendo l'orgoglio anglosassone e l'idea di una superiorità razziale. Nella sua *History*

25. Un ruolo di primo piano fu svolto, accanto al già citato Leopold von Ranke, dalla politica storica o “realistica” di Heinrich von Treitschke, il quale, senza alcuna ambizione di imparzialità - “La fredda oggettività è contraria al vero senso storico” (citato in Metz, 2005, p. 102) - affermò con candore che: “Chi narra la storia tedesca adempie al suo compito solo a metà se si limita a illustrare il flusso degli eventi e a trarre schiettamente le proprie conclusioni; costui deve anche sentire in prima persona, e sapere come suscitare nel cuore dei suoi lettori ... la gioia della Patria” (citato in Dorpalen, 1957, p. 205).

of the United States from the Discovery of America, Bancroft rappresentò il processo di colonizzazione come la fuga di spiriti coraggiosi dall'oppressione, caratterizzò gli Stati Uniti nei termini di una crociata di patrioti virtuosi e del tutto disinteressati in nome delle libertà dell'umanità civilizzata e descrisse la Costituzione americana come la creazione di un gruppo straordinario di giganti intellettuali, senza eguali nella storia passata e anche futura.

Gli storici britannici non furono da meno nel magnificare i successi della loro nazione e del loro popolo, descritto da Thomas Babington Macaulay nella sua *History of England* come "il popolo più grande e più altamente civilizzato che il mondo abbia mai conosciuto ... che ha esteso il proprio dominio in ogni parte del mondo ... che ha portato la scienza medica, i mezzi di trasporto e di corrispondenza, ogni arte meccanica, ogni manifattura e ogni cosa che promuove gli agi dell'esistenza a un livello di perfezione che i nostri avi avrebbero considerato magico, che ha prodotto una letteratura che può vantarsi di opere non inferiori a quelle più grandiose che la Grecia ci ha tramandato, che ha scoperto le leggi che regolano i corpi celesti, che ha riflettuto con squisito acume sul funzionamento della mente umana e a cui è stato riconosciuto il ruolo di leader nel campo del progresso politico" (citato in Clive, 1973, p. 422). E un analogo tono di esaltazione dello spirito e dei pregiudizi patriottici accompagnò la produzione storiografica in Francia, Austria, Italia, Spagna e in molti altri paesi occidentali.

Le diverse scienze sociali, e la storia in particolare, svolsero così un ruolo attivo nella costruzione e nella legittimazione dei rispettivi stati nazionali, rintracciando nella storia passata dei diversi popoli e nel loro supposto legame con i territori "nazionali" una continuità che servì da fondamento per la costruzione di narrazioni teleologiche destinate inevitabilmente a sfociare nelle forme statuali indipendenti così come si erano concretamente manifestate. La specificità di queste esperienze storiche poggiava sull'identificazione di una serie di elementi costitutivi del carattere progressivo della storia europea, che la differenziavano da ogni altra esperienza passata o condizione attuale delle strutture politiche o societarie del resto del mondo: una tradizione culturale secolare, che aveva avuto origine nell'antichità classica e che, dopo l'interludio "barbarico", aveva riac-

quistato vigore con il Rinascimento e trovava ora il proprio culmine; l'imprenditorialità individuale come motore della forza e del dinamismo economico europeo; la libertà come qualità che definiva le forme di governo; l'equilibrio del potere nei rapporti fra un numero circoscritto di stati guida; e, infine, modi di comportamento "civilizzati", intesi come meccanismi regolativi delle forme di interazione sociale pubblicamente accettati (cfr. Woolf, 2003).

Come espressioni di un più generale processo di civilizzazione, queste molteplici espressioni nazionalistiche furono coniugate per dar vita a un'idea di Europa, o di Occidente, come qualcosa in più di una semplice civiltà accanto ad altre civiltà, ma come l'unica realtà "civilizzata". Lucien Febvre ha sottolineato come il termine *civilisation* — che apparve per la prima volta in Francia, nella seconda metà del XVIII secolo (cfr. Starobinski, 1983) — nacque "al momento giusto [...] quando cominci[ò] a sprigionarsi dall'insieme dell'*Encyclopédie* la grande idea della scienza razionale e sperimentale, unica nei suoi metodi e nei suoi procedimenti, sia ch'essa conquisti la natura [...], sia che riduca in categorie le società umane e la loro infinita varietà. [...] Prestare orecchio ... ai suggerimenti e ai consigli della scienza, significava inoltre orientarsi verso l'avvenire e sostituire alla nostalgia del passato il fanatismo della speranza" (Febvre, 1962 [1930] pp. 20-21).

Nell'arco di pochi decenni, l'idea di civiltà si diffuse in tutta Europa e, liberandosi delle basi religiose che pure le erano state attribuite, si trasformò nell'apoteosi della ragione secolarizzata, l'ultimo stadio del percorso dell'umanità. Il concetto esprime il trionfo intellettuale della scienza e della tecnologia (cfr. Adas, 1989) e dell'idea ottimistica e non teologica di un progresso costante nelle condizioni dell'uomo e nella conoscenza della natura. Nella sintesi di Starobinski, il termine "venne velocemente accettato poiché saldava le diverse espressioni di un concetto preesistente. Questo concetto includeva nozioni come i miglioramenti del benessere, i progressi dell'istruzione, gli atteggiamenti politici, l'interesse per le arti e la scienza, la crescita del commercio e dell'industria e l'acquisizione di beni materiali e di oggetti di lusso. Esso si riferì dapprima al processo che rendeva gli individui, le nazioni e l'intera umanità civilizzata (un termine preesistente) e in seguito all'esito cumulativo di questo processo. Servì da concetto unificante" (Starobinski,

1983, p. 15). In questa formulazione al singolare, l'idea di "civiltà" incarnò così il senso europeo di superiorità sul resto del mondo, divenendo parte integrante dell'ideologia coloniale e offrendo uno strumento e un criterio di misura rispetto al quale comparare tutte le altre società, un compito al quale si rivolsero, nel corso del XIX secolo, i saperi sociali nelle loro aspirazioni scientifiche (cfr. Mazlish, 2001 e 2004).

La storiografia nazionalista di fine Ottocento e inizio Novecento venne così utilizzata per giustificare il ruolo sulla scena mondiale degli stati europei nei termini di una loro "missione civilizzatrice" — o, nella versione statunitense, di un "destino manifesto" (Stephanson, 1995) — rispetto alle zone meno fortunate del mondo (cfr. Kennedy, 1973 e Robbins, 1990). Ciò costituì il compimento di un lungo processo di costruzione culturale e politica dell'Europa, strutturata, da un lato, su una peculiare convinzione di ciò che costituiva l'essenza della superiorità della civiltà europea e, dall'altro, su una peculiare visione del mondo extra-europeo, la cui distanza dal modello ne permetteva la classificazione e ne giustificava lo sfruttamento materiale.

L'idea di una missione civilizzatrice divenne così un principio regolativo dei rapporti interstatali, trovando espressione nella formulazione, tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, di uno standard di "civiltà", che servì dapprima a garantire il trattamento dei cittadini occidentali che si trovavano nei paesi non occidentali in base alle norme giuridiche dei paesi di origine, e che fissò poi le condizioni per l'ammissione e l'appartenenza delle comunità politiche non europee alla società internazionale e per la definizione del loro ruolo in essa. Si trattava della formalizzazione giuridica e della giustificazione da parte degli stati europei, al culmine del loro dominio, della possibilità di negare l'eguaglianza dei diritti agli stati asiatici, africani e dell'Oceania, divenendo un esplicito principio giuridico e parte integrante della dottrina del diritto internazionale: coloro che rispettavano i requisiti dello standard di civiltà avevano accesso alla cerchia degli stati "civilizzati", mentre coloro che non si adeguavano ad essi ne erano esclusi in quanto "non civilizzati" o addirittura "barbari", ed erano così soggetti a "trattati ineguali", "capitolazioni" e "protettorati" che prevedevano norme extraterritoriali e la cui esistenza era legittimata finché questi paesi non si fossero uniformati agli standard "civilizzati", e questo sebbene

le stesse potenze europee spesso non rispettassero quei criteri che esigevano dagli altri (cfr. Gong, 1984).²⁶ La giurisprudenza basata sul diritto naturale, che era stata associata, almeno in linea teorica, con un atteggiamento più compassionevole nei confronti dei popoli considerati selvaggi o barbarici, lasciò il posto a un positivismo giuridico che, sostenuto dalle basi “oggettive” dell’idea della superiorità occidentale offerte dal darwinismo sociale (cfr. Koch, 1984, e Hawkins, 1997)²⁷ e dal razzismo “scientifico” (cfr. Hannaford, 1996, cap. 8), contribuì a fare del diritto internazionale più uno strumento della politica del potere, e delle sue manifestazioni imperialistiche, che una sfida ad esso, sebbene in costante tensione con la sua proiezione universalistica (cfr. Donnelly, 1998).

Il liberalismo sostenibile

La storia dei saperi sociali del XIX secolo è dunque, nel suo

26. Gong identifica cinque requisiti dello *Standard of “Civilization” in International Society*, così come esso venne a cristallizzarsi nei primi anni del XX secolo: uno stato “civilizzato” doveva garantire i diritti fondamentali - ossia la vita, la dignità e la proprietà - la libertà di spostamento, di commercio e di religione; doveva gestire con una certa efficienza l’apparato statale e disporre delle capacità per l’organizzazione della propria difesa; doveva aderire al diritto internazionale comunemente accettato, incluso il diritto bellico, e doveva possedere un sistema interno di corti di giustizia e di codici che garantivano giuridicamente tutti coloro che ricadevano nella sua giurisdizione; doveva poi rispettare gli obblighi del sistema internazionale garantendo adeguati e costanti canali diplomatici; infine, come criterio più soggettivo, doveva conformarsi alle norme e alla prassi della società internazionale “civilizzata”, che considerava inaccettabili sacrifici umani, poligamia e schiavitù (cfr. Gong, 1984, pp. 14-21). Nella sintesi di Georg Schwarzenberger, che parlò invece di uno *Standard of Civilization in International Law*, “l’esame per accertare che uno stato fosse civilizzato e, dunque, avesse il diritto a un pieno riconoscimento in quanto soggetto internazionale, consisteva, generalmente, nell’accertamento che il suo governo fosse sufficientemente stabile da assumere impegni vincolanti nel contesto del diritto internazionale e fosse in grado e disposto a proteggere adeguatamente la vita, la libertà e la proprietà dei cittadini stranieri” (Schwarzenberger, 1955, p. 220). Sulle origini coloniali del diritto internazionale e dello “standard di civiltà”, si veda Bowden, 2005.

27. Il ruolo del darwinismo sociale a sostegno dell’atteggiamento imperialistico e militaristico occidentale, e britannico in particolare, è stato peraltro ridimensionato e riletto criticamente come “mito” di inizio Novecento in risposta ai timori suscitati dalle implicazioni autoritarie di una scienza sociale basata sulla biologia (cfr. Crook, 1994 e 1999). Di fatto, la declinazione dell’opera di Darwin nell’ambito storico-sociale è stata molteplice e contraddittoria, e utilizzata a sostegno di progetti politici di segno persino opposto (cfr. Crook, 2007).

insieme, la storia dell'articolazione pluralistica e tuttavia coerente di una visione sistemica con una risoluta tendenza uniformante. Le elaborazioni storiche e teoriche prodotte nei paesi centrali delinearono così, pur in presenza di una dialettica che era espressione delle singole e talvolta confliggenti esigenze e visioni nazionali, una grande narrazione che ambiva a fornire una risposta ai diversi bisogni organizzativi dei singoli stati nazionali, come conseguenza dell'emergere, al loro interno, di una "questione sociale" imposta dalle trasformazioni produttive e dalle rivendicazioni dei variegati movimenti operai e socialisti e, su scala globale, dei problemi posti dal funzionamento di una divisione del lavoro ormai mondiale. Le necessità di comprensione "scientifica" dei processi di funzionamento dell'insieme si intrecciarono peraltro con esigenze di legittimazione dei diversi livelli di stratificazione sociale, ancora una volta sia interni ai paesi del centro che nei rapporti di questi ultimi con le zone periferiche.

Ciò a cui si assiste è la strutturazione metodica — irrispettosa della contrapposizione ideologica in via di sistematizzazione tra pensiero liberale e pensiero socialista e poi marxista — di un insieme di principi organizzativi e di norme dell'agire pratico in grado di offrire ai diversi gruppi, sempre più definiti su base nazionale o di classe, plausibili prospettive di azione nel contesto sia della competizione per l'egemonia tra i paesi centrali sia delle diverse strategie di mobilità ascendente nelle molteplici gerarchie dei benefici della divisione del lavoro. Prende così forma una visione della storia che offre un ragionevole modello interpretativo del divenire dei processi di funzionamento dell'insieme e che, al tempo stesso, almeno quando lo si valuta retrospettivamente, si rivela un efficace strumento di contenimento delle tensioni derivanti dalle ineguaglianze del sistema, grazie alla progressiva convergenza dei vari soggetti collettivi verso modalità di pensare il mondo e il proprio ruolo in esso basate su una forma sostenibile, oltretutto differita nel tempo, di universalismo. In questa grande narrazione, che aspirava ad abbracciare passato, presente e futuro delle diverse "società" nazionali, considerate nella loro dimensione statale, ma a partire comunque dalla convinzione della specificità e della superiorità della "civiltà" occidentale — modello di riferimento per i suoi principi organizzativi e metro di valutazione di tutte le altre esperienze — un ruolo decisivo era svolto dalla fiducia nel

carattere progressivo del divenire storico, espresso nei diversi miti storiografici della transizione verso la modernità.

La geocultura che emerse nel corso del XIX secolo, esito della confluenza di tre culture nazionali della rappresentazione, quella britannica, quella francese e quella tedesca, e che trovò espressione in quella parte del modo di rappresentazione che assunse il nome di “scienza sociale”, fu così, da un lato, costantemente orientata alla ricerca di un ragionevole compromesso tra le esigenze dell'incessante accumulazione di capitale e la necessità delle concessioni alle classi lavoratrici dei paesi centrali sotto forma di partecipazione al potere politico e alla divisione del plusvalore e, dall'altro, alla produzione di una plausibile lettura della realtà delle periferie e dei loro rapporti con il centro.

La necessità di legittimazione dell'assetto sociale complessivo si espresse nella formulazione di adeguamenti delle strutture istituzionali del sistema, con un'analisi della natura del corpo politico, il cui fine ultimo venne individuato nella produzione “razionale”, pubblica e formalmente strutturata di leggi redatte con chiarezza [Jeremy Bentham], e con l'attestazione di fiducia nelle istituzioni liberali e nella centralità politica e sociale della classe media, protagonista della realizzazione di una tendenza, già in atto e ragionevolmente universalizzabile, alla democratizzazione [Alexis de Tocqueville]; delle strutture sociali, con il riconoscimento della centralità delle nuove forze produttive attraverso la rivendicazione del ruolo attivo e innovativo della borghesia “industriale”, considerata quale classe produttrice per eccellenza e capace di autogoverno dei propri interessi, e dunque destinata a sostituire le parassitarie élite pre-industriali dei proprietari terrieri [Claude Henri de Saint-Simon], oltretutto classe dirigente titolare del diritto di comando sul lavoro e sull'intera popolazione; e delle strutture ideologiche, con la formulazione di una teoria del soggetto agente — riconosciuto nell'“individuo” liberale²⁸ —

28. L'ideologia liberale postula, idealmente, l'esistenza e la priorità di un individuo libero e consapevole della propria capacità di sviluppo e autorealizzazione, al punto da considerarlo “come elemento primordiale, più ‘reale’ o fondamentale della società umana, delle sue istituzioni e delle sue strutture” (Arblaster, 1984, p. 15). Allo stesso tempo, esige che all'individuo venga assegnato un valore morale superiore di quello riconosciuto alla società o ad ogni altra collettività. In questo modo di pensare, l'individuo viene sempre *prima* di ogni collettività sociale, sia

mosso dal calcolo dei piaceri e delle pene [Bentham].

Questa esigenza di legittimazione si esprime, ancora, nella formulazione di una nuova visione della storia organizzativa della civiltà, vista come graduale avvicinamento all'epoca industriale, dove un ruolo rilevante era attribuito ai progressi scientifici dello spirito umano, con la centralità del metodo scientifico, del controllo empirico, del primato della tecnica e della manipolazione sociale [Saint-Simon]; nella strutturazione teorica del sistema di fabbrica quale nuovo centro delle relazioni umane [Charles Babbage & Andrew Ure]. E, infine, nell'articolazione di un modello evoluzionista e organicista della storia dell'umanità — con la versione britannica di radicale darwinismo sociale, in cui il mutamento era segnato dalla lotta per la sopravvivenza e dal prevalere del più forte e si esprimeva in un percorso di differenziazioni e integrazioni successive, con un passaggio, auspicabilmente lento e graduale, dall'omogeneo all'eterogeneo, dal semplice al complesso, dall'indefinito al definito [Herbert Spencer]; e la versione mitigata del socialismo della cattedra tedesco [Albert Schäffle] — che giunse poi alla formalizzazione di modelli dicotomici del cambiamento, in termini di volontà umane [Ferdinand Tönnies] o di solidarietà sociale [Émile Durkheim].

E tuttavia, come detto, la supremazia dell'incessante accumulazione di capitale e delle forze produttive, il primato dello spirito acquisitivo e possessivo e la difesa delle "libertà", vennero coniugati ai valori di solidarietà sociale, a partire dalla consapevolezza della contraddizione tra il ruolo progressivo dell'industria e della borghesia e i bisogni dei lavoratori, da risolvere attraverso la concessione o, dalla prospettiva opposta, la conquista di "diritti", come nelle proiezioni organizzative socialiste di carattere "utopistico" [Saint-Simon] o "scientifico" [Karl Marx & Friedrich Engels] e nella loro espressione concreta nella prassi politica delle diverse versioni dei movimenti antisistemici.

Allo stesso tempo, le divergenze tra i bisogni organizzativi dei paesi centrali trovarono un momento di sintesi nella critica, che fu tuttavia integrazione e ulteriore elaborazione, dei principi del paradigma classico dell'economia politica smithiana e della storia dello sviluppo organizzativo di matrice britannica, accu-

dal punto di vista temporale, sia dal punto di vista della priorità dei suoi diritti e delle sue esigenze (cfr. Gray, 1986).

sati di riflettere la supremazia industriale e commerciale dell'Inghilterra e dunque inapplicabili alle esigenze di paesi "meno avanzati" ma emergenti, quali Germania e Stati Uniti, che avevano bisogno di difese protezionistiche a sostegno delle loro industrie nascenti affinché queste divenissero competitive nei confronti di Gran Bretagna e Francia, e ai quali venne offerto un paradigma intermedio, di transizione, in vista di un futuro comune sfruttamento dei mercati mondiali [Friedrich List].

Infine, l'universalismo sostenibile orientato alla soluzione dei conflitti interni ai paesi del centro si combinava a particolarismi gerarchizzanti nella visione dei rapporti con la periferia del sistema-mondo, con un riorientamento dell'economia politica verso l'analisi delle realtà pre-moderne in termini di un programma di ricerca evoluzionista di antropologia prima giuridica e poi culturale, che assegnava una funzione civilizzatrice all'individualismo e all'istituto giuridico della proprietà privata, che avevano portato all'avvento di una società contrattuale, contrapposti alla condizione giuridicamente arcaica e stazionaria dei popoli primitivi o delle altre civiltà, collocati ai gradini più bassi della scala evolutiva [Henri Sumner Maine e Lewis H. Morgan].²⁹

Verso la metà del XIX secolo, era così già stato articolato - e condiviso nei suoi elementi fondamentali da tutte le prospettive ideologiche del tempo, che divergevano per lo più rispetto alle sue implicazioni per l'azione politica — un intreccio narrativo che, dalla prospettiva europea, ambiva a proporsi come schema generale della storia del mondo moderno e che, in forma sì semplificata ma nondimeno fedele, è stato così sintetizzato:

[U]n tempo l'Europa era feudale; questo periodo della sua storia viene chiamato "Medioevo"; la popolazione era composta per lo più da contadini, quasi sempre governati da signori che possedevano grandi proprietà terriere; ma grazie a un processo la cui natura e le cui tappe sono tuttora materia controversa, a un certo punto sono emersi degli strati intermedi, in primo luogo i borghesi delle città; sono emerse, o riemerse (si parla, infatti, di Rinascimento), nuove idee, mentre la produzione economica si espandeva, e scienza e tecnologia fiorivano; alla fine questo processo ha determinato

29. Per una ricostruzione della formazione di questa geocultura "liberal-marxista" nel corso del XIX secolo, si veda Lentini, 2003, cap. 5.

una “rivoluzione industriale”, e questo grande cambiamento economico ne ha portato con sé uno politico; in un modo o nell’altro, la borghesia ha sconfitto l’aristocrazia e, nel contempo, ha ampliato la sfera della libertà; tutti questi cambiamenti sono legati tra loro, ma non sono avvenuti ovunque contemporaneamente: alcuni paesi sono progrediti prima di altri; il paese in cui il più delle volte si vede il battistrada di questa corsa è la Gran Bretagna - cosa, questa, del tutto naturale nel contesto di un mito maturato sotto l’egida dell’egemonia britannica nell’economia-mondo; altri paesi erano più “arretrati” o meno sviluppati. Ma la storia che stiamo riassumendo è ottimistica e non concede spazio alla disperazione: i paesi arretrati possono (e devono) imitare quelli progrediti e così facendo assaporeranno anch’essi i frutti del progresso (Wallerstein, 1991a, pp. 60-61).

Il problema intellettuale centrale a cui le emergenti discipline delle scienze sociali si rivolsero fu così la spiegazione di quella che appariva come un processo indiscutibile, variamente definito come “ascesa dell’Occidente”, “espansione dell’Europa”, “transizione dal feudalesimo al capitalismo” o come “origine della modernità”. In considerazione del dominio del pensiero illuministico nel mondo del XIX secolo, tutte le spiegazioni offerte tendevano a basarsi su una teoria della successione progressiva delle forme di organizzazione sociale, che avevano raggiunto, in virtù di un processo teleologico, quella specifica configurazione. Esistevano senza dubbio, tra le interpretazioni avanzate, dei punti di disaccordo, ma questi riguardavano prevalentemente il futuro. Divergevano cioè nel considerare la configurazione istituzionale esistente come il livello culminante di questo progresso - quella che ha poi preso il nome di interpretazione “Whig” della storia (cfr. Butterfield, 1965 [1931]) - o solo come il penultimo livello del progresso dell’umanità - come nel caso della storiografia marxista.

Le contese relative al futuro, tuttavia, furono combattute prevalentemente nella sfera politica. Fu la contesa relativa al passato che impegnò invece le università, e ruotò essenzialmente attorno a due questioni principali. La prima indagava quale era stato il soggetto o la forza propulsiva di questa traiettoria storica, proponendo come risposte, alternativamente, lo sviluppo della tecnologia, la lotta per la conquista della libertà, il conflitto di classe, la tendenza secolare ad un incremento delle dimensioni delle unità produttive o quella verso la razionalizzazione

del mondo. Quale che fosse l'elemento privilegiato dalle singole analisi, questo veniva utilizzato per dare una risposta alla seconda questione, ossia perché, lungo questa traiettoria storica, l'Occidente (o alcune parti di esso) era "primo" o più "avanzato".³⁰ Nondimeno, e ancora al di là di ogni disaccordo specifico, l'intera discussione ruotava intorno alla premessa che ciò che si era verificato andava considerato come un esito storico inevitabile e, in quanto tale, progressivo.

Il dominio dell'Occidente sul resto del mondo si esprime così anche attraverso un "furto della storia" (cfr. Goody, 2006), ossia attraverso una ricostruzione della storia mondiale a partire da una serie di generalizzazioni, categorie analitiche e periodizzazioni derivate dall'esperienza storica europea, o meglio da una sua particolare lettura, secondo la quale ciò che si era verificato in Europa aveva avuto una dimensione esclusivamente europea, e il cui potenziale esplicativo poggiava sull'assunto secondo cui l'Occidente occupava una posizione normativamente privilegiata nella costruzione dei saperi sociali e poteva così imporre al resto del mondo anche la propria rappresentazione e concettualizzazione del passato. L'intera storia mondiale venne dunque intesa come una serie di stadi che dall'antichità, e attraverso il feudalesimo prima e il Rinascimento poi, avevano portato al capitalismo moderno, preceduto da una "prima età moderna" (cfr. Goldstone, 1998) e raggiunto grazie a un periodo di "transizione" (cfr. Blix, 2006).³¹

E tuttavia, la scienza sociale europea, pur affermando la specificità e la superiorità dell'Occidente, assunse un atteggiamento risolutamente universalistico, affermando che, quali che fossero le ragioni che avevano portato, negli ultimi secoli o in una prospettiva di più lunga durata, allo specifico modello di sviluppo europeo, quest'ultimo era replicabile ovunque, o perché rappresentava una conquista progressiva e irversibile del genere umano o perché costituiva la realizzazione dei bisogni fondamentali dell'umanità grazie alla rimozione degli ostacoli artificiali che si frapponevano ad essa. I valori caratteristici

30. Per una rassegna delle varie ragioni addotte a sostegno della tesi della superiorità occidentale, si veda Blaut, 2000, cap. 10.

31. La stessa nozione di "preistoria" si consolidò nel corso del XIX secolo come parte di una grande narrazione che mirava ad abbracciare i diversi percorsi delle singole storie nazionali, avendo sempre come termine di riferimento l'invidiato Occidente (cfr. Kelley, 2003).

dell'Occidente erano destinati ad essere diffusi in tutto il mondo; o comunque si considerava ovvio che i popoli non europei vi si conformassero. A partire da queste premesse, l'unica domanda che poteva essere posta a proposito delle diverse traiettorie di sviluppo dei popoli non europei era: "che cosa è andato storto?".

La contraddizione teorica interna a questa grande narrazione tra, da un lato, l'attitudine formalmente universalistica e, dall'altro, la persistenza di disparità sostanziali in termini di godimento dei diritti e delle libertà e dei benefici materiali, ben lungi dall'esprimere una incoerenza concettuale risolvibile attraverso adeguamenti logici, esprimeva, in modo più sostanziale, la contraddizione ideologica tra gerarchia ed eguaglianza, intrinseca al funzionamento di un sistema basato sull'incessante accumulazione di capitale e, contestualmente, la tensione interna alla configurazione liberal-marxista tra logiche di inclusione di ispirazione democratica e logiche di esclusione implicite nella visione del mondo di matrice liberale (cfr. Wallerstein, 1998), espressa continuamente nella forma di dilemmi e scelte politiche sia interni ai paesi centrali sia relativi ai rapporti tra questi e la periferia.

La soluzione ai conflitti interni ai paesi del centro, d'altronde, si era fondata su un programma di concessioni che traduceva solo parzialmente il messaggio egualitario ereditato dalla svolta ideologica prodotta dagli eventi rivoluzionari francesi. Certo, la sovranità ora risiedeva, almeno formalmente, nel popolo, e il popolo era composto da cittadini. E tuttavia l'estensione dei diritti politici attraverso il suffragio e, successivamente, di quelli sociali attraverso la costruzione di un *welfare state* — in risposta soprattutto alla creazione delle organizzazioni politiche delle classi lavoratrici urbane (e bianche) e alle loro istanze, spesso espresse con una retorica radicale — fu un processo costantemente contenuto e intenzionalmente incompleto, con l'obiettivo di rasserenare la situazione soddisfacendo parte delle richieste, senza tuttavia mettere a repentaglio la struttura di base del sistema. Il cambiamento di alleanza per il quale i liberali optarono dopo il 1848, una volta venuta meno la preoccupazione di opporsi ai conservatori e alla loro nostalgia per l'*Ancien Régime*, e a fronte della minaccia costituita dai partiti socialisti, li portò a privilegiare l'unione politica con la destra politica, preoccupati com'erano di

contrastare la crescente richiesta di democrazia.

La creazione dello stato liberale, organizzato intorno all'idea di nazione, e la specifica strutturazione e delimitazione del principio altrimenti astratto e solo tendenzialmente universale della cittadinanza attraverso la concreta formulazione di norme giuridiche, furono i principali strumenti attraverso cui fu circoscritta l'applicazione del messaggio egualitario. E fu lo stesso Abate Sieyès che, pur sostenendo le rivendicazioni del "terzo stato" a "divenire politicamente qualcosa", si affrettò ad introdurre, nella sua dichiarazione dei diritti presentata al Comitato costituzionale dell'Assemblea Nazionale il 20 e 21 luglio del 1789, appena sei giorni dopo la presa della Bastiglia, la distinzione fra cittadini "attivi" — i "veri azionisti della grande impresa sociale", che soli "hanno il diritto di esercitare un ruolo attivo nella formazione dei pubblici poteri" e di contribuire alla costituzione e al mantenimento del bene pubblico — e cittadini "passivi" — che hanno soltanto diritti naturali e civili, il diritto alla protezione della loro persona, alla libertà e alla proprietà, ma non diritti politici.³² Sebbene la proposta di questa distinzione incontrò resistenze e opposizioni tra gli stessi rivoluzionari francesi, la storia del XIX, come pure quella del XX secolo, ci mette di fronte a una costante lotta fra i sostenitori di un concetto ristretto di cittadinanza e i sostenitori di una sua concezione più ampia.

La sovranità risiedeva ormai legittimamente nel "popolo", ma la definizione dei confini di quest'ultimo, ovvero di chi dovesse essere considerato cittadino "attivo" fu, e di fatto continua ad essere, una questione di definizione collettiva, pubblica, e dunque eminentemente politica, fonte di costante disaccordo. E, ancora oggi, esistono criteri di esclusione dal godimento dei diritti politici, alcuni considerati più o meno ovvi, altri invece oggetto di controversie più aspre. In termini generali, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, gli stati-nazione liberali fecero propria l'idea che questi diritti dovessero essere concessi a

32. Sieyès considerò come un fatto ovvio che la "moltitudine senza istruzione" fosse obbligata ad un lavoro "forzato" e fosse dunque "priva di libertà"; propose di introdurre formalmente in Francia il lavoro servile o semi-servile, cui sarebbero dovuti essere sottoposti i cittadini passivi, ovvero le "macchine di lavoro". E, oltre che come *machines de travail*, il portavoce del terzo stato e della borghesia liberale francese parlò della "maggior parte degli uomini" come "strumenti umani della produzione" o come "strumenti bipedi".

coloro i quali disponevano delle competenze e dell'abito mentale — la razionalità — necessari ad accettare e a seguire le indicazioni politiche formulate dagli esperti. Il discorso dei diritti continuò così ad essere declinato al futuro, con la promessa che coloro che erano, momentaneamente, esclusi, sarebbero stati in seguito inclusi: “una volta che avranno appreso la lezione, una volta che avranno superato gli esami, una volta che saranno divenuti razionali *nello stesso modo in cui lo sono coloro che al momento sono inclusi*” (Wallerstein, 1998, p. 31). L'inclusione, dunque, era intesa nei termini di una integrazione controllata, e perlopiù nei valori e nelle strutture di coloro che erano già inclusi, e la meritocrazia divenne il criterio di legittimazione della gerarchia sociale.

La dimensione inclusiva del concetto di cittadinanza fu così sin dal principio limitata attraverso la creazione di una serie di antinomie — di ceto, di classe, di genere, di istruzione, di razza, di etnia — in grado di precisare e di giustificare la più comprensiva opposizione fra cittadini attivi e cittadini passivi, e di una impalcatura teorica che potesse servire da fonte di legittimazione alla traduzione di queste distinzioni in categorie giuridiche, intese a limitare la misura in cui la proclamata eguaglianza di tutti i cittadini veniva realizzata nel concreto:

Quanto più l'eguaglianza venne proclamata come principio morale, tanto maggiori furono gli ostacoli — giuridici, politici, economici e culturali — istituiti per prevenirne la realizzazione. Il concetto, cittadino, forzò la cristallizzazione e l'irrigidimento — sia intellettuale che giuridico — di una lunga serie di distinzioni binarie che hanno formato i pilastri culturali dell'economia-mondo capitalistica nel XIX e nel XX secolo: borghese e proletario, uomo e donna, adulto e minorenne, capofamiglia e casalinga, maggioranza e minoranza, bianco e nero, europeo e non-europeo, istruito e ignorante, qualificato e non qualificato, specialista e dilettante, scienziato e profano, cultura alta e cultura bassa, eterosessuale e omosessuale, normale e anormale, abile e inabile, e, naturalmente, la ur-categoria che comprende tutte le altre — civilizzato e barbaro (Wallerstein, 2003, p. 652).

Già sotto l'aspetto logico, d'altronde, la stessa definizione di categorie quali cittadino, competente, razionale e civilizzato, implicava, in termini relazionali e oppositivi, l'esistenza di persone o popoli che tali non erano, anche se, opportunamente gui-

date, potevano aspirare, in futuro, a diventarlo. Le stesse istanze politicamente inclusive avanzate dai vari tipi di movimenti, peraltro, contribuirono a una cooptazione parziale e limitata dei vari gruppi. Le diverse organizzazioni politiche, infatti, “promossero i diritti del gruppo particolare da esse rappresentato e tesero a tacere, e spesso ad opporsi direttamente alle lotte degli altri gruppi esclusi, considerandoli come rivali, o almeno rivali in termini di priorità”, e dunque “tesero ad agire come se desiderassero assicurarsi un posto sulla scialuppa di salvataggio della cittadinanza, temendo tuttavia che l'accoglienza di ulteriori gruppi l'avrebbe sovraccaricata” (ibidem, p. 657).

L'appello universalistico alla natura fu così temperato dalle istanze particolaristiche dell'invocazione del merito, e gli statinazione divennero la sede di una cogente articolazione, apparentemente contraddittoria, di istanze universalistiche e, al tempo stesso, anti-universalistiche. La costruzione di comunità nazionali omogenee, per quanto “immaginate” (cfr. Anderson, 1991), e seppure gerarchizzate al loro interno, fu inoltre accompagnata da, o meglio ebbe come suo elemento costitutivo, nonostante i tentativi degli scienziati storico-sociali di escludere dal loro lavoro ogni riferimento alla razza (cfr. Poliakov, 1974 e Fyfe, 1992), l'istituzionalizzazione di un nazionalismo razzista integrativo che, riconoscendo alle classi lavoratrici europee dapprima lo status di *white* e successivamente quello di occidentali (cfr. Bonnett, 1998, e 2003; Hyslop, 1999), permise di giustificare il dominio di alcuni stati su altri, considerati egualmente omogenei al loro interno ma ad un livello inferiore di civiltà. In questa prospettiva, la storia del razzismo ci appare “non come storia di un'aberrazione del pensiero europeo o di sporadici momenti di follia, ma come elemento essenziale dell'esperienza europea” (Mosse, 1978, p. ix).

È senz'altro corretto sottolineare come il profondo nesso storico e culturale fra razzismo e identità nazionali europee abbia

33. “Di tutte le forme di ordinamento statale - scrive Hannah Arendt - quella nazionale è la meno adatta all'estensione perché il consenso che ne è alla base viene difficilmente ottenuto da popoli sottomessi. Uno stato nazionale non potrebbe mai soggiogare popoli stranieri mantenendo pulita la sua coscienza, perché ciò è possibile soltanto quando il conquistatore è convinto di imporre una legge superiore a dei barbari. Esso, invece, concepisce la sua legge come il distillato di una sostanza nazionale che non vale fuori del suo popolo e oltre i confini del suo territorio (Arendt, 1966 [1951], pp. 176-177). E tuttavia, “[l]a verità è che il razzismo salì alla ribalta della

contribuito a distruggere la costruzione nazionale di tipo liberale (cfr. Arendt, 1966 [1951]),³³ affiancando agli ideali di eguaglianza propri dell'ordinamento della nazione prassi di violenza colonialista e imperialista sostenute ideologicamente da ideologie razziste. Ma interpretare questa coesistenza in termini di deviazione dai presupposti ideali di eguaglianza, o di un loro "tradimento", significa fraintendere il nesso strutturale esistente tra queste prospettive ideologiche, che più che essere conflittualmente giustapposte e integrate costituiscono, nella loro genesi e articolazione unitaria, elementi inscindibili dal patrimonio culturale liberale, necessarie, al tempo stesso, al mantenimento dell'ordine interno ai paesi del centro e all'esercizio del dominio europeo sul resto del mondo.

In quest'ottica appare evidente l'identificazione fra l'individuo razionale e competente — e dunque legittimo cittadino di una comunità nazionale — e l'individuo civilizzato — legittimato ad imporre, anche con il ricorso alla forza, la propria superiorità sui popoli barbari o selvaggi. Le classi medie nei singoli ambiti nazionali, e gli europei su scala globale, sancirono la propria condizione privilegiata definendo se stessi come portatori di "civiltà", un concetto che, internamente, servì a giustificare l'intervento amministrativo dello stato per favorire il processo di modernizzazione, e che, nei rapporti con gli stati più deboli, "divenne spudoratamente una forma di imperialismo culturale" (Woolf, 1989, p. 199).

A sostenere questo ruolo dominante dell'Occidente concorreva una ben radicata tradizione di teoria politica, che veniva fatta risalire almeno al XVI secolo, secondo cui la libertà era l'elemento distintivo e intrinseco all'amministrazione della *res publica* negli stati europei — indipendentemente dalle forme concrete di governo, repubblica o monarchia temperata, o dal grado di cen-

politica attiva nel momento stesso in cui i popoli europei si organizzavano secondo i criteri dello stato-nazione. Fin dall'inizio ignorò deliberatamente tutti i confini nazionali, geografici, tradizionali o linguistici che fossero, e in linea di principio negò all'esistenza politica nazionale in quanto tale qualsiasi significato. Esso, e non l'ideologia classista, accompagnò come un'ombra lo sviluppo e le vicende delle nazioni europee, rivelandosi alla fine l'arma della loro distruzione. Da un punto di vista storico, i razzisti hanno uno stato di servizio patriottico peggiore dei rappresentanti di tutte le ideologie internazionaliste messe insieme, e sono stati gli unici a ripudiare il principio che è alla base delle organizzazioni nazionali, il principio dell'eguaglianza e della solidarietà di tutti i popoli garantito dall'ideale di umanità" (ibidem, p. 225).

tralizzazione amministrativa da parte dello stato, che differenziava l'esperienza continentale europea da quella britannica (cfr. Woolf, 1992, pp. 97-98) — in contrasto con l'uso arbitrario del potere tipico di tutti i dispotismi attribuiti all'Oriente. Derivata da questa "ideologia europea" (cfr. Bobbio, 1986) era così l'idea che i popoli non europei meritassero il dispotismo che li caratterizzava a causa del loro carattere servile, che giustificava a sua volta le prassi e le attitudini ideologiche imperiali.

Eppure, e sin a partire dal XVII secolo, le nazioni coloniali europee, pur gestendo vaste strutture imperiali al cui interno le libertà politiche erano del tutto assenti o, nel migliore dei casi, fortemente limitate, non avvertirono un eccessivo disagio nel rappresentare se stessi come artefici dell'elaborazione e della realizzazione, all'interno delle proprie società, di una adeguata concezione di tali libertà. E nonostante la corrispondenza temporale fra sviluppo del pensiero liberale e realtà degli imperi coloniali, e l'evidenza dello stretto, seppur complesso, rapporto fra le formulazioni teoriche a sostegno di entrambi, la relazione fra liberalismo e impero è stata perlopiù ignorata ed esclusa dal canone della teoria politica.

Uno sguardo all'esperienza britannica, tuttavia, mostra come pressoché tutti i pensatori politici più significativi — come, ad esempio, Edmund Burke, Jeremy Bentham, James Mill, Lord Macaulay, Henry Maine, John Stuart Mill e, ancora, Adam Smith, David Ricardo e David Hume — dedicarono la loro attenzione e scrissero più o meno estesamente sulla realtà dell'impero, e comunque ne riconobbero la rilevanza. D'altronde, alla fine del XIX secolo, appariva evidente che, nel Settecento, "la storia dell'Inghilterra [era stata] non in Inghilterra ma in America e in Asia" (Seeley, 1971 [1883], p. 13) e che, in riferimento invece a quel tempo, come ebbe a dire il Governatore generale e viceré britannico dell'India, Lord Curzon, "l'imperialismo [stava] diventando, giorno dopo giorno, sempre meno il credo di un partito e sempre più la fede di una nazione" (citato in Nicolson, 1939, p. 13).

In breve, la realtà dell'impero non era un fenomeno esterno, ma un elemento fondamentale della cultura e dell'identità nazionale britanniche, presente non solo nel dibattito politico ma anche nella struttura sociale, nel discorso intellettuale, nella cultura popolare e nelle costruzioni immaginarie dell'esistenza (cfr. Parry, 1993). E tuttavia, l'impero sembrava essere subordi-

nato, logicamente e cronologicamente, alle dinamiche lineari delle storie nazionali, ignorando gli intrecci e le interdipendenze esistenti (cfr. Lindeborg, 1994 e Duara, 1995) e considerando le presenze non europee come intrusioni illegittime nella cornice di una autentica vita nazionale che, prima del loro arrivo, era stabile e pacifica oltre che etnicamente indifferenziata (cfr. Gilroy, 1993). Nelle grandi narrazioni del discorso imperiale occidentale, alla nazione viene assegnato il ruolo di soggetto ontologico sovrano, una "struttura di fantasia" (cfr. Salecl, 1993) che opera da riferimento costante a cui ricondurre, e rispetto a cui rispecchiare, le identità imperiali, le cui differenze dovevano essere continuamente riformulate e ribadite nell'ottica dell'esercizio del controllo e del dominio coloniali (cfr. Cooper e Stoler, 1989 e Burton, 1997).

Nel complesso, i teorici britannici del liberalismo, pur fautori della libertà individuale e della dignità umana, delle istituzioni democratiche e rappresentative, dei diritti individuali alla proprietà e delle libertà di espressione, di associazione e di coscienza, non esitarono a sostenere l'impero come forma legittima del governo politico e di quello degli affari, giustificando e accettando le sue strutture in larga misura non democratiche e non rappresentative, invocando la rilevanza politica di categorie quali l'etnicità, le gerarchie di civiltà e, talvolta, la razza e i legami di sangue, e argomentando in favore della necessità temporanea e del prevedibile prolungamento dell'impero (cfr. Mehta, 1997 e 1999).³⁴ Questa storiografia, tuttavia, fondata com'era su un tentativo di "esternalizzazione del male", sfociava nell'agiografia: "si tratta di un discorso tutto concentrato su quello che per la comunità dei liberi è il ristretto spazio sacro. È sufficiente far intervenire sia pur sommariamente nell'analisi lo spazio profano (gli schiavi delle colonie e i servi della metropoli), per accorgersi del carattere inadeguato e fuorviante delle

34. "La concezione liberale dell'impero, e i termini in cui quest'ultimo veniva difeso, erano fondati sull'idea [...] secondo cui, a fronte di questa provvisorietà, fosse giusto, ed anzi persino obbligatorio, tentare di completare ciò che era incompleto, statico, arretrato ... e di guidarlo ad un più elevato livello di stabilità e libertà. A questo scopo, i principali mezzi erano politici. Lo stesso giudizio di provvisorietà derivava, in parte, da una visione politica liberale. Il giudizio che considerava provvisorie le esperienze degli altri popoli - e l'intervento che questo giudizio permetteva nelle loro vite - è il nucleo concettuale e normativo della giustificazione liberale dell'impero" (Mehta, 1999, pp. 190-191).

categorie (assoluta preminenza della libertà individuale, anti-statalismo, individualismo) di solito utilizzate per tracciare la storia dell'Occidente liberale" (Losurdo, 2005, p.295).

Peraltro, questa attitudine solo apparentemente contraddittoria permette di svelare, nella strutturazione del pensiero liberale, la questione irrisolta del rapporto fra potere e libertà: ossia in che misura, e in che modo, il disporre del potere costituisca una condizione dell'immaginazione etica e politica liberale. In termini generali, e con riferimento alle esperienze imperiali del mondo antico, Arnaldo Momigliano ha espresso questo dilemma nei seguenti termini: "La libertà esige il potere, poiché quest'ultimo è una condizione della libertà, ma non è raggiungibile senza l'esercizio del dominio su altri" (Momigliano, 1979, p. 149). La diffusione e l'esercizio delle libertà interne, da cui la loro esaltazione, sarebbero così possibili solo in quanto fondati sul loro carattere selettivo, e possono essere meglio compresi nei termini di un'estensione alla sfera politica del concetto di ricchezza "oligarchica".³⁵ In questa prospettiva, pertanto, la libertà può essere assunta a fondamento di un ordine sociale solo a condizione di una relativa ma sostanziale immutabilità delle sue possibilità di estensione, e dunque di pressioni tendenti a limitarne l'impulso alla diffusione. La tendenza universalizzante intrinseca alle moderne carte dei diritti è stata così costantemente sottoposta a paradossi derivanti dalla necessità — anche, e soprattutto, per quelle nazioni la cui identità è stata consapevolmente forgiata a partire dalla priorità delle concezioni liberali di libertà, eguaglianza e dignità umana — di conservare le attitudini di un nazionalismo espansionistico.

Nel contesto dell'esperienza imperiale britannica della fine del XVIII secolo, autori come Edmund Burke, Adam Smith e David Hume avevano sottolineato la necessità di vigilare contro la propensione della libertà a trasformarsi in uno stragemma per l'imposizione di potere e finanche di tirannia: "I

35. La distinzione fra ricchezza democratica e ricchezza oligarchica fu introdotta da Harrod (1958), e poi ripresa da Hirsch (1976), come strumento di comprensione delle differenze esistenti nei livelli di ricchezza degli individui e per sottolineare l'impossibilità di universalizzare alcune forme di ricchezza, ossia "allo scopo di confutare l'argomentazione comune secondo la quale, dato che alcuni individui godono di redditi di gran lunga superiori alla media dei loro contemporanei, un'analoga possibilità di godere di redditi superiori potrebbe essere attesa da tutti in futuro come risultato della crescita economica" (Hirsch, 1976, p.34).

governi liberi hanno abitualmente garantito la massima felicità a coloro che hanno preso parte alle loro libertà; e tuttavia sono i più dannosi e oppressivi per i territori che ne sono controllati” (Hume, 1985, pp. 18-19). Ma nel corso dell'Ottocento, la riflessione di John Stuart Mill, abitualmente considerato uno dei principali esponenti dell'idea di libertà negativa,³⁶ ossia di una libertà intesa come assenza di qualunque impedimento e interferenza, posti in essere da qualche agente esterno, nei riguardi della capacità di qualche altro agente di perseguire le proprie potenziali scelte o attività (cfr. Skinner, 1984), più che opporre antitetivamente la dimensione della libertà a quella del potere, si rivolse all'analisi delle modalità secondo le quali il godimento della libertà da parte di alcuni richiedeva loro un esercizio del potere su altri. In altri termini, il perseguimento della libertà, lungi dal richiedere l'abolizione dell'esercizio del potere, implicava una distribuzione enormemente diseguale di quest'ultimo nelle relazioni sociali concrete (cfr. Baum, 1998 e 2000).

La rappresentazione classica del liberalismo, dunque, non solo opera una semplificazione di un'articolazione complessa di elementi considerati logicamente contraddittori, sebbene del tutto complementari a livello pratico, ma confligge profondamente con la sua espressione storicamente concreta, segnata, a dispetto delle pretese universalistiche, dalla sistematica esclusione politica di una varietà di gruppi e tipi di persone. I programmi di costruzione dell'eguaglianza formale degli individui e dei popoli, infatti, sono sempre stati implicitamente e inevitabilmente limitati, ripercuotendosi su chi era esterno alla comunità nazionale ed esprimendo una intrinseca connotazione particolaristica (Baccelli, 1999). Sin dal XIX secolo, la natura necessariamente anti-universalistica dei rapporti di dominio coloniali, che definivano una relazione esclusiva e coercitiva fra la colonia e uno stato dominante, si trovò dunque a coesistere in profonda tensione con il discorso universalistico che scaturiva dalle idee di libertà e di progresso sociale, una tensione che sarebbe stata aggravata dai profondi cambiamenti che, alla metà del XX secolo, avrebbero portato alla creazione di nuovi soggetti politici su scala mondiale e a nuove e più pressanti istanze di eguaglianza.

36. Si vedano, ad esempio, Berlin, 1969; Gray, 1983; Rees, 1985 e Donner, 1991.

CAPITOLO 2.

IL MIRAGGIO DELLA MODERNIZZAZIONE

“Se ci fosse, ci dicevan gli esperti, un’ombra di rivendicazione nei loro piagnistei, sarebbe quella dell’integrazione. Mica accordarla, beninteso: si sarebbe rovinato il sistema che poggia, come sapete, sul supersfruttamento. Ma basterà - dicevano - tener loro davanti agli occhi quella carota: galopperanno”.
[Jean-Paul Sartre. “Prefazione”
a Frantz Fanon, *I dannati della terra*]

Il manifesto del mondo libero

Nel nuovo contesto geopolitico affermatosi negli anni successivi alla fine del secondo conflitto mondiale, gli Stati Uniti, usciti vittoriosi dalla nuova “guerra dei trent’anni” contro la Germania per la conquista dell’egemonia nel sistema-mondo, furono costretti alla ricerca di soluzioni teoriche e politiche a nuovi bisogni organizzativi. Con la Gran Bretagna e le altre ex grandi potenze europee ormai relegate alla condizione di stati dipendenti dai voleri e dalla benevolenza statunitensi, le sfide al ruolo guida della nuova potenza egemone giungevano ora, da un lato, dal confronto con l’Unione Sovietica e, dall’altro, dalla comparsa sulla scena politica mondiale dei paesi che avevano conquistato l’indipendenza dal dominio coloniale.

L’emergere di una contestazione anticoloniale, in realtà, aveva preceduto il primo conflitto mondiale, ma era stata perlopiù generata dalla insoddisfazione delle vecchie élite dirigenti marginalizzate dalle amministrazioni europee, le cui rivendicazioni si erano limitate a sollecitare una partecipazione più equa agli ingranaggi del sistema. Allo stesso tempo, le rivendicazioni avanzate durante la Conferenza di pace del 1919, in nome dei principi wilsoniani dell’autodeterminazione

dei popoli,¹ erano state contenute senza eccessive difficoltà, sebbene l'indisponibilità da parte delle grandi potenze a mantenere le promesse formulate più o meno esplicitamente durante la guerra aveva scatenato una prima ondata di proteste che aveva generato, negli anni tra i due conflitti mondiali, e soprattutto nel corso degli anni trenta, quando le conseguenze della crisi economica avevano permesso il consolidamento del rapporto tra le élite e le masse, un nazionalismo attento alla causa indipendentista (cfr. Droz, 2006, pp. 16-17).

All'indomani del secondo conflitto mondiale, le forze generate dai successi e dai fallimenti dell'imperialismo coloniale si rivolsero con maggiore determinazione contro quest'ultimo. La diversa consapevolezza da parte delle potenze coloniali europee sulla ineluttabilità della decolonizzazione, assieme alle differenze tra le diverse posizioni sulla sorte delle colonie — con l'internazionalizzazione, sostenuta dagli Stati Uniti; il decentramento di parte dell'impero, caldeggiato dalla Gran Bretagna; il mantenimento della struttura dell'impero coloniale pur con modifiche di minore importanza, difeso dai francesi; l'assenza di qualsiasi cambiamento, vagheggiata dalle potenze coloniali minori — si dissolsero di fronte alla palese impossibilità di

1. Va peraltro sottolineato come il programma di Wilson costituì una risposta all'appello lanciato da Lenin per una rivoluzione mondiale sulla base delle parole d'ordine di "anti-imperialismo" e "autodeterminazione delle nazioni" (Lenin, 1974 [1917] e 1976 [1913-1916]), delineando, ben prima della loro formalizzazione con gli accordi di Yalta nel febbraio del 1945, la frattura ideologica fra Stati Uniti e Unione Sovietica e la divisione del mondo in due blocchi contrapposti: "[Wilson] e Lenin erano consci fin dall'inizio che stavano battendosi per ottenere i suffragi dell'umanità, e fu per impedire a Lenin di guadagnarsi il monopolio dei programmi per il mondo del dopoguerra che, nel gennaio del 1918, Wilson pubblicò i suoi famosi Quattordici Punti. [...] Nonostante la loro rivalità, Wilson e Lenin avevano tuttavia una cosa in comune: il rifiuto del sistema internazionale vigente. Ambedue avversavano la diplomazia segreta, le annessioni, le discriminazioni commerciali; ambedue si tenevano lontani dalla dottrina dell'equilibrio, ambedue denunciavano la 'mano morta del passato'. Essi erano 'i campioni rivoluzionari dell'epoca', 'i profeti di un nuovo ordine internazionale'" (Barracough, 1964, p. 121). In altri termini, al di là delle differenze, naturalmente sottolineate dalle rispettive attività propagandistiche, entrambi i programmi miravano alla costruzione di un nuovo sistema internazionale, differente nei suoi principi fondamentali da quello precedente: "non erano accentrati sull'Europa, ma abbracciavano l'intero mondo: cioè si appellavano ambedue a tutti i popoli, senza badare a razza o a colore" (ibidem, p. 124). In questo senso, si presentavano come dottrine antagonistiche rivolte all'integrazione e a una nuova subordinazione dei popoli delle zone periferiche.