

## L'invenzione delle identità territoriali

In questi ultimi anni, quale conseguenza della sempre più intensa immigrazione di extracomunitari, abbiamo assistito al proliferare di manifestazioni razziste, clamorose o minute, sino all'apparente irrilevanza, comunque ispirate da quel razzismo strisciante che permea il nostro costume prevalente, in contraddizione con quanto si ama proclamare a livello di dichiarazione di principi. Non è un caso che quasi tutti nel momento in cui si accingono a esplicitare le proprie convinzioni, spesso razziste, sono soliti iniziare con la frase rituale: "io non sono razzista, ma..."; ciò che segue il *ma* modulerà in forma diversa il rifiuto dell'altro. Un atteggiamento siffatto rende estremamente più difficile l'analisi. Infatti, «niente di più sfuggente di un oggetto che si deneghi alla nomina. Nessuno oggi si professa più razzista, neppure il governo di Pretoria. Non c'è pratica di esclusione che non si faccia precedere da una dichiarazione di antirazzismo. Il destino delle parole di lotta – e l'antirazzismo è una di queste – è spesso quello di svuotarsi, passando in altre mani, che ne fanno l'uso opposto. Oppure c'è un esito di inflazione, e quindi di perdita di forza significativa, come avviene per una parola (razzismo) ormai corrente adottata per individuare qualsiasi forma di esclusione di individui o gruppi stigmatizzati come diversi» (Gallini, 1989, p. 1).

Comunque, la proliferazione di manifestazioni razziste ricordata all'inizio, avendo mostrato l'infondatezza della rassicurante idea di una nostra radicale estraneità alla mentalità razzista, ha potenziato il dibattito sul razzismo, sulla sua legittimità/illegittimità, sulla sua fenomenologia.

A tale dibattito ha nuociuto particolarmente la stretta ed esclusivistica connessione con l'etica, per cui l'atteggiamento specifico sul problema del razzismo veniva dedotto genericamente dalla sfera etica con conseguenti proclamazioni enfatiche o

non meno enfatici rigetti. Nella nostra temperie culturale, infatti, sembra che una delle accuse più infamanti sia quella di "moralista" per cui il discorso antirazzista può essere rigettato di fatto o accolto a livello esclusivamente formale, appunto perché ritenuto intriso di moralismo. Le scienze, in quanto totalmente estranee all'etica, ne devono prescindere radicalmente. Secondo numerosissimi studiosi le scienze devono essere constataive, procedere sperimentalmente, verificare le ipotesi elaborate, dichiarare volta a volta la metodologia seguita. In questo quadro, le valutazioni sono accuratamente tenute fuori, in quanto ritenute impertinenti rispetto al discorso scientifico. Mescolare, poi, a tale discorso considerazioni di ordine etico viene giudicato dai più particolarmente negativo, segno di un atteggiamento «moralistico» e profondamente antiscientifico.

Ma un tale giudizio di impertinenza non può essere esso stesso frutto di un'ideologia – quella della doverosa asetticità della scienza – tanto più pericolosa quanto più mascherata?

Nella nostra società si sono andate enucleando, all'inizio della civiltà moderna, una svalutazione dell'etica, oggetto di irrisone da parte della cultura intellettuale che *deve* atteggiarsi a spregiudicata, e un'esaltazione dei poteri, ritenuti illimitati, della scienza. Tali atteggiamenti si sono sviluppati in progressione geometrica, per cui oggi il discorso etico appare materia da "anime belle" o da "spiriti deboli", mentre la scienza si è posta come causa e garante di un inarrestabile progresso dell'uomo.

L'esplosione della conflittualità – interpersonale, internazionale, interetnica – e l'evidenza sempre maggiore dei limiti della scienza e, ancor più, dello scientismo hanno posto radicalmente in crisi le intellettualistiche ed etnocentriche certezze ereditate dalle epoche precedenti, imponendo, fra l'altro, una profonda revisione degli stessi quadri epistemologici delle diverse scienze.

In questo processo l'antropologia – una delle scienze dell'uomo – rivendica come suo specifico ambito di indagine le modalità attraverso le quali le diverse società hanno attuato la domesticità del mondo, rendendolo possibile casa dell'uomo. Tale plasmazione culturale ha portato, fra l'altro, all'elaborazione dei diversi linguaggi, nell'accezione più lata, attraverso i quali gli uomini hanno potuto dire il mondo e dire se stessi.

La parola, nel senso più lato, è, in questa prospettiva, fondamento; significativamente è stato detto *In principio erat Verbum*, mentre, nella riflessione heideggeriana, il linguaggio è stato definito "dimora dell'essere".

Attraverso il linguaggio gli uomini hanno detto l'amore, il dolore, il desiderio di felicità, l'esigenza di trascendere la datità dell'io, la sua costitutiva finitudine, la tensione alla solidarietà. È un linguaggio spesso criptico, che va accuratamente inteso e che si pone come domanda, cui l'antropologia non può esimersi dal tentare qualche risposta.

La riflessione antropologica, dopo essersi fatta carico dell'analisi delle contraddizioni che ostacolano, quando non rendono del tutto impossibile, la realizzazione di un'etica umanistica universale, nella sua ineliminabile tensione progettuale riscopre, così, la sua costitutiva vocazione teorica e trova puntuali convergenze con momenti centrali della riflessione filosofica.

Un'antropologia che ritenga che la sua massima realizzazione si attua nell'individuazione delle modalità che meglio consentano l'autorealizzazione di tutti gli esseri umani nelle diverse situazioni storiche della loro esistenza tende all'etica della solidarietà universale come al suo compimento.

L'antropologia, in questa prospettiva, lungi dall'espungere l'etica come impertinente, riceve da essa il suo invero e articola il proprio discorso dispiegando la propria tensione progettuale, volta a rendere più umana per tutti la vita. E in questo l'antropologia – proprio perché sorretta dall'etica, proprio perché radicalmente etica – si realizza integralmente come scienza.

Ritornando al tema specifico del nostro discorso – la stretta connessione del discorso antirazzista all'etica – va rilevato che questa connessione va stabilita, ma non in termini esclusivistici. Tale esclusivistica connessione ha determinato anche l'assunzione di un generico atteggiamento antirazzista senza alcuna effettiva problematizzazione della genesi del razzismo, della sua variegata fenomenologia, del suo rapporto con la nostra stessa identità.

Vi è un groviglio di problemi storici e teorici da individuare e in qualche modo risolvere se si vuole passare dal piano delle buone intenzioni

– notoriamente lastrico infernale – a quello della effettiva attuazione di relazioni interpersonali e interetniche *diverse*. Un'operazione preliminare è quella che riconosca l'assoluta pariteticità di ogni cultura, di ogni etnia, di ogni identità in quanto tali. Di *ogni* cultura-etnia-identità si è detto; dunque della cultura-etnia-identità nostra e di quelle altrui, quali che siano le forme attraverso cui si sono dispiegate storicamente

Non esiste l'*Altro*, categoria onnicomprensiva di ogni possibile alterità; esistono gli *Altri* nella loro variegata mutevolezza storica e a questi altri, non a un mitico Altro, dobbiamo rapportarci. L'identità culturale di un gruppo, di una classe sociale, di un popolo non è una realtà monolitica e statica.

Dopo un lungo periodo di negazione di identità, che ha prodotto forme di vero e proprio etnocidio culturale, si è ampiamente diffuso un atteggiamento di esaltazione dell'identità tradizionale, delle radici etniche dei diversi popoli, delle loro caratteristiche irripetibili. La terminologia relativa riflette quest'enfasi, per cui tutto sembra essere rivolto a un'immersione da parte dei diversi protagonisti in una realtà primigenia, per ciò stesso autentica e rifondatrice.

Di fronte all'abuso del concetto d'identità, che rischia di apportare a esso un radicale stravolgimento, da parte del mondo scientifico si è avviato un vero e proprio processo di demonizzazione di tale concetto, ciò è frutto anche "dell'ideologia del post" (post-moderno, post-industriale) attualmente tanto in auge, quasi moda scientifica che impone la ricostruzione delle categorie tradizionali e delle stesse partizioni disciplinari. Dato l'innegabile narcisismo della quasi totalità degli studiosi e degli intellettuali in genere, sembra che sia particolarmente gravoso sottrarsi ai tentacoli delle mode scientifiche, con il rischio di apparire "superati", arcaici, pateticamente aggrappati a parametri desueti.

In effetti, l'identità è un prodotto storico e quindi muta storicamente modulandosi variamente in connessione, non meccanica, con le trasformazioni socio-economiche e più genericamente storiche che investono i diversi gruppi, classi, popoli.

Se si ritenesse diversamente, occorrerebbe stabilire a quale anno ancorare l'identità di una società, ma si dovrebbe, contemporaneamente esplicitare la ragione di un ancoraggio siffatto. Non si parli più, dunque, di identità in un'ottica di staticità, di immobilismo, di realtà metastorica, ma la si assuma problematicamente nella contemporanea presenza di permanenze culturali e di nuove acquisizioni, che realizzano un equilibrio estremamente mutevole, ma che assicura, proprio per questo, la soddisfazione di esigenze che un'identità statica, e



per ciò in parte superata dai nuovi tempi via via succedentesi, non potrebbe assicurare.

Occorre anche parlare al plurale e non più al singolare. Attribuire a un individuo, a un gruppo, a una classe, a un popolo un'unica identità rischia di irrigidire in un unico ruolo, un unico aspetto, un'unica dimensione la molteplicità di ruoli e di funzioni che ogni individuo, gruppo, classe, popolo svolge nei diversi contesti e momenti storici. Allora non parleremo più di un'identità, ma di diverse identità compresenti sincreticamente nello stesso soggetto.

Nel quadro problematico qui delineato, anche se per tratti generalissimi, va posto il problema identità-alterità. Proprio per il rispetto che si deve a ogni identità – la nostra e le altrui – ogni alterità si situa sullo stesso piano e va bandito – sul piano teorico e su quello della prassi – qualsiasi atteggiamento discriminante e razzista.

Ma le alterità si possono comprendere a partire dalla propria identità o è necessario partire dalle loro alterità e dall'interno dei parametri da esse elaborati attraverso lunghissimi processi di plasmazione culturale?

Tentare di rapportare le alterità alla nostra identità costringendole di fatto a essa, quindi sottoponendole a processi acculturativi apparentemente non violenti – ma ogni forma di acculturazione violenta lo è di fatto –, è incompatibile con un atteggiamento di effettivo rispetto degli Altri in quanto tali ed è sentiero, quindi, che non appare molto percorribile. Ma anche la direzione opposta del mantenere gli altri nella loro riconosciuta alterità comporta un notevole rischio: irrigidirli sul piano irrimediabilmente altro con il quale la comunicazione è difficile o del tutto impossibile. Rinunciando alle modalità comunicative della nostra cultura restiamo murati nel silenzio, rispettoso quanto si vuole, ma non decodificabile da altri sistemi percettivi e comunicativi.

Il discorso, dunque, è estremamente complesso e non è risolvibile astrattamente; l'equilibrio tra mantenimento della nostra identità e interazione – per ciò stesso modificata nella duplice direzione – con le alterità va realizzato volta a volta, secondo articolate strategie conoscitive e comunicative.

Né serve per la risoluzione un generico slancio emotivo, rivolto a tutte le alterità, come se ogni cultura altra per il solo fatto di essere tale non possa che pretendere il nostro assoluto impegno per la sua perpetuazione. Si ricordi che anche il nazismo e la mafia hanno prodotto specifiche culture, che ovviamente non sollecitano la nostra volontà di mantenerle in nome del relativismo culturale. Ma anche senza ricorrere a tali estremi esempi-

ativi, la coincidenza di più culture, nello stesso tempo e nello stesso ambito, può comportare notevoli difficoltà. Anzitutto, «l'identità culturale di un popolo si costituisce anche in base ad una differenziazione e contrapposizione ad un 'altro' estraneo alla propria cultura e quindi ai modi di essere e di comportarsi 'giusti' o addirittura 'umani' [...] Si è 'occidentali' in contrapposizione a chi è definito 'orientale', si è 'noi' definendo 'loro'» (Leschiutta, 1989, p. 105).

Decidere, com'è giusto, di aprirsi a "loro" comporta che si modifichi il "noi" quale è stato storicamente definito.

L'altro – anche quando negato, anche quando tratteggiato secondo negatività o mostruosità – ci rinvia a noi stessi; riflette, pur con tutte le contraddizioni e le deformazioni di cui è stato caricato, il nostro stesso volto:

«Non c'è un 'noi' prima degli altri, non si forma un 'noi' indipendentemente dagli 'altri', e poi gli 'altri' vi si collocano dentro. Gli 'altri' coabitano da sempre presso il 'noi', rendendo i suoi contorni fragili, posticci, precari, oltretutto essenziali (in faccende di questo genere [...] la precarietà si coniuga spesso all'essenzialità) [...] il 'noi' è fatto anche di 'altri'. Questo significa che l'essenzialità degli 'altri' rispetto al 'noi' non si riduce alla loro funzione definitoria, come se gli 'altri' fossero indispensabili soltanto per delimitare dall'esterno l'estensione del 'noi'. L'essenzialità degli 'altri' rispetto al 'noi' riguarda invece la sua stessa organizzazione interna. Ciò è come dire che il 'noi' è insufficiente a se stesso, sia sul piano storico ed esistenziale, sia su quello teoretico. Edvard Sapir ha colto molto bene questo punto, quando ha affermato: 'le lingue, come le culture, raramente bastano a se stesse [...] Ma gli 'altri' sono presenti in 'noi' non soltanto come oggetti o come idee che siamo riusciti a procurarci (con scambi, baratti, ruberie: dall'ossidiana alle spezie o droghe, ai musei etnografici). Gli 'altri' sono presenti in 'noi', e anzi vi ineriscono in modo essenziale, soprattutto come possibilità» (Remotti, 1990, pp. 258-260).

Nel rapporto identità-alterità non possiamo prescindere dalla nostra identità, che dobbiamo ridiscutere e ridefinire in nome, appunto, di questo rapporto, né possiamo fuggire nell'alterità, come se fosse realmente possibile uscire da se stessi, dalla propria pelle, dalla propria cultura.

Dopo aver parlato dell'identificazione da noi spesso operata con l'Africa, Alessandro Portelli sottolinea:

«l'ambiguità di questa identificazione di noi mediterranei con l'Africa [...] è che non è affatto un'iden-

tificazione con un'Africa storica, esistente: con l'Africa ant imperialista, per esempio; è con un'Africa mitica che mantiene intatti quasi tutti i tratti del discorso coloniale e del discorso del glamor. Invece che con l'esploratore nella pentola c'identifichiamo coi negri che ballano intorno per mangiarselo, ma rischiamo di mantenere perennemente intatta la rappresentazione della scena» (Portelli, 1989, p. 97).

Queste considerazioni ci introducono in un altro ambito problematico: l'immaginario nel quale l'altro ha determinate connotazioni e dal quale deduciamo il nostro atteggiamento. Più che a un'alterità reale ci rapportiamo essenzialmente a un'alterità immaginata.

Ciò è particolarmente importante nei confronti delle alterità di colore; esse, nel nostro immaginario occidentale, sono strettamente legate all'erotismo, per cui adesioni e ripulse, accettazioni e negazioni molto spesso hanno anche, ce se ne renda conto o meno, motivazioni di ordine erotico e sessuale. Non solo, come è stato rilevato, «dentro gli strati più profondamente volgari dell'immaginario bianco maschile c'è la desiderabilità del corpo nero *perché è nero*» (*ibidem*); anche nell'immaginario bianco femminile il corpo nero è carico di valori e denso di specifiche connotazioni e di stereotipie. Un'analisi dei film e dei fumetti confermerebbe tutto ciò, fornendo una serie ulteriore di dati.

Si è attribuito alle culture, inoltre, un'intrinseca capacità di coesistenza armonica, come se una volta riconosciuta l'esistenza di una molteplicità di culture, queste potessero liberamente dispiegarsi in uno spazio comune. Ma numerose culture hanno pretese esclusivistiche, per cui non prevedono il riconoscimento di altre culture ugualmente legittime. Perché tale riconoscimento avvenga, occorre una radicale modifica della cultura esclusivistica e la rinuncia da parte di questa alle pretese di legittimazione monopolistica sull'umano e sui valori.

Inoltre, le diverse culture possono presentare aspetti del tutto incompatibili tra loro; non è sufficiente, quindi, una generica, pur apprezzabile, disposizione pluralista perché tali culture possano coesistere non conflittualmente. A mero titolo esemplificativo, se una cultura considera legittimo il furto, fissandone le modalità, essa non potrà che scontrarsi con una cultura che lo esclude dai comportamenti leciti; se gruppi appartenenti all'una e all'altra cultura coesistono nello stesso territorio, è inevitabile che entrino in conflitto.

Ancora, nella nostra cultura gli odori del corpo vengono attenuati o eliminati attraverso l'igiene personale e l'uso di profumi vari; altre culture non

procedono a tale attenuazione, per cui gli odori dei corpi degli *altri* colpiscono negativamente il nostro olfatto, quali che siano le nostre "aperture" ideologiche. Il richiamo alla necessità del rispetto da parte di ciascuno della cultura dell'altro non risolve, certo, il problema, essendo i valori e gli istituti culturali delle due culture alternativi.

La volontà di riconoscere l'alterità e di accettarla non è qualcosa che possa essere aggiunto a una cultura, restando tutto il resto inalterato; perché tale volontà si concreti in atteggiamenti e in comportamenti occorre una modifica radicale della parte esclusivistica della cultura e una diversa organizzazione dei valori alternativi rispetto a quelli dell'alterità culturale con cui si è in contatto. Modifica, non meccanica sostituzione dei propri valori alternativi con quelli alternativi ai nostri della cultura *altra*, *ché*, lo si è già accennato, le fughe nella alterità sono del tutto illusorie.

Ma anche i protagonisti delle *alterità* entrando in contatto con culture diverse debbono procedere a una analoga revisione dei propri valori alternativi per modificarli e renderli compatibili con quelli delle diverse culture con cui devono coesistere.

Perché la coesistenza non conflittuale di una molteplicità di etnie sia possibile, ogni protagonista di tali etnie deve fare la propria parte. Se si operasse, invece, soltanto in una cultura – quella nella quale per un complesso di ragioni storiche, socio-economiche e culturali si sono via via inserite le altre etnie – non si andrebbe più in là delle buone intenzioni, la cui radicale inefficacia è stata già sottolineata.

Ma anche ove si operasse nell'ambito di ogni etnia, per rendere possibile la coesistenza non conflittuale, come qui si auspica, il risultato costituirebbe, certo, un avanzamento rispetto alla situazione attuale – la cui drammaticità è quotidianamente confermata dagli avvenimenti –, ma non sarebbe ottimale.

Una società multietnica che proclami e pratichi il multiculturalismo – si pensi al Canada – può ridursi a una mera giustapposizione di culture, i cui rapporti siano regolati da leggi di tutela e da una sorta di protocollo diplomatico. Una giustapposizione di culture può mimare il dialogo, limitandosi di fatto a una giustapposizione di monologhi.

Altra è la via da percorrere se si vuole giungere a quella coesistenza armonica delle diverse identità culturali di cui si è discusso ed elaborare modalità comprensive di quelle tradizionali recuperate criticamente, secondo il *telos* della *tendenzialmente una* cultura con molteplici sfaccettature, atte ad



abbracciare tutti gli uomini coesistenti non più conflittualmente.

Per questa via è possibile iniziare a riscrivere la mappa dell'umanità, lacerata dalla violenza – in tutte le sue forme, comprese quelle razziste – che ritma l'umano patire.

Operazione difficile, complessa, utopica. Ma siamo del tutto sicuri che oggi non siano realisticamente possibili e necessarie proprio le operazioni difficili, complesse, utopiche?

Riprendendo conclusivamente le linee problematiche del discorso, mi sembra che oggi più che mai occorra conquistare – con un impegno critico costante – il *plurale*, necessario antidoto all'etnocentrismo e all'arroganza di chi ritiene che l'identità si declini soltanto al *singolare* e costituisca una sorta di clava da agitare contro gli altri necessariamente inferiori proprio in quanto tali.

Sappiamo che in realtà non esiste un'unica identità immobile nel tempo, blocco monolitico metastorico da raggiungere, acquisire perché sia depositata in un'improbabile banca dell'identità. Come qualsiasi altro prodotto storico l'identità di un singolo individuo, di una società, di una cultura, di un'etnia non è mai unica, ma muta variamente nel tempo per cui dovremo sempre parlare delle identità. Ciò è stato intuito prima ancora che dallo sguardo antropologico dalla narrativa e dalla poesia, si pensi per tutte al Pirandello di *Uno, nessuno e centomila* e di tante altre opere o alla produzione di José Louis Borges, allucinato veggente della nostra epoca.

Correlativa alla conquista del plurale delle identità è quella della loro costitutiva connotazione di prodotto storico, e quindi storicamente mutevole. Nel suo travagliato iter concettuale la problematica delle identità ha incrociato quella dei luoghi assunti anch'essi molto spesso come intrisi esclusivamente di uno spirito, identitario appunto, che li predisporrebbe a porsi come sede indiscutibile di una forma culturale. Si pensi al "territorio" tedesco, alla spaventosa letteratura autoproclamentesi scientifica di Terra e Sangue tesa a identificare l'identità e determinati territori secondo vincoli di sangue, predisponendo, perciò, tipologie razziali legate specificamente a tali territori. La ferocia razzista che si esaltò nei campi di sterminio ha alle spalle tali elaborazioni teoriche, rispetto alle quali non saremo mai sufficientemente vaccinati se è vero come è vero che in questi anni hanno preso disonvolmente spazio orientamenti storiografici tesi a negare la realtà storica dello sterminio ebraico (il cosiddetto "revisionismo sbiancante" di cui ci parla Baudrillard ne *La trasparenza del male*).

Negare tale rigido legame non significa negare qualsiasi forma storica di connessione tra identità e territorio, soltanto che tale forma va assunta problematicamente, domandandoci anche a quale esigenza corrisponda il bisogno di appartenenza territoriale.

Il territorio oggi viene variamente modulato nella retorica del "patrimonio" dove però sembra essere prioritaria l'istanza della commercializzazione dei prodotti tipici, della canalizzazione di flussi economici e finanziari sulle diverse località del comprensorio, per cui si attua un significativo ribaltamento tra mezzi e fini per cui l'importanza di un sito non è dovuta alla sua rilevanza storico-artistica, storico-archeologica, storico-antropologica e così via ma alla sua capacità di attrarre e produrre ricchezza.

Lungi da me qualsiasi valenza pauperistica; sappiamo che qualsiasi progettualità politico-culturale ha bisogno per concretarsi di adeguate energie economiche, ma occorre sempre tenere presente che prioritaria è la conoscenza critica di una realtà (fine) e successivamente va considerata la sua capacità di attrarre e produrre ricchezza (mezzo). Nel gran parlare che si va facendo di liste di patrimonio mondiale dell'umanità, del riconoscimento da parte dell'Unesco dell'essere parte dei beni immateriali dell'umanità, tale rapporto di mezzo-fine mi sembra molto spesso ribaltato e il portatore dell'istanza di conoscenza finisce per assumere, per quanto involontariamente, i contorni del guastafeste o del grillo parlante.

Nella tensione di una ricognizione critica delle nostre diverse identità territoriali, gli antropologi incontrano necessariamente i geografi, e non è un caso che questo nostro convegno sia stato organizzato con lucidità e generoso entusiasmo dalla collega Tiziana Banini, geografa. Sin dai primi viaggi seguiti dalle grandi scoperte geografiche abbiamo avuto resoconti densi di modalità culturali rilevate da viaggiatori, geografi, e il tutto costituisce una massa di dati etnografici che hanno contribuito alla nascita dell'antropologia modernamente intesa.

Le diverse monografie antropologiche, inoltre, comprendono sempre una parte relativa alle descrizioni dell'ambiente con specifici approfondimenti di tipo geografico. Proprio perché siamo profondamente consapevoli di questo, noi antropologi e geografi che operiamo in questa università abbiamo proposto e ottenuto che il Dipartimento di Studi glottoantropologici e Discipline Musicali e quello di Geografia fossero unificati, motivando tale proposta con una declaratoria alla quale mi sia consentito rinviare.

Una nuova stagione dialogica si è dunque aperta di cui questo convegno è una importante e significativa realizzazione; una nuova stagione sarà aperta dal necessario ampliamento del nostro dipartimento per rapportarlo ai parametri considerati necessari dalle più recenti disposizioni degli organi accademici.

Perché vi sia dialogo è necessario, ovviamente, che da ambedue le parti si voglia parlare e si voglia ascoltare. Nonostante tante dichiarazioni di apertura purtroppo è dato constatare che si preferisce di fatto parlare più che ascoltare per cui i discorsi spesso scientifici detti interdisciplinari si risolvono troppo spesso in molologhi truccati da dialogo.

Ma, com'è stato giustamente detto, la speranza è l'ultima a morire.

### *Bibliografia*

- Gallini C., "Gli estranei. Il razzismo degli anni '80", in *La critica sociologica*, 89, aprile-giugno, 1989, pp.1-4.
- Leschiutta P.P., "Il pregiudizio sornione", in *La critica sociologica*, 89, 1989, pp.105-111.
- Portelli A., "Su alcune forme e articolazioni del discorso razzista nella cultura di massa in Italia", in *La critica sociologica*, 89, 1989, pp. 94-97.
- Remotti F., *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.

