

**Università degli Studi del Salento
Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali**

**Dottorato di ricerca in
“Forme e Storia dei Saperi Filosofici nell’Europa moderna e
contemporanea”**

Tesi di dottorato

**Dal razzismo intellettuale
al razzismo popolare.
Il “caso Drumont”**

candidato:

Sergio Bontempelli

tutor:

Prof. Giuliano Campioni

Anno accademico 2006-2007

Indice

INTRODUZIONE.....	1
.....	1
1. I CONFINI DI UNA RICERCA.....	1
1.1. <i>La France Juive</i>	1
1.2. <i>Il profeta miope</i>	2
1.3. <i>Il “caso Drumont”: limiti temporali e tematici della ricerca</i>	4
2. STRUTTURA DELLA RICERCA.....	7
2.1. <i>La “performatività del pregiudizio”</i>	7
2.2. <i>Procedure retoriche</i>	8
2.3. <i>L’uso della stampa</i>	10
2.4. <i>Le eredità intellettuali e le “fonti” di Drumont</i>	12
2.5. <i>I presupposti metodologici</i>	15
3. LA “DRAMMATICA ATTUALITÀ” DI DRUMONT.....	18
3.1. <i>L’antisemitismo “performativo” di Drumont: un confronto con l’attualità</i>	18
CAPITOLO 1. LA COSTRUZIONE DI UN PROBLEMA: LA “QUESTIONE EBRAICA” NE LA FRANCE JUIVE.....	21
1. DARE I NUMERI: QUANTI SONO GLI EBREI DI FRANCIA?.....	21
1.1. <i>La minoranza ebraica nella Francia del XIX secolo</i>	21
1.2. <i>La manipolazione dei dati statistici: l’«invasione giudaica»</i>	24
1.3. <i>La costruzione di un’evidenza</i>	26
2. CHI SONO GLI EBREI? LA COSTRUZIONE DI UN’IDENTITÀ.....	28
2.1. <i>Gli ebrei di Francia: una sovrapposizione di mondi</i>	28
2.2. <i>Drumont e i “Semiti”</i>	34
3. L’EBREO NELLA STORIA DI FRANCIA: LA COSTRUZIONE DEL PASSATO IN FUNZIONE DEL PRESENTE.....	38
3.1. <i>La storia di Francia rivisitata</i>	38
3.2. <i>La «stranierizzazione»</i>	43
3.3. <i>L’antisemitismo come polemica politica</i>	45
4. COME SI COSTRUISCE IL “PROBLEMA GIUDAICO”. ALCUNE RIFLESSIONI	48
4.1. <i>La performatività del pregiudizio</i>	49
CAPITOLO 2. LA COSTRUZIONE DELL’OPINIONE PUBBLICA: DRUMONT GIORNALISTA.....	52
.....	52
1. IL SUCCESSO DE “LA FRANCE JUIVE”.....	52
1.1. <i>Il “best seller” dell’antisemitismo</i>	52
2. L’EPOCA DELLA STAMPA QUOTIDIANA.....	53

2.1. <i>Lo sviluppo della stampa</i>	53
2.2. <i>La notizia come merce: lo sviluppo delle agenzie</i>	55
2.3. <i>Il giornale come industria: il caso Girardin</i>	56
2.4. <i>«Une médiatisation sans précédent»</i>	56
3. DRUMONT E «L'OPINIONE PUBBLICA».....	61
3.1. <i>L'evocazione di un pubblico: Drumont e il suo "popolo"</i>	61
3.2. <i>Semplificazioni: l'ebreo come capro espiatorio</i>	65
3.3. <i>L'uso politico dello scandalo</i>	68
4. L'OPINIONE PUBBLICA COME COSTRUZIONE SOCIALE.....	71
4.1. <i>Opinione pubblica e identità nazionale</i>	71
4.2. <i>Un "effetto sostituzione"</i>	73
4.3. <i>I circoli viziosi dell'argomentazione</i>	74
5. MODERNITÀ DI DRUMONT.....	76
5.1. <i>L'antisemitismo di Drumont: un prodotto della modernità</i>	76

CAPITOLO 3. DALL'ANTISEMITISMO INTELLETTUALE ALL'ANTISEMITISMO POPOLARE. LE FONTI DI DRUMONT78

1. RAZZISMO E ANTISEMITISMO NELLA CULTURA FRANCESE DEL XIX SECOLO.....	78
.....	78
1.1. <i>Razzismo e antisemitismo nella cultura francese</i>	78
2. ARIANI E SEMITI: UNA COPPIA PROVVIDENZIALE.....	80
2.1. <i>Dalla scoperta del sanscrito alla classificazione delle lingue</i>	80
2.2. <i>Tassonomie partigiane</i>	84
3. DALLA LINGUA ALLA RAZZA.....	87
3.1. <i>Linguistica e fisiologia: la coppia Ariano/Semita nella cultura francese</i>	87
3.2. <i>Il "divulgatore" Renan</i>	88
3.3. <i>Crani piccoli e nasi adunchi: le bizzarrie dell'antropologia</i>	92
4. LE "FONTI" DI DRUMONT.....	97
4.1. <i>Lecture di Drumont</i>	97
4.2. <i>Dal senso comune alla scienza: la "spirale perversa" della legittimazione</i>	98
4.3. <i>I polemisti antisemiti, vera "fonte" di Drumont</i>	101
4.4. <i>La "svolta antisemita" della Chiesa Cattolica</i>	104
5. DALL'ANTISEMITISMO INTELLETTUALE ALL'ANTISEMITISMO POPOLARE. ALCUNE OSSERVAZIONI CONCLUSIVE.....	110
5.1. <i>Povertà intellettuale e antisemitismo "militante"</i>	110

CAPITOLO 4. LA COSTRUZIONE DISCORSIVA DELL'ALTRO. ALCUNE RIFLESSIONI.....112

1. L'ANTISEMITISMO DI DRUMONT: UNA COSTRUZIONE DISCORSIVA.....	112
.....	112
1.1. <i>La costruzione sociale del discorso antisemita: una sintesi</i>	112
2. MICHEL FOUCAULT: LA VERITÀ COME EFFETTO DEL DISCORSO.....	115
2.1. <i>L'«ordine del discorso» nel pensiero di Foucault</i>	115
2.2. <i>L'uso sociale del "discorso" e la verità come costruito</i>	117
2.3. <i>"Il razzismo non è un errore"</i>	120
2.4. <i>Razzismo e conflitti sociali: un problema aperto</i>	122

3. LA COSTRUZIONE SOCIALE DEL “PANICO MORALE”: L’ANALISI DI COHEN.....	125
3.1. <i>La realtà come costruzione sociale</i>	125
3.2. <i>Il “panico morale” nell’opera di Cohen</i>	126
3.3. <i>Il bene contro il male e i “folk devils”</i>	128
3.4. <i>Gli ebrei, i primi “folk devils”</i>	130
3.5. <i>Alcuni problemi</i>	131
4. COMUNITÀ IMMAGINATE. ANTISEMITISMO E NAZIONALISMO.....	134
4.1. <i>Le “comunità immaginate”: origini e fortuna dei nazionalismi</i>	134
4.2. <i>Nazionalismo e razzismo nell’analisi di Anderson</i>	138
4.3. <i>Razzismo e nazionalismo nella lettura di Hobsbawm</i>	140
5. ALCUNE OSSERVAZIONI.....	142
5.1. <i>Percorsi di lettura</i>	142
BIBLIOGRAFIA.....	143
1. FONTI.....	143
1.1. <i>Opere di Eduard Drumont</i>	143
1.2. <i>Altri testi</i>	144
2. OPERE STORIOGRAFICHE E CRITICHE.....	147
2.1. <i>Opere su Drumont e sul contesto sociale e culturale della Francia di fine Ottocento</i>	147
2.2. <i>Altre opere storiografiche</i>	152
3. TEORIA E STORIA DEL RAZZISMO.....	154
3.1. <i>Studi sulla storia del razzismo e dell’antisemitismo</i>	154
3.2. <i>Studi teorici sul razzismo e l’antisemitismo</i>	156
4. MASS-MEDIA, GIORNALI E OPINIONE PUBBLICA.....	156
4.1. <i>Studi su mass-media, giornali e opinione pubblica</i>	156
5. BIBLIOGRAFIA DEL QUARTO CAPITOLO.....	158

Introduzione

1. I CONFINI DI UNA RICERCA

1.1. *La France Juive*

Nell'Aprile 1886 l'editore Marpon, associato a Flammarion, pubblica due voluminosi tomi dal titolo *La France Juive. Essai d'histoire contemporaine*. Nonostante la mole dell'opera, e la sua relativa "complessità" – il testo è pieno di riferimenti storici, citazioni, dati statistici, narrazioni di eventi lontani e diversi tra loro -, *La France Juive* ottiene un successo insperato, e la prima edizione viene esaurita nel giro di appena 48 ore.

I dati sulle tirature delle successive ristampe – di cui si parlerà nel secondo capitolo della tesi – restituiscono il quadro di un vero e proprio "best-seller", la cui diffusione è, tra l'altro, un fatto nuovo nella storia della stessa editoria libraria.

Cosa c'è dunque di tanto straordinario in questo libro?

Agli occhi di un lettore di oggi, si tratta di un testo abbastanza mediocre. L'autore cerca di dimostrare, con una ricostruzione storica superficiale e tendenziosa, che la Francia sarebbe vittima di un'"invasione" ad opera del popolo ebraico. Gli ebrei, razza straniera, si sarebbero progressivamente "infiltrati" nella società. Pur rappresentando, dal punto di vista demografico, una minoranza della popolazione, essi avrebbero occupato pian piano tutti i principali luoghi del

potere: l'alta finanza, l'economia, la cultura, i mezzi di informazione, la politica. La Francia sarebbe allora vittima di un'*invasione silenziosa*, di cui nessuno parla perchè tutti – tutti coloro che occupano posizioni di potere – sarebbero ebrei o collusi con gli ebrei, e dunque interessati ad occultare la realtà dei fatti. L'autore si incarica di *dire la verità*, di chiamare a raccolta il popolo francese e difendere la sua autonomia, la sua sovranità, la sua libertà contro l'invasione di una *razza* straniera ed inferiore.

Conosciamo, dalla tragica esperienza del Novecento, infinite varianti della tesi del “complotto ebraico”: alcune di esse hanno legittimato l'instaurazione di quei regimi totalitari, che hanno condotto l'Europa all'esperienza dei campi di sterminio e della Seconda Guerra Mondiale. Oggi, siamo propensi a considerare idee così violentemente antisemite non solo pericolose, ma anche del tutto false ed infondate.

Nel periodo in cui *La France Juive* vede la luce, invece, le tesi sostenute nel libro appaiono plausibili, ed anzi suscitano curiosità, interesse e accese passioni.

1.2. Il profeta miope

L'autore del libro, Édouard Drumont, nasce a Parigi il 3 Maggio 1844 da una famiglia di umili origini¹. Dopo gli studi liceali, lavora per un breve periodo agli Uffici della Prefettura della Senna: ma abbandona presto la carriera amministrativa e si dedica al giornalismo. Collabora a varie testate, e ha, tra l'altro, la fortuna di entrare nel prestigioso circuito editoriale di Girardin, uno dei

¹ Le brevi indicazioni biografiche che seguono sono tratte da PIERRARD, P., *Eduard Drumont, “le prophète myope”*, in *Juifs et catholiques français. De Drumont à Jules Isaac (1886-1945)*, Fayard, Parigi 1970, pagg. 31 e ss.

principali imprenditori della carta stampata della sua epoca. Scrive anche una commedia teatrale e un paio di romanzi, che non godono di particolare fortuna editoriale.

Si tratta, insomma, di un personaggio tutto sommato mediocre: un abile giornalista, con una carriera professionale abbastanza promettente, ma niente di più. È proprio la *France Juive* a far uscire quest'uomo dall'oscurità, e a conferirgli il ruolo di primo *tribuno* dell'antisemitismo di fine Ottocento. Oltre al successo di vendite, infatti, il libro suscita accesi dibattiti: negli anni successivi alla sua pubblicazione, esso sarà oggetto di innumerevoli recensioni, di appassionate prese di posizione, di veementi accuse e di difese altrettanto violente, di processi in tribunale, multe e persino sanguinosi duelli (fino alla Prima Guerra Mondiale, la sfida a colpi di spada o di pistola è parte di un costume diffuso nella vita dei giornali, ed è uno dei modi per risolvere le questioni legate alla diffamazione: Drumont, tra l'altro, è ricordato dai biografi come un ottimo tiratore di spada...).

Dopo la pubblicazione de *La France Juive*, questo pubblicista ormai notissimo al grande pubblico dà alle stampe altre opere violentemente antisemite: *La France Juive devant l'opinion* (1886), *La Fin d'un Monde* (1888), *La Dernier Bataille* (1890), *Le Testament d'un Antisemite* (1891).

Nel 1889 fonda la *Ligue Nazionale Antisemitique de France*: ma l'esperienza direttamente politica non durerà a lungo. Più fortunata sarà invece quella giornalistica: nel 1892, Drumont fonda quello che diventerà uno dei principali quotidiani antisemiti, *La Libre Parole*, il cui primo numero esce il 20 Aprile. Sulle colonne del nuovo giornale, colui che è ormai conosciuto come "il papa dell'antisemitismo" solleva innumerevoli scandali, denunciando episodi di

corruzione, connivenze tra affari e politica, e soprattutto presunti *complotti ebraici* ai danni della nazione francese: in particolare, sarà proprio *La Libre Parole* a dare per prima la notizia dell'arresto del capitano Dreyfus, avviando così la lunga vicenda che tanta parte avrà nella storia della Francia contemporanea.

Nel 1898 Drumont torna alla carriera politica: presenta la sua candidatura ad Algeri dove, in Aprile, si reca in viaggio trionfale. L'8 Maggio dello stesso anno, in occasione delle elezioni legislative generali, Drumont viene eletto al primo turno deputato con 11.563 voti su 15.723 votanti. Alla Camera, siederà nei banchi della destra, guidando un "gruppo parlamentare antisemita" di ventidue deputati.

Poi, rapidamente, scompare dalla scena pubblica. Nell'Aprile 1902 viene sconfitto alle elezioni, e viene presto dimenticato: la sua morte, avvenuta a Parigi il 4 Febbraio 1917, passa praticamente inosservata.

1.3. Il "caso Drumont": limiti temporali e tematici della ricerca

La presente tesi non intende ricostruire in modo sistematico il pensiero di Drumont – un pensiero, del resto, così rozzo e povero di contenuti da non meritare un approfondimento di natura filosofica – né seguire l'intero percorso delle sue opere.

L'oggetto della ricerca è stato definito attraverso due delimitazioni, una di carattere *tematico*, l'altra di natura *cronologica*.

Dal punto di vista *tematico*, si è cercato di analizzare il pensiero di Drumont *all'interno della storia dell'antisemitismo e delle teorie razziali*. L'autore de *La France Juive*, come noto, non è il primo – né, purtroppo, l'ultimo – a diffondere il

veleno dell'intolleranza: le teorie sull'inferiorità dei “semiti” rispetto agli ariani, le ideologie e le metafore “razziali”, le concettualizzazioni su (presunte) differenze gerarchiche tra i diversi gruppi umani, sono diffuse in tutta la cultura europea del XIX secolo². Le ritroviamo nelle classificazioni linguistiche del Romanticismo come nella storiografia, nelle scienze umane di ispirazione positivista come nella medicina e nell'anatomia, in importanti e influenti pensatori come Renan o Taine, o in pubblicisti (all'epoca) poco conosciuti come Gobineau. Rispetto a questa lunga tradizione di pensiero, Drumont introduce alcune rotture che abbiamo cercato di indagare nel lavoro di ricerca.

In *primo luogo*, ci si è soffermati sulla straordinaria diffusione delle sue opere: Drumont è forse il primo, tra gli scrittori dichiaratamente antisemiti, a raggiungere un pubblico popolare e di massa. Con *La France Juive* in particolare, le teorie “razziali” escono dai confini di ristrette cerchie di specialisti o di uomini di cultura, e raggiungono l'*opinione pubblica* nel senso compiutamente moderno del termine: che tende ad identificarsi con l'intera popolazione alfabetizzata della Francia, e dunque – se è consentito il gioco di parole - con l'intera platea dei lettori/elettori.

In *secondo luogo*, questa straordinaria diffusione delle idee antisemite è dovuta anche, e forse soprattutto, alla loro *semplificazione*, al loro adattamento al linguaggio di un pubblico meno raffinato e colto: ciò che in precedenza si presentava come *teoria* si trasforma ora in *slogan*, in facile e volgare affermazione di senso comune.

² Come ha osservato Campioni, «il mito [della razza], legato alla fisiologia della *décadence*, ha risonanze anche presso un filosofo come Nietzsche che pure contro tale semplificazione e contro la filosofia della storia ad essa intrecciata, ha esercitato per tempo la sua critica genealogica [...]. La presenza nella letteratura di successo e alla moda indica la diffusione del mito e, a sua volta, contribuisce ad amplificarlo compromettendolo col senso comune» (CAMPIONI, G., *L'identità ferita. Genealogia di vecchie e nuove intolleranze*, ETS, Pisa 1993, pag. 21).

Infine, questa forma semplificata e rozza di razzismo può essere facilmente utilizzata come *arma politica*, come strumento diretto di stigmatizzazione e discriminazione delle minoranze.

La trasformazione dello *statuto* dell'antisemitismo – da raffinata elaborazione intellettuale a banale stereotipo – pone problemi che attengono (anche) al ruolo del sapere: quale rapporto intrattengono le teorie scientifiche con il senso comune? In che modo i concetti elaborati da scrittori, filosofi e intellettuali “filtrano” nel corpo sociale più ampio? Quali contaminazioni si verificano tra discipline scientifiche e opinioni comuni? Attraverso quali percorsi le “teorie razziali” del XIX secolo sono diventate armi politiche? Si tratta, come si vede, di domande che attengono tanto alla sfera della *storiografia filosofica*, quanto a quella della *filosofia propriamente detta*.

Un secondo asse di delimitazione della ricerca è invece di natura *cronologica*. Prima del 1886, Drumont è un giornalista poco conosciuto e sostanzialmente ininfluenza nella vita politica francese. Alla fine del 1894, il suo nome si lega invece alla complessa vicenda dell'*Affaire Dreyfus*, che è stata lungamente indagata dalla storiografia e che merita un'analisi specifica.

La nostra ricerca si situa dunque in questo intervallo di tempo relativamente breve – meno di dieci anni –, nel corso del quale Drumont diffonde al grande pubblico idee e pregiudizi antisemiti: questi giocheranno nei decenni successivi – ma già a partire dalla vicenda Dreyfus – un ruolo determinante nell'orientare l'opinione pubblica e la vita politica.

2. STRUTTURA DELLA RICERCA

2.1. *La “performatività del pregiudizio”*

La tesi di fondo che emerge dal lavoro di ricerca è la natura *costruttiva e performativa* dell’antisemitismo di Drumont.

Le idee sostenute ne *La France Juive* sono ovviamente false, intrise di pregiudizi: gli stessi “dati” che l’autore fornisce a sostegno dell’improbabile teoria del “complotto giudaico” sono spesso manipolati, estrapolati dal loro contesto, utilizzati in modo strumentale o addirittura deliberatamente inventati.

Tuttavia, la *falsità* delle argomentazioni di Drumont non è l’elemento più interessante su cui riflettere. Piuttosto, ciò che colpisce è la facilità con cui tali argomentazioni vengono credute dal grande pubblico, e la relativa velocità con cui si impongono nel senso comune dei lettori.

La straordinaria diffusione delle idee antisemite si deve al fatto che, almeno fino all’*Affaire Dreyfus*, esse appaiono come *l’unica definizione legittima della situazione*. All’indomani dell’uscita de *La France Juive*, infatti, le tesi sostenute nel libro vengono fatte proprie da giornalisti, uomini politici, movimenti sociali e commentatori delle più diverse provenienze: le voci che si oppongono – prima tra tutte, quella delle stesse comunità ebraiche, espresse con lucida intelligenza dal Gran Rabbino di Francia Zadoch Kahn – appaiono minoritarie e isolate, e non riescono a condizionare i sentimenti dell’opinione pubblica.

Fatte proprie da tutti gli *attori sociali* che hanno il potere di definire ciò che accade, le idee di Drumont si affermano come *sensu comune condiviso*, in grado di orientare e condizionare i comportamenti collettivi. In questo modo, però, le tesi antisemite, pur essendo in linea di principio false, diventano *socialmente vere*, perché ad esse si uniformano tutti gli attori coinvolti o interessati. In questa *costruzione autopoietica dei significati*, le definizioni soggettive di una situazione – per quanto manipolate, arbitrarie o bizzarre – hanno il potere di diventare *reali*, nella misura in cui producono conseguenze sociali significative. È proprio su questa *performatività* del pregiudizio – sulla sua capacità di *diventare vero* – che si è soffermato il lavoro di ricerca.

I capitoli in cui si articola il lavoro di tesi cercano di mettere a fuoco i vari elementi che contribuiscono all'*efficacia* del discorso drumontiano – nel senso appena indicato di *performatività* -.

2.2. Procedure retoriche

In particolare, nel *primo capitolo* ci siamo soffermati sulle *strategie retoriche* utilizzate da Drumont. Attraverso una lettura de *La France Juive*, si ricostruiscono alcune procedure argomentative attraverso le quali la tesi del complotto giudaico viene resa plausibile agli occhi dei lettori.

Si individuano, in questo senso, almeno tre dispositivi retorici largamente utilizzati nel testo del 1886..

Il primo consiste nel *manipolare i numeri*, ossia nell'accreditare l'immagine di una *invasione* contro tutte le evidenze dei censimenti (dai quali si può facilmente ricavare invece l'assoluta *marginalità numerica* della minoranza ebraica).

L'autore introduce il sospetto proprio sull'attendibilità delle cifre ufficiali: esse, dice, ci restituiscono un'immagine troppo tranquillizzante, troppo vicina agli interessi degli stessi ebrei per non risultare almeno dubbia. La diffidenza nei confronti dei dati censuari trasforma così le dicerie e i pettegolezzi su una presunta "invasione" in *coraggiose demistificazioni*: e ciò che appare, ad uno sguardo sereno, del tutto bizzarro ed improbabile, acquisisce in negativo una sua plausibilità.

Il *secondo dispositivo retorico* consiste nel *definire in modo netto i confini tra minoranze ebraiche e popolazione francese*. Tali confini sono nella realtà storica difficilmente tracciabili: gli ebrei non rappresentano infatti, nell'epoca di Drumont, un gruppo omogeneo, ma un vero e proprio *mosaico di mondi*. Ciò che i contemporanei vedono come un'unica "etnia", è in realtà un insieme piuttosto disordinato di gruppi diversi, che si distinguono tra loro per lingua, appartenenza religiosa, cultura e tradizioni (e che hanno notevoli punti di contatto e di sovrapposizione con i francesi). Drumont, però, deve accreditare la tesi del *complotto*, e per questo presenta le diversità interne al mondo ebraico come *semplici accidenti*, proponendosi al contempo di ricostruire la vera natura, "l'essenza" dell'ebreo. Quest'ultima, d'altra parte, non è ricavata da una rigorosa indagine storica o teorica – ammesso e non concesso che una simile indagine sia in linea di principio possibile – ma attinge agli stereotipi sulla differenza Ariano/Semita, assai diffusi nella cultura francese dell'epoca.

La *terza procedura retorica*, infine, consiste nella *stranierizzazione* degli ebrei. Gruppi che sono a tutti gli effetti francesi – e che risultano, spesso, del tutto indistinguibili dai loro concittadini di fede cristiana - vengono presentati come i

discendenti di lontani *invasori*, sulla base di una documentazione storica a dir poco risibile. In questo modo, essi vengono trasformati in “stranieri”, in minoranze allogene e per questo minacciose.

2.3. *L'uso della stampa*

Nel *secondo capitolo* ci siamo interrogati sulle *modalità di diffusione* delle idee antisemite da parte di Drumont, ed in particolare sull'utilizzo innovativo dei *mezzi di comunicazione di massa*.

Non dobbiamo dimenticare che la seconda metà dell'Ottocento è l'epoca in cui i giornali, e in generale tutti i periodici della carta stampata, entrano a far parte della vita quotidiana di larghi strati della popolazione. La cultura scritta, fino a pochi decenni prima riservata a limitate cerchie di eruditi ed intellettuali, diventa ora patrimonio di settori sociali sempre più ampi (ed in particolare della piccola e media borghesia scolarizzata).

Drumont, prima e meglio di altri pubblicisti della sua generazione, sa parlare ad una platea numerosa e variegata. Ma, proprio nelle modalità di utilizzo del nuovo *linguaggio giornalistico* si rivela la natura *performativa, costruttiva e poetica* del suo antisemitismo. L'autore de *La France Juive*, infatti, si avvale dei nuovi strumenti di comunicazione in modo originale e innovativo.

Anche nel *secondo capitolo* si cerca dunque di mettere a fuoco l'insieme dei *dispositivi retorici* e delle *procedure argomentative* impiegate da Drumont: ma, stavolta, l'analisi si concentra su come queste procedure e questi dispositivi vengono utilizzati in funzione della loro diffusione attraverso la stampa.

In questo senso, vengono individuate ulteriori *strategie* che consentono all'autore di *rendere plausibili, condivise ed accettate* le proprie tesi ai lettori dei giornali.

In primo luogo, Drumont si rivolge esplicitamente al suo pubblico: lo invoca, lo chiama per nome, lo sollecita a prendere posizione. Ma, soprattutto, fornisce un *linguaggio comune* a categorie sociali molto diverse. Il suo è infatti un *antisemitismo popolare e di massa*, che indica un unico “nemico” – gli ebrei – a una pluralità di soggetti: commercianti, piccoli imprenditori, contadini, operai, disoccupati. Il “pubblico” di Drumont è cioè una *plebe*, all'interno della quale scompaiono le diversità di classe, di ceto sociale, di cultura e di appartenenza politica. Non è un caso, per esempio, che egli si rivolga tanto ai “preti di campagna” – e dunque al segmento più umile e conservatore del mondo cattolico francese –, quanto agli operai che partecipano alle manifestazioni socialiste del Primo Maggio; tanto ai piccoli commercianti, rovinati dall'ascesa del capitalismo e dalle moderne forme di distribuzione commerciali, quanto ai contadini. L'antisemitismo si trasforma insomma nel *cemento* in grado di tenere insieme segmenti sociali sempre più ampi e diversificati, ma ugualmente travolti da fenomeni di impoverimento, marginalizzazione ed esclusione tipici di un'epoca di crisi. In questo modo, però, Drumont non *incontra un pubblico già dato, ma, per così dire, ne costruisce l'identità*: egli, infatti, offre ai suoi lettori rappresentazioni collettive comuni, risponde a preoccupazioni largamente condivise, sollecita processi di autoidentificazione collettiva.

La *seconda strategia* individuata nell'analisi consiste nell'uso spregiudicato degli *scandali giornalistici*. In un periodo storico in cui l'informazione si nutre

soprattutto di fatti *sensazionali*, con lo scopo di aumentare le tirature dei giornali e incrementarne le vendite, Drumont riesce ad attirare l'attenzione di decine di migliaia di lettori – e dello stesso mondo politico – smascherando episodi di corruzione, rivelando collusioni tra politica e speculazioni finanziarie (identificate, queste ultime, come altrettanti *complotti giudaici*), additando i responsabili di manovre occulte contro la nazione francese.

In questi scandali, sono di nuovo all'opera *procedure retoriche* che consentono a Drumont di rendere plausibile l'immagine del “complotto ebraico”. Michel Winock, per esempio, ha così descritto ciò che ha chiamato la “doppia sineddoche infernale”: in ogni scandalo, considerare i pochi ebrei implicati nella vicenda come rappresentativi di *tutti* i colpevoli; successivamente, trattare questi ebrei come personificazioni dell'*intero mondo ebraico*; infine, concludere trionfalmente che la responsabilità dell'episodio deve essere attribuita agli *ebrei come tali*.

Procedure di questo tipo funzionano, hanno un'efficacia straordinaria; d'altra parte, lo *scandalo* così sollevato consente a Drumont di attirare su di sé l'attenzione dei lettori: ciò trasforma l'antisemitismo nel vero protagonista della vita pubblica, accreditandolo come movimento di massa.

2.4. *Le eredità intellettuali e le “fonti” di Drumont*

Nel *terzo capitolo*, infine, viene indagato il rapporto tra le teorie razziali e antisemite del XIX secolo e la figura di Drumont.

Come noto, infatti, il *mito della razza* si diffonde in modo sempre più pervasivo nella cultura francese dell'Ottocento.

Si è cercato di seguirne gli snodi più importanti: nel capitolo si prendono sommariamente in esame i contributi delle teorie romantiche sull'origine delle lingue (in particolare, la fascinazione orientalista per il sanscrito, la nascita della coppia Ariano/Semita e l'elaborazione, in Schlegel, della differenza tra lingue "organiche" e "inorganiche"); si passa poi ad una breve analisi del pensiero di Renan, decisivo per la diffusione delle idee razziali nell'ambiente intellettuale francese; infine, ci si sofferma sull'antropologia e la craniologia, anch'esse determinanti per accreditare la legittimità di differenze fisiologiche originarie tra i gruppi umani.

Il percorso attraverso questi autori e correnti di pensiero non ha naturalmente il carattere di una *rassegna delle teorie della razza*: un compito del genere, oltre ad essere estraneo alle finalità della tesi, avrebbe richiesto un'autonoma ricerca. Si sono invece, da una parte, scelti quegli autori che hanno rappresentato altrettanti *spartiacque* nel lungo itinerario delle *scienze razziali* ottocentesche: dunque, non la storia di quelle stesse scienze, ma i punti di svolta, gli snodi decisivi nella definizione o ridefinizione di alcuni concetti, le rotture, i cambiamenti, le trasformazioni. Dall'altra parte, ci si è soffermati soprattutto sulle teorie che riguardano più da vicino l'*antisemitismo*, lasciando sullo sfondo quelle che si riferiscono genericamente alle "razze": non va dimenticato, infatti, che una parte fondamentale di questo dibattito riguarda la differenza tra uomo europeo occidentale, "negri" e "asiatici". Razzismo e antisemitismo hanno, è vero, molti punti di contatto, tanto che alcune teorie dell'uno sono facilmente confluite nell'altro. Tuttavia, è altrettanto vero – come ha dimostrato in modo persuasivo Maurice Olender, le cui ricostruzioni storiografiche vengono puntualmente

discusse nel capitolo – che l’antisemitismo ha una sua specificità storica (l’Europa cristiana, è qui appena il caso di ricordarlo, vede pur sempre nel Vecchio Testamento ebraico una delle fonti della propria identità culturale).

L’analisi proposta nel terzo capitolo non rappresenta naturalmente una “lunga digressione”, ma ha al contrario lo scopo di evidenziare se, e in quale misura, Drumont sia tributario di queste elaborazioni “scientifiche”: se queste ultime, cioè, possano essere considerate le “fonti” del suo pensiero e della sua opera. La risposta che proponiamo non è univoca.

Da una parte, la superficialità e l’ignoranza dell’autore de *La France Juive* ci spingono senz’altro ad affermare che egli non ha letto Schlegel, non sa nulla di classificazioni linguistiche, ignora le acquisizioni – se di acquisizioni si può parlare – dell’antropologia del suo tempo, ed ha una conoscenza poco più che superficiale di autori come Renan: in questo senso, la “scienza razziale” dell’epoca può difficilmente essere considerata una “fonte”. Semmai, le letture che possono aver ispirato Drumont sono costituite dai *pamphlet* antisemiti – di parte cattolica o socialista – che cominciano a circolare nel periodo della Terza Repubblica; o, al limite, dagli articoli sprezzantemente antisemiti che la Chiesa Cattolica diffonde attraverso l’organo italiano dei gesuiti, *La Civiltà Cattolica*. Si tratta di una letteratura concettualmente molto povera, di livello intellettuale assai modesto, e che del resto non ha alcuna pretesa scientifica.

Dall’altra parte, però, le vere e proprie “scienze razziali” del XVIII e XIX secolo hanno sedimentato, in tutti gli uomini colti della seconda metà dell’Ottocento, una serie di stereotipi, pregiudizi e assunzioni di senso comune: se qualunque persona di media cultura può disinvoltamente parlare di “popoli

indoeuropei” e di “popoli semiti” (o, il che è lo stesso, di “razza ariana” e “razza semita”), è perché una classificazione di questo tipo si è gradualmente imposta nella cultura europea. E a questa diffusione hanno contribuito filosofi, storici, linguisti, scienziati, medici, anatomisti: dunque, in un certo senso, Drumont è *indirettamente* tributario delle scienze razziali, perché ne utilizza in forma distorta e volgarizzata le principali assunzioni teoriche.

L’analisi cerca di mostrare come la stessa categoria di “razza” si presti a distorsioni e volgarizzazioni di questo tipo: quello di “razza semita”, in particolare, non è un concetto “neutro”, ma nasce del vivo delle polemiche e dei dibattiti sulla prima emancipazione degli ebrei; perciò, anche nella loro forma più intellettualmente raffinata, le elaborazioni “razziali” sono condizionate da interessi e passioni politiche.

Inoltre, il concetto di “razza” è costitutivamente ambiguo, polisemico, suscettibile di continui *slittamenti semantici* e di altrettanto frequenti cambiamenti di registro: dal campo delle scienze umane a quello dell’antropologia fisica, dalle elaborazioni raffinate degli intellettuali alle volgari invettive “militanti” dei pubblicisti antisemiti. Questa caratteristica *polisemica* della nozione di “razza” consente a Drumont di utilizzarla in un contesto nuovo: quello della deliberata e consapevole criminalizzazione di una minoranza sociale.

2.5. I presupposti metodologici

Con il terzo capitolo si chiude la ricerca specifica su Drumont, sulle sue opere, sulla sua attività giornalistica e sulle fonti del suo pensiero.

Il *quarto ed ultimo capitolo* della tesi cerca invece di esplicitare alcuni presupposti metodologici che hanno guidato la ricerca: in particolare, si propone una riflessione più complessiva su quella che abbiamo chiamato la *performatività del pregiudizio* (sulla sua capacità, cioè, di imporsi come *verità condivisa*).

Vengono, in particolare, analizzate tre diverse teorie: il concetto di “discorso” in Foucault, l’analisi di Cohen sui “folk devils” e la nozione di “comunità immaginate” in Benedict Anderson. La scelta di questi tre autori verrà qui brevemente giustificata: ma è bene chiarire da subito che l’esplicitazione di alcuni presupposti metodologici che hanno guidato il lavoro di tesi avrebbe potuto benissimo scegliere altri punti di riferimento. I tre pensatori citati sollecitano ad una riflessione sulla natura *performativa* del pregiudizio. Questo appare, alla luce delle teorie che vengono brevemente passate in rassegna, non un semplice “errore” (che dunque sarebbe possibile correggere facendo appello alla verità delle “cose stesse”), e nemmeno un sentimento originario di paura o di avversione nei confronti dell’*alterità*. Al contrario, il pregiudizio si rivela *socialmente costruito*, e dunque produttivo di “verità” (se per quest’ultima si intende ciò che è condiviso e accettato come tale). Tuttavia, una riflessione di questo genere avrebbe potuto attingere ad altri pensatori: così, solo per fare un esempio, si sarebbero potute trarre conclusioni analoghe (o almeno molto vicine a quelle qui proposte) dalla lettura dei testi di Gordon W. Allport (che per primo ha introdotto il concetto di *pregiudizio* nelle scienze umane), o dai sociologi dell’interazionismo simbolico. La scelta degli autori e delle opere non è dunque una *rassegna* delle teorie sul pregiudizio o sul razzismo, ma ha lo scopo di

sollecitare ad una riflessione più approfondita su alcuni temi sollevati nel corso della ricerca.

A correggere, almeno parzialmente, questa *arbitrarietà* nella selezione proposta, dobbiamo osservare che si tratta di testi provenienti da tre diversi ambiti disciplinari: si prendono dunque in esame teorie provenienti dalla filosofia, dalla sociologia e, in ultimo dalla storiografia.

Per quanto riguarda Foucault, ci siamo soffermati sulla teoria del *discorso come produttore di verità*. Quest'ultima, secondo il pensatore francese, non deve essere intesa come un *referente reale*, che dovrebbe essere semplicemente *rivelato* dal linguaggio umano. La *verità* è invece storicamente determinata, ed è legata circolarmente a sistemi di costrizione e di dominio. In questo quadro, il “discorso” – insieme istituzionalizzato di pratiche che utilizzano il linguaggio come strumento e come posta – non “dice” la verità, non la scopre né la occulta: piuttosto, esso produce significati e valori condivisi, attiva pratiche sociali, crea orizzonti di senso, mobilita gli attori. In altre parole, esso *produce* la verità che pretenderebbe di constatare.

Con Cohen, invece, il ragionamento si sposta su un piano più direttamente sociologico: l'analisi di alcuni fenomeni novecenteschi di *criminalizzazione delle minoranze* consente all'autore di individuare alcune costanti nel loro funzionamento concreto. In questo quadro, la discriminazione e l'esclusione di gruppi sociali marginalizzati appare frutto di una dinamica tra diversi attori, che assume quasi l'aspetto di un *copione drammaturgico*. L'intervento congiunto – e secondo modalità che appaiono simili in contesti diversi – della stampa, del sistema politico, della mobilitazione autonoma della società civile, produce la

percezione collettiva di una minaccia: si crea così una situazione di “panico morale”, e la causa del pericolo viene attribuita – in modo per lo più pretestuoso – all’azione di una determinata categoria. Quest’ultima viene rappresentata in forme stereotipate e criminalizzanti, e identificata come portatrice di tutti i mali (Cohen parla infatti di “folk devils”).

Infine, viene preso in esame quel filone di storiografia che ha indagato in modo critico l’emergere dei nazionalismi. Questi vengono interpretati ora, soprattutto nel lavoro di Anderson, non come la “presa di coscienza” di popoli sempre esistiti, che avrebbero vissuto nella notte di un’esistenza passiva all’ombra di antiche tirannie. Non c’è insomma una “nazione” originaria, a cui il nazionalismo darebbe finalmente voce. Al contrario, è proprio il nazionalismo a *creare la nazione*, ad immaginare una comunità. Si tratta di temi che, come abbiamo visto, sono emersi con forza nella ricerca sull’antisemitismo di Drumont (e che, in particolare, sono indagati nel secondo capitolo della tesi).

3. LA “DRAMMATICA ATTUALITÀ” DI DRUMONT

3.1. L’antisemitismo “performativo” di Drumont: un confronto con l’attualità

Al termine di questo breve *excursus* sul lavoro di ricerca, e prima di entrare nel vivo della tesi, ci sarà consentita una piccola digressione – per così dire - “extra-scientifica”.

Non è possibile accostarsi ai testi di Drumont senza provare quel sentimento che una lettrice manifestò a Renan dopo aver letto le bozze dei *Dialoghi Filosofici*, e

che così viene ricordato dall'autore: «Un'anziana signora molto distinta, alla quale prestai il manoscritto, mi disse: “non pubblicate queste pagine, danno freddo al cuore”»³.

Anche le opere di Drumont “danno freddo al cuore”: perché lasciano intravedere le drammatiche conseguenze a cui hanno portato, solo pochi decenni più tardi, tesi così violente e irresponsabili. Riaccostarsi a quelle opere, a più di un secolo di distanza, significa inevitabilmente interrogarsi su che cosa resti oggi di quell'ondata di antisemitismo che travolse l'Europa. E, sebbene una ricerca di carattere scientifico debba mantenere una certa distanza dall'oggetto del proprio studio, è inevitabile che emerga un certo sguardo emotivo e “attualizzante”: che ci chieda, insomma, se la nostra epoca ha davvero prodotto gli anticorpi necessari per evitare il ripetersi di fenomeni simili.

Non è compito di questa tesi dare una qualunque forma di risposta a domande del genere. Tuttavia, l'*excursus* che abbiamo tentato attraverso le opere di Drumont ci consente almeno di fornire una prima impressione: anch'essa, forse, dettata dall'emotività, ma non per questo necessariamente fuori luogo.

Da molti punti di vista, l'antisemitismo di fine Ottocento appartiene al passato, ad un capitolo definitivamente chiuso della storia. Oggi, la semplice enunciazione di tesi esplicitamente “razziali” si è trasformata in un vero e proprio *tabù* discorsivo: e i pochi gruppi che ancora provano a diffondere idee del genere sono ridotti (per fortuna) a sparute e isolate minoranze. Non c'è, nell'orizzonte di breve-lungo periodo, la minaccia concreta ed attuale di un ritorno di movimenti o di regimi dichiaratamente razzisti.

³ RENAN, E., *Dialogues philosophiques*, in RENAN, E., *Œuvres complètes*, a cura di H. Psihari, Calmann-Lévy, Parigi 1947-1961, tomo I, traduzione italiana di S. Franzese in RENAN, E., *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Campioni, ETS, Pisa 1992, pag. 69.

Viste da un altro punto di vista, però, le cose non appaiono così semplici: fenomeni di discriminazione, di criminalizzazione delle minoranze, di esclusione di ciò che viene considerato “diverso” sono, purtroppo, all’ordine del giorno. I bersagli sono talvolta i medesimi (gli ebrei), più spesso sono rappresentati da nuove minoranze: si pensi ai musulmani o agli immigrati nell’Europa occidentale; agli albanesi prima, e ai serbi poi, in alcune zone dei Balcani; agli ispanici nel Nord America; e gli esempi, purtroppo, potrebbero continuare a lungo. Nessuna di queste nuove forme di esclusione prende a pretesto la “razza”, concetto antico e screditato. Ma tutte o quasi tutte utilizzano ingredienti che a suo tempo hanno fatto la fortuna dell’antisemitismo: l’uso spregiudicato e unilaterale dei mass-media, le facili equazioni minoranza sociale = criminalità, la metaforizzazione umiliante e offensiva, con le immagini dell’”invasione” e del “degrado” a dipingere interi gruppi di persone.

Non è compito di un’impresa scientifica indicare le strade per contrastare questi processi. Tuttavia, se qualcosa di “attualizzante” può essere ricavato dallo studio di Drumont, è proprio la responsabilità degli intellettuali: sono le donne e gli uomini di cultura, infatti, i primi a costruire *sensu comune*, a diffondere e a radicare nell’immaginario collettivo concetti, immagini e metafore. Sbarazzarsi di una certa immagine di “innocenza” attribuita al sapere – senza per questo riproporre l’antica immagine dell’”intellettuale organico” – è forse una provvisoria (e postuma) risposta che possiamo dare a Drumont.

Capitolo 1. La costruzione di un problema: la “questione ebraica” ne *La France Juive*

1. DARE I NUMERI: QUANTI SONO GLI EBREI DI FRANCIA?

1.1. La minoranza ebraica nella Francia del XIX secolo

Alla vigilia della pubblicazione de *La France Juive*, la minoranza ebraica in Francia conta circa 75-80.000 individui⁴, metà dei quali residenti a Parigi. In rapporto alla popolazione complessiva, si tratta di una percentuale irrisoria, se non addirittura insignificante: appena lo 0,2%, su un totale di circa 38 milioni di abitanti⁵.

Nel corso dell'Ottocento, si registra effettivamente una crescita delle presenze: nella sola capitale, il numero di ebrei residenti passa dagli 8.684 del 1831, agli 11.164 del 1861, fino ai 25.171 del 1872; un aumento, sia pure più contenuto, si registra anche nel resto del paese⁶. Questi dati, tuttavia, sono ben lontani dal giustificare la tesi di una “invasione”: non solo per la modesta dimensione quantitativa del fenomeno – si tratta di un incremento di poche decine di migliaia

⁴ Cfr. WINOCK, M., *La France et les Juifs. De 1789 à nos jours*, Éditions du Seuil, Parigi 2004, pag. 89; HYMAN, PAULA E., «La comunità ebraica francese», in KLEEBLATT, N. (a cura di), *L'Affaire Dreyfus*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pagg. 66 e ss.

⁵ Cfr. POLIAKOV, L., *Histoire de l'antisémitisme*, vol. IV, «L'Europe suicidaire, 1870-1933», Calmann-Lévy, Parigi 1977, trad. it. *Storia dell'Antisemitismo*, vol. IV, «L'Europa suicida, 1870-1933», La Nuova Italia, Firenze 1990, pagg. 56 e ss. «Raramente, o forse mai», commenta Poliakov, «un gruppo così sparuto ha fatto parlare tanto di sé».

⁶ Cfr. CALIMANI, R., *L'Europa degli ebrei. Vienna, Praga, Berlino, Parigi e Trieste*, Mondadori, Milano 2002, pag. 105.

di unità nell'arco di quattro decenni – ma anche per il contesto demografico più complessivo in cui queste cifre debbono essere inserite.

In primo luogo, la Francia del XIX secolo conosce un lento ma significativo processo di urbanizzazione, che spinge molti abitanti delle campagne ad emigrare nelle città. Non è necessario, in questa sede, soffermarci su un fenomeno ormai notissimo agli storici⁷: basti ricordare che, tra il 1851 e il 1861, l'agglomerato di Parigi passa da un milione ad un milione e mezzo di abitanti⁸, e che la popolazione urbana di tutta la Francia, che nel 1846 costituiva il 24,4% del totale, sale nel 1881 al 34,8%⁹. L'aumento in numeri assoluti¹⁰ della minoranza ebraica registrato nella capitale è perciò da attribuirsi anzitutto a questo fenomeno generale, che coinvolge ampi settori della popolazione francese.

D'altra parte, la seconda metà del secolo è anche il periodo in cui si registrano i primi consistenti *flussi migratori transnazionali* dell'età contemporanea: le rotte degli emigranti privilegiano, in Europa, la Svizzera e la Francia, paesi che registrano consistenti flussi in entrata soprattutto nell'ultimo ventennio del XIX secolo¹¹. Anche il mondo ebraico appare caratterizzato da un'elevata mobilità: si

⁷ La bibliografia in materia è ricchissima, ed una sua ricognizione esula dagli scopi del presente lavoro. Segnaliamo almeno ARMENGAUD, A., *La population française en France au XIX siècle*, PUF, Parigi 1965; LÉON, P. (a cura di), *Histoire économique et sociale de la France, 1789-1880*, PUF, Parigi 1976; DUPEUX, G., *La Société française, 1789-1960*, Colin, Parigi 1959; BARIOT, D.; CHALINE, J.-P.; ENCREVÉ, A., *Storia della Francia nell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 2003 (in particolare pagg. 249-279); DUBY, G., *Storia della Francia*, vol. II, «I tempi nuovi dal 1852 ai giorni nostri», Bompiani, Milano 1987 (in particolare pagg. 874-883).

⁸ Cfr. DUBY, G., cit., pag. 876.

⁹ Cfr. BARIOT, D.; CHALINE, J.-P.; ENCREVÉ, A., cit., pag. 252.

¹⁰ Nonostante l'incremento delle presenze, la percentuale di ebrei sul totale della popolazione parigina resta sostanzialmente costante (cfr. Cfr. POLIAKOV, L., cit., pagg. 56).

¹¹ Anche in questo caso, la bibliografia è ricchissima. In questa sede ci limitiamo a segnalare alcuni contributi di particolare rilevanza: BADE, K.J., *Europa in Bewegung: Migration von späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Beck, Monaco 2000; BARDET, J.P.; DUPÂQUIER, J. (a cura di), *Histoire des populations européennes*, Fayard, Parigi 1998; PAGE MOCH, L., *Moving Europeans. Migration in Western Europe since 1650*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1995; SCHOR, R., *Histoire de l'immigration en France, de la fin du XIXe siècle à nos jours*, Colin, Parigi 1996. Per una sintesi in lingua italiana cfr. CORTI, P., *Storia delle migrazioni internazionali*, Laterza, Bari Roma 2003, pagg. 23 e ss.

pensi che, nel 1885, circa un terzo degli ebrei residenti a Parigi ha origini straniere¹².

L'immigrazione ebraica ha, è vero, una sua specificità. Se i flussi prevalenti di questo periodo coinvolgono lavoratori in cerca di occupazione, gli ebrei sono spinti ad emigrare soprattutto dalle persecuzioni che subiscono nei loro paesi di origine, in particolare nell'Est Europa: utilizzando una terminologia novecentesca, si potrebbero definire *rifugiati* più che veri e propri *emigranti*. In Russia, dopo l'assassinio dello zar Alessandro II nel 1881, le comunità ebraiche sono vittime di ricorrenti *pogrom*, che spingono molte persone ad allontanarsi; in altri paesi dell'Est, e in particolare in Romania, limitazioni e discriminazioni di ogni tipo sono all'ordine del giorno. La Francia, per la sua tradizione di apertura e di inclusione delle comunità ebraiche, appare a molti un paese libero: non è un caso se l'80% dei rifugiati ebrei dell'Europa centrale e orientale, tra il 1880 e il 1925, sceglie Parigi come meta del proprio percorso migratorio¹³.

Dunque, nell'ultimo scorcio del XIX secolo la Francia è effettivamente meta di flussi migratori di comunità ebraiche provenienti da tutta Europa; il numero di ebrei registrati nei censimenti subisce davvero un aumento, in particolare a Parigi. La dimensione di questi fenomeni, tuttavia, non è tale da giustificare alcun tipo di allarmismo: quella ebraica resta, in ogni caso, una esigua minoranza, del tutto irrilevante dal punto di vista demografico. L'evocazione di un "problema giudaico" richiede dunque un'operazione di falsificazione dei dati.

¹² CALIMANI, R., cit., pag. 106.

¹³ *Ibid.*

1.2. La manipolazione dei dati statistici: l'«invasione giudaica»

Già nel primo capitolo de *La France Juive*, Drumont contesta quella che a lui stesso appare una percezione largamente diffusa nel mondo intellettuale francese.

On ne peut accorder aucune créance aux chiffres statistiques sur l'état civil des Juifs. Le chiffre de 45.000 Juifs en France *est définitivement adopté*, on n'y peut absolument rien changer, *il se reproduit dans toutes les statistiques*. Paris serait absolument plein de Juifs, que l'on vous répéterait toujours qu'il y a 45.000 Juifs en France. On refuserait impitoyablement à un examen un élève qui, à cette question: "Combien y a-t-il de Juifs en France?", Ne répondrait pas: "45.000, Monsieur"¹⁴.

Drumont si propone dunque il compito di ricostruire il quadro esatto della presenza ebraica nel territorio francese. Per farlo, alle statistiche dei censimenti sostituisce dati provenienti da fonti diverse, che inevitabilmente restituiscono cifre approssimative e sostanzialmente discordanti tra loro.

Secondo una prima fonte – di dubbia attendibilità, se vista con lo sguardo retrospettivo di uno storico – gli ebrei in Francia sarebbero più di centomila:

Le chiffre de 100 à 120.000 nous est donné par le procès-verbal de l'audience accordée par le Shah de Perse au Comité de l'*Alliance Israelite*; procès-verbal qui a tout le caractère de l'authenticité, puisqu'il est signé, en outre du président Adolphe Cremieux, de M. Isidor, gran rabbin de France, président honoraire de S.-H. Golsdschmidt, vice-président, de M. Leven, secrétaire, de B. Allegri, G. Bedarride, comte de Camondo, Jules Carvalto, Albert Kohn, Abraham Créhange, G. Derembourg, Michel Erlanger, Zadoch Kahn, grand rabbin de Paris, Léonce Lehmann, Jules Rosenfeld¹⁵.

¹⁴ DRUMONT, E., *La France Juive. Essai d'histoire contemporaine*, Marpon & Flammarion, Parigi 1886, tomo primo, pag. 97.

¹⁵ *Ibid.*, pag. 98.

Un'altra fonte, di parte cattolica, parla invece di 60.000 persone: un dato inferiore a quello reale, ma largamente superiore alla cifra dei censimenti (45.000) citata da Drumont.

M. Franck écrit, dans un article des *Annales de philosophie chrétienne*, reproduit dans les *Archives israélites* du jeudi 2 Novembre 1882: «Dans la population actuelle de France évaluée en chiffres ronds à 37 millions ed demi d'ames, se trouvent compris soixante mille israélites. Cela fait, si je ne trompe, un israélite sur six cent trente chrétiens ou non israélites»¹⁶.

La cifra, dice Drumont, sale a 400.000 in tutta la Francia, e a 120-150.000 nella sola Parigi, se si fa riferimento non soltanto ai cittadini di religione ebraica, ma anche a coloro che «hanno conservato tutti i vizi della loro razza»: cioè, presumibilmente (ma l'espressione è tutt'altro che univoca), ai convertiti al cristianesimo e agli ebrei laici francesizzati.

Les Juifs qui ont conservé tous les vices de leur race sans garder meme ces principes religieux qui sont toujours un frein pour le mal, se chiffrent à Paris au moins par 120 ou 150.000 individus; en province, par 400.000 individus au minimum¹⁷.

Questo dato è a sua volta confermato da un'altra fonte, risalente al 1830 (cinquant'anni prima!):

Dès 1830, dans un discours prononcé à la Chambre le 4 décembre, M. André affirmait que des hommes distingués parmi les Israélites portaient à 400.000 le nombre de leurs coréligionnaires français¹⁸.

¹⁶ *Ibid.*, pag. 99.

¹⁷ *Ibid.*, pag. 101.

¹⁸ *Ibid.*, pag. 98.

1.3. La costruzione di un'evidenza

È fin troppo evidente la natura tendenziosa di queste argomentazioni: alle cifre ufficiali, Drumont sostituisce dati provenienti da fonti incerte, spesso assimilabili a dicerie e maldicenze. La falsità dei dati non è tuttavia l'elemento più interessante dell'operazione intellettuale di Drumont: col senno di poi, lontani dalle polemiche dell'epoca, sarebbe fin troppo facile smentire tesi così faziose.

Ciò che interessa rilevare qui è, piuttosto, il modo in cui Drumont cerca di *rendere plausibile* la manipolazione delle cifre: in altre parole, più che dimostrare l'inattendibilità dei dati forniti dall'autore, è utile individuare le *strategie retoriche attraverso cui egli costruisce l'evidenza delle proprie argomentazioni*.

Da questo punto di vista, appare decisiva la *delegittimazione* dei censimenti. Drumont non dimostra che i dati ufficiali sono falsi: per lui è sufficiente far notare che essi appaiono “tranquillizzanti”, e proprio per questo sospetti. La cifra di 45.000 ebrei – così ovvia da “riprodursi in tutte le statistiche” – dimostrerebbe l'inesistenza di una “invasione giudaica”: ma, obietta Drumont, il dato è ben lungi dall'essere “neutro”, ed è troppo vicino alle tesi degli stessi ebrei per non suscitare qualche diffidenza. L'occultamento delle cifre reali, del resto, è un preciso *interesse di parte*: non è un caso se il governo ha stabilito di non chiedere più l'appartenenza religiosa nei censimenti.

Les Juifs eux-memes ont pris le bon parti pour couper court à toute investigation genante: ils ont fait décider par le gouvernement qu'ils dirigent que dans le recensements on ne demanderait plus à personne le culte auquel il appartient¹⁹.

¹⁹ *Ibid.*

Insomma, sostiene Drumont, i dati ufficiali non sono affidabili: ad essi però, come abbiamo visto, l'autore sostituisce informazioni provenienti da articoli di giornale, conferenze di oratori antisemiti, verbali di riunioni parlamentari. Com'è possibile attribuire una qualche attendibilità a questo insieme caotico di fonti?

La risposta sta proprio nella contrapposizione ai dati censuari: se questi ultimi vengono presentati come partigiani e inattendibili, le dicerie antisemite possono facilmente trasformarsi, agli occhi dei lettori, in *coraggiose demistificazioni*.

Nous comprenons l'interet des Juifs à rester autant que possible à l'état vague afin de pouvoir arguer de leur infériorité numérique lorsque l'on prouve que dans toute insurrection, dans tout journal qui insulte les chrétiens, dans toute mauvaise affaire, il y a un Juif. *Il nous sera permis néanmoins de dire qu'il mentent impudemment dans cette circonstance comme dans beaucoup d'autres*²⁰.

Se il sospetto sull'attendibilità delle cifre ufficiali rende plausibili i dati provenienti dalle fonti più disparate, non è rilevante ciò che questi dati, quand'anche fossero reali, sarebbero in grado di dimostrare. Se gli ebrei fossero davvero 400.000, come sostiene Drumont, essi costituirebbero poco più dell'1% della popolazione francese: ancora troppo poco per parlare di "invasione". La funzione di queste cifre, in effetti, non è quella di dimostrare *positivamente* una tesi; ma quella di introdurre il sospetto, il dubbio, la diffidenza sulle fonti ufficiali. Se il Governo ha falsificato i dati relativi agli ebrei, significa che c'è qualcosa da nascondere: e ciò che si intende occultare è appunto la realtà di una crescita esponenziale della presenza ebraica in Francia.

²⁰ *Ibid.*

La tesi dell'”invasione”, così, non viene dimostrata, ma introdotta surrettiziamente, attraverso il presunto “smascheramento” di menzogne altrui.

2. CHI SONO GLI EBREI? LA COSTRUZIONE DI UN'IDENTITÀ

2.1. *Gli ebrei di Francia: una sovrapposizione di mondi*

Parlando di dati puramente numerici, si ha l'impressione di avere a che fare con un insieme omogeneo di persone: siano essi 45.000, 60.000 o 400.000, gli “ebrei” appaiono una popolazione compatta, dotata di una propria identità e di una forte coesione comunitaria. Le cose, è facile intuirlo, non stanno così: storicamente, anzi, la presenza ebraica in Francia è sempre stata molto articolata e differenziata al proprio interno.

Alla vigilia della Rivoluzione, il gruppo più numeroso abita nei territori dell'Alsazia e della Lorena: si tratta di *ashkenaziti*²¹ di origine tedesca – noti appunto come “juifs allemands” – che parlano quasi soltanto la lingua jiddish. In maggioranza piccoli artigiani o venditori ambulanti, spesso molto poveri, praticano un ebraismo considerato ortodosso e tradizionalista dai loro stessi correligionari. Con il passaggio dell'Alsazia e della Lorena alla Germania, molti si trasferiranno a Parigi, finendo per rappresentare una delle principali componenti dell'immigrazione ebraica nella capitale.

²¹ Col termine *Ashkenaz* si indica tradizionalmente l'Europa centrale corrispondente all'attuale Germania. Dopo le persecuzioni che seguirono la Peste Nera del 1300 gli ashkenaziti abbandonarono in buona parte quelle terre e si diffusero in tutta Europa, in particolare nell'Est.

Un secondo gruppo abita nel Sud-Ovest, in particolare a Bordeaux e a Bayonne: si tratta di comunità *sefardite*²² provenienti originariamente dalla penisola iberica, i cui membri sono conosciuti come “marchands portugais”. Già nel XVIII secolo, ancor prima dell’emancipazione, molti di loro sono ben integrati nella società, parlano perfettamente francese, esercitano attività professionali e spesso sono convertiti al cristianesimo: l’appartenenza al mondo ebraico è, in questi casi, per lo più una questione di discendenza familiare.

Altri gruppi, di minori dimensioni e con caratteristiche diverse, abitano in Linguadoca, in Provenza, a Parigi e in altre zone della Francia²³.

Questa tradizionale configurazione del mondo ebraico – che qui abbiamo riassunto in modo schematico – è destinata ad alterarsi profondamente con il processo di emancipazione. Le nuove possibilità di accesso agli studi, ai concorsi nelle scuole e all’impiego pubblico favoriscono la nascita di una vera e propria *borghesia ebraica*: tra i due estremi rappresentati dai grandi banchieri da un lato, e dagli artigiani poveri dall’altro, si forma cioè, nel corso del XIX secolo, una *classe media* fatta di avvocati, magistrati, docenti universitari, funzionari di Stato, medici e ufficiali dell’esercito. Questo segmento del mondo ebraico, via via più consistente, finisce per separarsi dal resto della comunità, e in molti casi dalla stessa appartenenza religiosa. Negli anni ’30 e ’40 del XIX secolo, si segnalano infatti le prime conversioni di importanti notabili ebrei al cristianesimo, vissute

²² Gli ebrei *sefarditi* provenivano dalla penisola iberica. Nel 1492 la maggior parte di loro fu costretta a lasciare la Spagna a seguito degli editti di espulsione emanati da Isabella la Cattolica e Ferdinando d’Aragona.

²³ Cfr. WINOCK, M., cit., pagg. 11 e ss. Per una storia degli ebrei di Francia nel XVIII-XIX secolo vedi almeno: BENBASSA, E., *Histoire des Juifs de France*, Seuil, Parigi 1998; BIRNBAUM, P., *Destins juifs, de la Révolution française à Carpentras*, Calmann-Lévy, Parigi 1995; BLUMENKRANZ, B. (a cura di), *Histoire des Juifs en France*, Privat, Tolosa 1972; DOUBNOV, S., *Histoire moderne du peuple juif*, Cerf, Parigi 1994; FEUERWERKER, D., *L’Émancipation des Juifs en France*, Albin Michel, Parigi 1976

con sofferenza dalle comunità. Abbandonano l'ebraismo, tra gli altri, il figlio del Gran Rabbino di Francia Deutz, il figlio del Presidente concistoriale del Basso Reno, Ratisbonne (che fonda addirittura un ordine religioso finalizzato alla conversione degli ebrei) e il figlio del Rabbino Lieberman, mentre persino i bambini di Cremieux verranno battezzati dalla madre cattolica²⁴. Conversioni così importanti segnalano, anche sul piano simbolico, l'emergere di una nuova generazione di ebrei, sempre più desiderosa di emanciparsi, di inserirsi nella società francese e di abbandonare ogni legame con la comunità di appartenenza. In molti casi, il percorso di assimilazione culmina nei matrimoni misti, altro fenomeno quantitativamente rilevante negli anni successivi all'emancipazione²⁵.

Questi processi appaiono sostanzialmente compiuti ai tempi di Drumont. I cosiddetti "nipoti del ghetto" – coloro che appartengono alla terza generazione di ebrei convertiti al cristianesimo²⁶ - non hanno, nella maggior parte dei casi, alcun legame con le comunità ebraiche organizzate. Alcuni intellettuali e scrittori – André Maurois, Joseph Kessel, Emmanuel Berl tra gli altri – rivelano nelle loro memorie di aver scoperto le proprie origini ebraiche soltanto a scuola²⁷.

A complicare ulteriormente questo *mosaico* di identità e gruppi sociali interviene infine il fenomeno dell'immigrazione. A Parigi si insediano, negli ultimi trent'anni del XIX secolo, ebrei provenienti dall'Alsazia e dalla Lorena, di lingua jiddish, gruppi provenienti dall'Est, che parlano russo, polacco o rumeno, e persino migranti dalla Tunisia o dalla Turchia. Gran parte dei nuovi arrivati – in particolare gli ebrei russi e polacchi – vivono in condizioni di estrema indigenza,

²⁴ Cfr. SCHWARZFUCHS, S., *Les Juifs de France*, Albin Michel, Parigi 1975, pagg. 245 e ss.

²⁵ Cfr. WINOCK, M., cit. pag. 37.

²⁶ Cfr. POLIAKOV, L., cit., pagg. 57-58.

²⁷ Cfr. AUBÉRY, P., *Milieux juifs de France contemporaine à travers leurs écrivains*, Parigi 1962, pagg. 30 e ss.

hanno un'origine operaia e al loro paese hanno maturato convinzioni socialiste. Si tratta di un vero e proprio *proletariato ebraico*, guardato con sospetto tanto dalle comunità religiose autoctone quanto dagli intellettuali e notabili ebrei²⁸.

Nel momento in cui Drumont pubblica *La France Juive*, insomma, è pressochè impossibile parlare di “ebrei” come di un insieme omogeneo. Il mondo ebraico è caratterizzato da profonde differenze al proprio interno, tanto che non sarebbe eccessivo parlare di una *sovrapposizione di mondi*.

Non esiste, anzitutto, una omogeneità linguistica: molti di coloro che vengono identificati come *ebrei* sono francesi da almeno due generazioni, e parlano unicamente francese; altri, pur cittadini a pieno titolo, si esprimono prevalentemente in jiddish; altri ancora, emigrati da paesi stranieri, sono linguisticamente russi, rumeni, polacchi, tedeschi, turchi. Mancando il minimo comun denominatore della lingua, questi gruppi sono difficilmente classificabili come un unico popolo: soprattutto per una cultura, come quella ottocentesca, che proprio nella lingua vede la radice ultima di una comunità etnico-nazionale.

Dal punto di vista religioso è altrettanto difficile parlare di un'unica entità: oltre agli ebrei laici “francesizzati” e ai convertiti al cristianesimo, vi sono gruppi molto diversi tra loro per modalità di esercizio del culto e concezione del fatto religioso.

²⁸ La diffidenza reciproca tra i “vecchi ebrei di Francia” e i nuovi arrivati provoca, tra l'altro, una trasformazione profonda nelle modalità di insediamento urbano a Parigi. Storicamente, gli ebrei della capitale abitavano nel III, nel IV o nell'IX *arrondissement*, dove erano concentrate le sinagoghe e i luoghi di culto. Nel corso del XIX secolo, però, le famiglie più facoltose cominciano lentamente a lasciare i quartieri popolari ebraici, e a trasferire la propria residenza nelle periferie, in particolare nelle zone di Auteil, Neuilly-sur-Seine, Monceau. Per molti, lasciare il III, IV o IX *arrondissement* ha il significato di godere di un'ascesa sociale. I quartieri tradizionalmente ebraici diventano così meta dei nuovi immigrati, trasformandosi in zone proletarie e popolari (cfr. CALIMANI, R., cit., pagg. 104-111). Il rapporto tra ebrei francesi e stranieri è fatto di tensioni e diffidenze reciproche: gli immigrati, per la loro miseria e per le loro idee “sovversive”, sono spesso considerati una delle cause del crescente antisemitismo. Illuminanti, anche se risalenti a qualche anno più tardi, sono in proposito le memorie di Raymond Aron e della famiglia Proust (cfr. ARON, R., *Mémoires*, Juillard, Parigi 1983, pagg. 18 e ss; ALBARET, C., *Monsieur Proust. Souvenirs recueillis par Georges Belmont*, Laffont, Parigi 1973, pagg. 250-251).

Infine, nemmeno dal punto di vista sociale possiamo parlare di un gruppo omogeneo: nel corso del XIX secolo, come abbiamo visto, la stratificazione interna al mondo ebraico si è fatta via via più complessa e articolata. Ai tempi di Drumont, gli ebrei sono ricchi banchieri, industriali, professionisti, funzionari di Stato, ma anche piccoli commercianti, artigiani, operai di fabbrica e disoccupati. La differenziazione di classe si ripercuote anche sulle identità collettive. Così, il “proletariato ebraico” si orienta sempre più verso una radicalizzazione politica, che lo avvicina al movimento operaio francese. La ricca borghesia, colta e assimilata fin dai tempi dell’emancipazione, è spesso attratta dal nazionalismo radicale proprio delle classi dirigenti francesi (si comincia a parlare, proprio in questo periodo, di un movimento “franco-giudaico”²⁹). Gli stessi banchieri ebraici, descritti dalla pubblicistica antisemita come un “corpo separato”, sono in realtà a pieno titolo inseriti nel *milieu* multireligioso e cosmopolita dell’alta finanza parigina³⁰. Spesso, ciò che determina l’identità politica e culturale di un singolo

²⁹ Il termine “franco-judaïsme” è coniato nel 1880 da James Darmesteter, nell’opera *Coup d’œil sur l’histoire du peuple juif*. Darmesteter, filologo orientista originario della Lorena, insiste sulla natura progressiva del giudaismo francese: quest’ultimo, uscito dai ghetti con l’emancipazione, è secondo lui destinato a porsi alla testa del movimento universale della civiltà. Il “ruolo storico” degli ebrei è però indissociabile da quello che dovrà svolgere la loro vera patria di appartenenza, la Francia: terra dei Diritti dell’Uomo, culla dell’emancipazione ebraica, della Rivoluzione e della Repubblica, essa è destinata a porsi come avanguardia nel movimento universale di liberazione. Il termine “franco-judaïsme” diventa poi di uso comune alla fine dell’Ottocento, per designare gli ebrei politicamente orientati in favore del nazionalismo francese (cfr. PIERRARD, P., *Les chrétiens et l’Affaire Dreyfus*, ed. de l’Atelier, Parigi 1998, pag. 13).

³⁰ «La haute banque parisienne, de structure familiale, était pourtant à la fois cosmopolite et pluriconfessionnelle. Il ne manque pas, au début du XIX siècle, de noms de banquiers catholiques: les Laffitte, originaires de Bayonne, les Perier, venant de Grenoble, les Seillière, issus de Lorraine. À ceux-ci étaient venus s’ajindre des étrangers, souvent protestants, principalement allemands ou suisses, parmi lesquels Mallet, Hottinguer ou Thuret. Les juifs avaient pris part à cette installation de la haute banque dans la capitale. Certains étaient français, les Fould et les Worms. Les autres venaient surtout d’Allemagne: Oppenheim, Haber, d’Eichtal, Léo, plus tardivement Stern, Kann, Ellissen. Aucun d’entre eux, cependant, n’atteint au renom et au mythe comme les Rothschild. *Ce milieu de la haute banque parisienne, malgré ses origines géographiques et confessionnelles variées* (il est notable, cependant, qu’en 1865 sur 300 manieurs d’argent, 45 à 50 sont juifs), *forme un milieu extrêmement homogène: mêmes intérêts, même genre de vie, mêmes stratégies matrimoniales. Des juifs épousent des catholiques ou des protestantes: l’impératif social domine généralement l’impératif religieux*» (WINOCK, M., cit., pag. 31. Il corsivo è nostro). Sui ricchi banchieri di origine ebraica cfr. anche BERGERON, L., *Les Rothschild et les Autres*, Perrin, Parigi 1991 (in particolare pagg. 45 e ss.).

individuo è più la sua collocazione sociale che l'appartenenza etnico-religiosa: un operaio ebreo è più simile, dal punto di vista degli stili di vita e delle scelte politiche, ad un operaio francese che ad un ricco banchiere ebreo.

All'interno di questo ricchissimo mosaico di identità culturali, appartenenze politiche e religiose, origini nazionali o etniche, non mancano naturalmente forme di solidarietà interna e spinte unitarie verso il riconoscimento di una comune condizione (peraltro concepita spesso al di fuori della sfera religiosa). Organizzazioni come l'*Alliance Israélite Universelle* si adoperano per portare solidarietà agli ebrei di altri paesi, che non hanno goduto dell'emancipazione e che sono tuttora discriminati: l'*Alliance*, di ispirazione laica, fa appello all'identità ebraica, alla coesione comunitaria, al dovere di assistenza tra persone che appartengono ad un medesimo gruppo.

Non è questa la sede per soffermarci su queste forme di *identità ebraica secolarizzata*. Qui, basterà dire che l'*Alliance*, promossa da intellettuali e politici francesi di origine ebraica (primo tra tutti Cremieux), ha un ruolo decisivo nella *costruzione dell'immagine pubblica del mondo ebraico*, ma non può e non vuole rappresentare quel mondo nella sua interezza. D'altra parte, i dirigenti dell'*Alliance* non concepiscono il proprio ebraismo come un'entità separata: essi si dichiarano orgogliosamente francesi, come molti intellettuali ebrei in questo periodo³¹.

³¹ «Molti, anzi la maggioranza degli ebrei che negli Stati dell'Europa centrale e occidentale erano ormai perfettamente assimilati si ritenevano membri a pieno diritto delle nazioni in cui vivevano, non cioè un popolo separato, bensì piuttosto uno degli elementi etnici che, come i sassoni, i bavaresi o gli alsaziani, costituivano tutti insieme la nazione più vasta» (MOSSE, G.L., *Il razzismo in Europa dalle origini all'Olocausto*, Mondadori, Milano 1992, pag. 133).

2.2. Drumont e i “Semiti”

Drumont sa benissimo che il mondo ebraico francese è profondamente articolato e differenziato al proprio interno. Tuttavia, per l'autore de *La France Juive* queste diversità debbono considerarsi puramente accidentali: non modificano, cioè, l'essenza degli ebrei, la loro natura profonda.

Le differenze tra i vari gruppi sono frutto della storia e dei processi di civilizzazione: quindi, per comprendere la *natura profonda degli ebrei* bisogna ricostruire la fisionomia dell'individuo “puro”, la cui essenza non sia stata ancora occultata dai segni della civiltà.

C'est le Juif *nature* qu'il faut voir pour comprendre le Juif civilisé³².

L'”essenza” dell'ebreo è rintracciabile anzitutto nelle sue caratteristiche fisiche, nella sua fisionomia: questa, infatti, si è conservata fedelmente nel corso del tempo.

Nul type n'a une physionomie plus énergiquement caractérisée, nul n'a conservé plus fidèlement la netteté de l'effigie première³³.

I segni che dimostrano l'appartenenza di un individuo alla razza ebraica sono per Drumont inequivocabili:

Les principaux signes auxquels on peut reconnaître le Juif restent donc: ce fameux nez recourbé, les yeux clignotants, les dents serrées, les oreilles saillantes, les ongles carrés au lieu d'être arrondis en amande, le torse trop long, le pied plat, les

³² DRUMONT, E., cit., pag. 23.

³³ *Ibid.*, pag. 3.

genoux ronds, la cheville extraordinairement en dehors, la main moelleuse et fondante de l'hypocrite et du traître. Ils ont assez souvent un bras plus court que l'autre³⁴.

La strategia retorica di Drumont consiste insomma nel trasformare le diversità interne al mondo ebraico in *simplici accidenti*, e nel costruire l'immagine dell'ebreo "puro", *nature*, identificabile come "tipo razziale". L'ebreo non è più una persona appartenente ad una religione né il membro di un popolo, non ha un'individualità né una storia: egli è semplicemente *Semita*, identico a tutti gli altri membri della sua stessa razza, privo di specificità e di spessore storico. In quanto *Semita*, l'ebreo singolo non si distingue dunque dagli altri ebrei, né dai cartaginesi o dagli arabi³⁵: è la *razza*, e non l'appartenenza religiosa, a determinare l'identità profonda della persona. Infatti, secondo l'autore de *La France Juive*, le caratteristiche razziali rimangono impresse, come un marchio indelebile, anche in coloro che da tempo hanno abbandonato la religione:

La question religieuse meme ne joue qu'un role secondaire à coté de la question de race qui prime toutes les autres. Dans ceux memes qui ont abandonné le Judaïsme depuis deux ou trois générations, le Juif sait retrouver les siens, il démêle à des signes certains si une goutte de sang juif coule dans leurs veines; parfois meme – ce qui est très bien – il épargne un ennemi parce qu'il a reconnu que c'était un frère qui avait perdu sa route³⁶.

Abbiamo visto, nei paragrafi precedenti, come Drumont cerchi di accreditare il mito di una *invasione ebraica* svalutando le fonti statistiche ufficiali,

³⁴ *Ibid.*, pag. 34.

³⁵ Come ha osservato Pierrard, «par une confusion peut-être vouloue, Drumont désigne par "Sémites" tantôt les Carthaginois, les juifs et les arabes, tantôt les juifs seuls: cette confusion lui permet d'attribuer aux uns les défauts des autres» (PIERRARD, P., *Eduard Drumont, "le prophète myope"*, in *Juifs et catholiques français. De Drumont à Jules Isaac (1886-1945)*, Fayard, Parigi 1970, pag. 38).

³⁶ DRUMONT, E., cit., pag. 39-40.

presentandole come inaffidabili e tendenziose, o addirittura come frutto di macchinazioni degli stessi ebrei: in questo modo, le dicerie degli agitatori antisemiti possono trasformarsi da semplici pettegolezzi in *coraggiose demistificazioni*, e l'immagine dell'”invasione” acquisisce, almeno in negativo, una sua plausibilità.

Il procedimento seguito per rendere credibile la riduzione degli ebrei a un “tipo razziale” è per molti aspetti analogo. Le profonde diversità che attraversano il mondo ebraico sono presentate come pure *apparenze*: anche in questo caso, siamo di fronte – secondo Drumont – ad una illusione ottica orchestrata dagli stessi ebrei. Questi possono presentarsi ora come membri della religione rabbinica, ora come convertiti al cristianesimo, ora come *liberi pensatori*, mantenendo però una forte solidarietà tra loro³⁷ e una comune appartenenza ad uno stesso esercito.

Non sembri azzardato quest'ultimo paragone: per l'autore de *La France Juive* gli ebrei sono davvero un esercito, e le articolazioni interne al loro mondo – i convertiti al cristianesimo, i liberi pensatori laici, i religiosi tradizionalisti – debbono considerarsi altrettanti *corpi militari* rispondenti ad un medesimo comando.

L'armée juive a donc à sa disposition trois corps d'armée:

Les vrais Juifs, les Juifs notoires, comme les appellent les *Archives*, qui vénèrent officiellement Abraham et Jacob et qui se contentent de réclamer la possibilité de faire leur fortune en restant fidèles à leur Dieu;

Les Juifs déguisés en libres-penseurs (type Gambetta et Raynal), qui mettent leur qualité de Juif dans leur poche, et

³⁷ In proposito, è sintomatico che Drumont veda proprio nella *solidarietà di gruppo* la vera cifra dell'agire collettivo degli ebrei: «La force du Juif c'est la solidarité. Tous les Juifs sont solidaires les uns des autres comme le proclame l'*Alliance Israélite* qui a pris pour emblème deux mains qui se rejoignent et s'entrelacent sous une auréole. Ce principe est observé d'une extrémité à l'autre de l'univers avec une exactitude véritablement touchante» (*Ibid.*, pag. 53).

persécutent les chrétiens au nom des glorieux principes de la tolérance et des droits sacrés de la liberté;

Les Juifs conservateurs qui, chrétiens d'apparence, unis aux deux précédents par les liens les plus étroits, livrent à leur camarades les secrets qui peuvent leur servir³⁸.

Se, dunque, il mondo ebraico quale appare all'esterno – articolato, diviso, ricco di culture diverse spesso prive di un minimo comun denominatore riconoscibile – è una semplice apparenza, una *mistificazione* orchestrata ad arte dagli stessi ebrei, ne consegue che le dicerie antisemite, gli stereotipi del senso comune, le semplificazioni razziali possono presentarsi come coraggiose *demistificazioni*: di nuovo, menzogne non dimostrate possono acquisire, in negativo, una loro credibilità³⁹.

Se ogni ebreo non è che un Semita, Drumont può definirne le caratteristiche attingendo ampiamente alla dicotomia stereotipica *Ariani/Semiti*, consolidata da tempo nel senso comune dell'epoca:

Le Sémite est mercantile, cupide, intrigant, subtil, rusé; l'Aryen est enthousiaste, héroïque, chevaleresque, désintéressé, franc, confiant jusq'à la naïveté. Le Sémite est un terrien ne voyant guère rien au-delà de la vie présente; l'Aryen est un fils du ciel sans cesse préoccupé d'aspirations supérieures; l'un vit dans la réalité, l'autre l'ideal. Le Sémite est négociant d'instinct, il a la vocation du trafic, le génie de tout ce qui est échange, de tout ce qui est une occasion de mettre dedans son semblable. L'Aryen est agriculteur, poète, moine et surtout soldat; la guerre est son véritable élément, il va joyeusement au-devant du péril, il brave la mort.

³⁸ *Ibid.*, pag. 52.

³⁹ La forza comunicativa degli stereotipi accreditati da Drumont non è, per la verità, dovuta solo a questo aspetto. Un ruolo decisivo è giocato dal fatto che il pregiudizio antisemita ha una sua lunga storia, e alla fine dell'Ottocento è largamente condiviso da gran parte dell'intellettualità francese. Su questo torneremo ampiamente nei prossimi capitoli della tesi.

Le Sémite n'a aucune faculté creatrice; au contraire l'Aryen invente; pas la moindre invention n'a été faite par un Sémite. Celui-ci par contre exploite, organise, fait produire à l'invention de l'Aryen créateur des bénéfices qu'il garde naturellement pour lui⁴⁰.

3. L'EBREO NELLA STORIA DI FRANCIA: LA COSTRUZIONE DEL PASSATO IN FUNZIONE DEL PRESENTE

3.1. La storia di Francia rivisitata

L'immagine di un mondo ebraico omogeneo, coeso, capace di ordire complotti e di influenzare in questo modo le vicende politiche, è al cuore della *ricostruzione della storia nazionale* tentata da Drumont. Il secondo libro de *La France Juive* – quasi quattrocento pagine – è, infatti, interamente dedicato al ruolo degli ebrei nella storia francese, dal medioevo fino al XIX secolo.

Chiunque legga queste pagine avendo un minimo di cognizioni storiche non può non condividere lo sprezzante giudizio di Pierre Pierrard:

Les quatre cents pages qui traitent du “Juif dans l’histoire de France” sont probablement ce qu’on a écrit de plus inepte sur le sujet. A tous les ragots, à tous les préjugés, Drumont ajoute d’innombrables notations dont on se demande à quelles sources impures ou imaginaires il les a puisées⁴¹.

⁴⁰ *Ibid.*, pag. 9.

⁴¹ PIERRARD, P., *Eduard Drumont, “le prophète myope”*, cit., pag. 39.

Lo scopo del nostro lavoro, tuttavia, non è quello di censire o demistificare le numerose menzogne contenute ne *La France Juive*⁴², quanto quello di individuare la funzione che esse svolgono nell'economia generale del testo. Seguiremo dunque, a grandi linee, la ricostruzione proposta dall'autore, senza dilungarci sulle evidenti falsità in essa contenute: ci interessa, per ora, la *grande narrazione* che questi fatti – veri o falsi che siano – consentono di far emergere.

Gli ebrei sono arrivati in Francia, secondo Drumont, al seguito dei Romani. Storici interessati pretenderebbero di rivendicare al popolo giudaico una sorta di *diritto di suolo*, derivante da una loro presenza “originaria” nelle terre francesi: in realtà, gli ebrei rappresentano sin dall'inizio un popolo *estraneo, parassita e conquistatore*.

La vérité est que les Juifs [...] voudraient arguer d'un vieux titre d'habitation dans cette France, sur le sol de laquelle *ils ont toujours vécu en nomades, sans contribuer en rien au développement de la civilisation générale*⁴³.

Proprio per queste loro caratteristiche, essi sono guardati con sospetto dai cristiani: eppure, le comunità giudaiche vivono tranquillamente in Francia per tutta l'epoca medievale. L'immagine di minoranze perseguitate non corrisponde alla realtà dei fatti, ed è piuttosto un “roman noir” a cui solo qualche ingenuo può credere.

Tout lecteur de bonne foi a pu se convaincre facilement [...] de l'in vraisemblance du roman noir que l'on raconte aux naïfs.

⁴² Il testo di Pierrard appena citato, del resto, smonta “pezzo per pezzo” le bugie di Drumont, con il supporto di una notevole documentazione storica: per il rapporto tra le tesi dell'antisemita francese e la realtà dei fatti storicamente accaduti, si può perciò rimandare il lettore alla dettagliata ricostruzione di Pierrard.

⁴³ DRUMONT, E., cit., pag. 142. Il corsivo è nostro.

Des prêtres très méchants, amis de rois très cupides s’amusant à persécuter des pauvres Juifs à cause de leur religion: telle est la légende. La vérité, au contraire, est que les Juifs, tant qu’ils ne mirent pas le pays hors de lui par leurs tripotages financiers, leurs trahison et leurs assassinats d’enfants chrétiens, restèrent relativement plus tranquilles que les chrétiens de la même époque⁴⁴.

Per Drumont, gli ebrei rappresentano la metafora di tutto ciò che è non-francese, o anti-francese, comunque estraneo alla comunità nazionale. Così, per esempio, essi sono in buoni rapporti coi Saraceni – perché “attirés perpétuellement vers l’Orient par l’attraction de la race”⁴⁵ –, e sono tra i principali ispiratori delle dottrine degli Albigesi. Proprio le scarse conoscenze storiografiche disponibili su questi ultimi sono un indizio della presenza ebraica: non abbiamo già visto che vi sono ebrei ovunque vi sia confusione, disinformazione, occultamento dei fatti?

Quelles étaient au fond les doctrines des Albigeois? On n’en sait rien; il y avait de tout, des Manichéens, des Gnostiques, des Athées; dans toute affaire où les Juif figure, la confusion est telle qu’une chatte ne reconnaîtrait plus ses petits. Or le Judaïsme était au fond de tous ces troubles⁴⁶.

La crociata contro gli Albigesi diventa, nella narrazione di Drumont, uno degli episodi del perenne conflitto tra Ariani e Semiti: Montfort, “uomo del nord”, è l’Ariano “intrepido” che marcia alla conquista del nemico.

Contre le Sémitisme que toute la chrétienté sentait menaçant, Montfort, l’homme du Nord, l’Aryen au cœur intrépide et droit, marcha, combattit, fut vainqueur. Ce Sémite, qui apparaissait ainsi comme un danger partout et qui ne se mêlait à la vie sociale

⁴⁴ *Ibid.*, pag. 144-145.

⁴⁵ *Ibid.*, pag. 144.

⁴⁶ *Ibid.*, pag. 154.

que pour la dissoudre et la corrompre, il fallait à tout prix permettre à tous de la reconnaître, il fallait savoir à qui l'on avait affaire, n'être plus dupe du masque mensonger que prend le Juif; il était nécessaire de garantir la collectivité. La décision prise en 1215 par le Concile de Latran fut la conséquence de la guerre des Albigeois qui venait d'être terminée par la défaite de Raymond V à Muret (1213)⁴⁷.

In età moderna, gli ebrei ricompaiono come ispiratori dei movimenti evangelici e protestanti. Anche in questo caso, l'autore de *La France Juive* considera "ebraico" tutto ciò che è estraneo o contrapposto alla Francia: e, nella sua visione, nulla è più connaturato alla nazione francese del cattolicesimo. Così, Lutero agisce quasi sotto dettatura degli ebrei, e questi utilizzano il protestantesimo come "ponte" per introdursi nel mondo cristiano:

Le Juif, rendu plus prudent par ses mésaventures, ne s'attaque plus en face au catholicisme; il souffle Luther, il l'inspire, il lui suggère ses meilleurs arguments [...].

"Tout catholique qui devient protestant, a dit Alexandre Weill, fait un pas vers le Judaïsme". Tout protestant, serait-il plus juste de dire, est à moitié Juif.

Le protestantisme servit de pont aux Juifs pour entrer non pas encore dans la société mais dans l'humanité. La Bible, laissée au second rang au moyen age, prit sa place plus près des Evangiles, l'Ancien Testament fut mis à côté du Nouveau. Derrière la Bible apparut le Talmud⁴⁸.

Naturalmente, gli ebrei giocano un ruolo decisivo anche nella Rivoluzione francese⁴⁹: sono proprio loro, infatti, i fondatori delle logge franco-massoniche ispiratrici dei movimenti rivoluzionari.

⁴⁷ *Ibid.*, pag. 156.

⁴⁸ *Ibid.*, pag. 190.

⁴⁹ Il nesso tra giudaismo e Rivoluzione francese è per Drumont così importante da essere annunciato sin nell'introduzione del volume: «Le seul auquel la Révolution ait profité est le Juif. Tout vient du Juif; tout revient au Juif» (*Ibid.*, «introduction», pag. VI).

Après les innombrables volumes publiés sur ce sujet, il me paraît inutile de répéter ce que tous les historiens [...] ont écrit sur le rôle joué par la Franc-Maçonnerie dans la Revolution. Il n'est plus contesté par personne que la direction de toutes les loges fût passée alors aux mains des Juifs. Le Juif portugais Pashales avait fondé, en 1754, une société d'initiés, *Les Cohens*, dont les idées furent vulgarisées par Saint-Martin. En 1776, le Juif Adam Weishaupt créait la secte des *Illuminés* qui se proposait, pour but principal, la destruction du catholicisme.⁵⁰

Le tesi di Gregoire – un uomo “impossible de comprendre”⁵¹ – e la discussione all’Assemblea costituente sull’emancipazione appaiono a Drumont nient’altro che la logica conclusione di una vicenda plurisecolare: un popolo parassita, capace di infiltrarsi nei meandri profondi della società cristiana per corromperla e distruggerla dall’interno, ha di fatto conquistato la Francia. La Rivoluzione appare un evento fortemente condizionato da questo elemento *straniero*: più che di “rivoluzione”, bisognerebbe forse parlare di “invasione”.

Dès le début, la Révolution eut, comme la République juive d’aujourd’hui, le caractère d’une invasion. L’élément français disparut, comme de nos jours, devant un ramassis d’étrangers qui s’emparèrent de toutes les situations importantes et terrorisèrent le pays⁵².

Il vero nome di Marat sarebbe allora Marra (marrano)⁵³; Robespierre, in quanto massone, sarebbe amico e sodale degli ebrei⁵⁴; lo stesso Napoleone è in odore di giudaismo:

⁵⁰ *Ibid.*, pag. 260.

⁵¹ *Ibid.*, pag. 278.

⁵² *Ibid.*, pag. 291.

⁵³ Cfr. *Ibid.*, pag. 292.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, pag. 282.

Napoléon était-il d'origine sémitique? Disraeli l'a dit, l'auteur du *Judaïsme en France* le soutient. Il est certain que les îles Baléares et la Corse servirent de refuge à beaucoup de Juifs chassés d'Espagne et d'Italie qui finirent par se convertir au christianisme et, comme cela avait lieu en Espagne, prirent le nom des grands seigneurs qui leur avaient servi de parrain, Orsini, Doria, Colonne, Bonaparte⁵⁵

La caduta di Napoleone è opera dei Rotschild⁵⁶, i quali poi sarebbero diventati finanziatori della Santa Alleanza.

Il XIX secolo, infine, è la storia del progressivo, ulteriore infiltrarsi degli ebrei all'interno della società, fino a dominarla completamente.

En 1790, le Juif arrive; sous la première République et sous le premier Empire, il entre, il cherche sa place; sous la Restauration et la Monarchie de juillet, il s'assied dans le salon; sous le second Empire il se couche dans le lit des autres; sous la troisième République, il commence à chasser les Français de chez eux ou les force à travailler pur lui. En 1890, si, comme je veux l'espérer quand même, il y a encore chez nous assez de force cachée pour nous arracher à la mort, il sera revenu à son point de départ et aura restitué en bloc tout ce qu'il avait pris en détail à des gens trop hospitaliers et trop confiants⁵⁷.

3.2. La «stranierizzazione»

A più riprese, come si vede, Drumont precisa che gli ebrei non possono e non debbono considerarsi francesi.

⁵⁵ *Ibid.*, pagg. 300-301.

⁵⁶ *Ibid.*, pag. 328.

⁵⁷ *Ibid.*, pag. 334.

La ricostruzione storica compiuta nel secondo libro de *La France Juive* cerca di dimostrare che il popolo giudaico, giunto tardivamente nella terra dei Galli, è sempre rimasto un “corpo separato” dal resto della nazione: razza nomade e parassita, ha sempre vissuto di intrighi e di macchinazioni; ha cercato più volte – spesso con successo – di mettere in discussione i valori cristiani della comunità; ha organizzato logge, società segrete e sovversioni politiche; ha rappresentato, insomma, non una parte della Francia ma un nemico esterno, infiltratosi nel cuore della comunità.

La lunga carrellata di fatti ed eventi attraverso i quali si dipana il secondo libro de *La France Juive* ha dunque una precisa funzione: quella di trasformare gli ebrei – profondamente integrati con i cittadini francesi, tanto da risultare in molti casi indistinguibili da questi ultimi – in *stranieri*⁵⁸.

La *costruzione retorica* dell’ebreo come “altro”, come estraneo/nemico, ha a sua volta l’effetto di *ridefinire i confini della stessa comunità nazionale*. Momenti cruciali della storia francese, come le guerre e i dissensi religiosi nell’età moderna e contemporanea, la Rivoluzione o l’Impero napoleonico, vengono ripensati anch’essi come *estranei all’identità e alla cultura francese*: così, gli Albigesi sono “influenzati dagli ebrei”, e dunque non sono a pieno titolo parte della storia nazionale; la Rivoluzione deve essere letta come un’*invasione* di un popolo nemico (quello ebraico, appunto); Napoleone potrebbe essere un “semita”; e così via.

⁵⁸ Si tratta – lo vedremo più avanti – di uno dei dispositivi ideologici fondamentali dell’antisemitismo di quest’epoca. Sui processi di *stranierizzazione* delle minoranze ebraiche cfr. in particolare RIVERA, A.M., *Idee razziste*, in GALLISSOT, R.; KILANI, M.; RIVERA A.M., *L’imbroglio etnico in quattordici parole-chiave*, Dedalo, Bari 2001, pagg. 153-187.

L'ebreo è insomma il pretesto per *espellere* dalla storia nazionale tutto ciò che non corrisponde ad una certa immagine della Francia: cattolica, devota, conservatrice. Le minoranze religiose, la tradizione repubblicana e giacobina, i movimenti di secolarizzazione, le spinte socialiste del nascente movimento operaio sono posti al di fuori dell'identità francese, grazie alla loro – presunta, evocata, suggerita ma naturalmente mai dimostrata – vicinanza al mondo ebraico.

3.3. *L'antisemitismo come polemica politica*

Proprio quest'ultimo elemento – l'antisemitismo come strumento di ridefinizione dell'identità francese – consente di collocare meglio *La France Juive* nel dibattito politico e culturale dell'epoca.

Ha certamente ragione Pierrard nel sottolineare che “*La France Juive* n'est pas une œuvre de science”, e che “la formation historique de Drumont est nulle”⁵⁹: l'inconsistenza del metodo storiografico di Drumont, del resto, è ben nota già ai suoi contemporanei⁶⁰. Sarebbe tuttavia fuorviante considerare il testo di Drumont come un'opera di storia mal riuscita, o come un libro scientifico scritto da un incompetente: non si capirebbe, in tal modo, l'enorme successo del volume, che ha orientato il dibattito politico francese per alcuni decenni.

In effetti, Drumont non intende scrivere un'opera di storiografia: il secondo libro de *La France Juive* non è nient'altro che una raccolta di piccoli dettagli scandalistici. In ogni epoca, l'autore individua la presenza nascosta di ebrei, l'azione sotterranea dei loro intrighi, la loro alleanza con forze distruttive e

⁵⁹ PIERRARD, P., *Juifs et catholiques français*, cit., pag. 37.

⁶⁰ Cfr. per es. WEILL, A., *La France catholique et athée, réponse a La France Juive*, Dentu, Parigi 1886; WEILL, A., *Epitres cinglantes à M. Drumont*, Dentu, Parigi 1888; ARNOULIN, S., *M. Drumont et les Jesuites*, Libraire des Deux Mondes, Parigi 1902.

antinazionali: ciò che emerge da questo disordinato *excursus* non è evidentemente un quadro storiografico rigoroso e attendibile, ma una folla di dicerie e pettegolezzi. E lo scopo di questa vera e propria *accumulazione di maldicenze*⁶¹ è tutto politico: demonizzando gli ebrei come stranieri, conquistatori e nemici, Drumont si scaglia contro le tradizioni laiche della Terza Repubblica, contro il movimento repubblicano e quello socialista.

Da questo punto di vista, il vero cuore de *La France Juive* non sta nella lunga trattazione sulla fisionomia degli ebrei, né nelle quattrocento pagine che pretenderebbero di ricostruire la storia di Francia, ma nei due capitoli successivi, dedicati interamente all'attualità⁶².

Qui, vengono presentate le vicende della guerra franco-prussiana preparata – a parere di Drumont - dagli ebrei, re del Secondo Impero e traditori della Francia⁶³. La Francia viene consegnata ai Crémieux e ai Gambetta: se le origini ebraiche del primo sono indubbe, per Drumont anche il secondo deve considerarsi israelita. Il “commesso viaggiatore della Repubblica” si chiamerebbe infatti Gamberlé, e proverrebbe da una famiglia ebraica che, per nascondere le proprie origini, aveva italianizzato il proprio nome – Gambetta – dopo essersi trasferita a Genova⁶⁴.

Nel 1871 Parigi, svuotata dalla Comune, viene ripopolata dagli ebrei, soprattutto da coloro che Drumont chiama i “falsi alsaziani”. Perché se la “vera Alsazia”

⁶¹ Nel corso dell'udienza nel processo per diffamazione contro Drumont, seguito alle accuse che il giornalista antisemita ha formulato nei confronti del Ministro dei Lavori Pubblici Auguste Burdeau, l'*avocat général* Jean Cruppi definirà *La France Juive* “le bottin de la diffamation” (cfr. Pierrard, P., *Juifs et catholiques français*, cit., pag. 33).

⁶² DRUMONT, E., cit., vol. I, libro 3, «Gambetta et sa cour», pagg. 529-573; vol. II, libro 4, «Crémieux et l'Alliance Israélite Universelle», pagg. 3-67.

⁶³ *Ibid.*, pag. 536 e ss.

⁶⁴ «Un Juif wurtembergois, A. Gamberlé, se fixa à Gênes au temps du blocus continental, fit le commerce de cafés et la contrebande, épousa une Juive du pays dont un des parents avait été pendu et italianisa alors son nom, en s'appelant Gambetta» (*Ibid.*, pag. 530).

aveva dato alla Francia Kleber, Kellermann, Rapp, l'Alsazia teatrale e lacrimosa scarica i suoi ebrei sulla Patria:

Qu'elle est touchante et quelle est grande cette généreuse et chère Alsace, qui a payé pour la France tout entière! Quel cœur ne sentirait remué en pensant à cette noble province que la guerre à séparée de nous! Gloire à celle-là qui, silencieuse et digne, se penche sur ses houblonnières pour cacher ses larmes, et, quand elle relève la tête, interroge tristement l'horizon pour y chercher ce qui fut la Patrie! Gloire à celle-là! Mais honte à cette Alsace théâtrale qui s'est mise aux gages des saltimbanques, à cette Alsace de vitrine et de café concert que l'on voit partout, posant ou roucoulant des romances avec son éternel nœud dans les cheveux, à l'Alsace pleurarde, intrigante et quémandeuse qui déshonore la plus auguste infortune que jamais la terre ait contemplée [...].

L'une a donné Kléber, Kellermann et Rapp à la France; l'autre se personnifie dans le type grotesque qu'on appelle là-bas le *Schmuler*, elle a donné des Kœchlin Scharwtz, des Scheurer Kestner, des Risler, elle a enfanté des femmes assez mortes à tout patriotisme pour épouser les Floquet et les Ferry, les affamateurs de Paris assiégé⁶⁵.

Dal 1873, gli ebrei hanno preso apertamente la direzione del movimento repubblicano a Parigi, ed ebrei sono gli stessi dirigenti della Comune.

Adolphe Cremieux è l'uomo dell'emancipazione degli israeliti algerini e dell'Alliance Israelite Universelle. Drumont gli dedica un intero capitolo di settanta pagine. Gli ebrei d'Africa vi sono definiti

une race abjecte qui ne vit que de trafics honteux, qui pressure jusqu'au sang les malheureux qui tombent sous ses griffes, qui s'enrichit de la dépouille d'autrui⁶⁶.

⁶⁵ *Ibid.*, pagg. 423-424.

⁶⁶ *Ibid.*, vol. II, pag. 13.

Quanto all'*Alliance Israelite Universelle*, fondata nel 1860, essa è per Drumont l'espressione più evidente del complotto ordito dal mondo giudaico contro la Francia. La volontà di inserire a pieno titolo gli ebrei nella vita sociale e culturale del paese viene qui interpretata come la manifestazione più evidente di questo complotto.

Souverain gran maître du Rite écossais, Président de l'*Alliance israélite universelle*, chef important de la démocratie française, Crémieux incarna la révolution maçonnique en ce qu'elle eut de plus complet. Il a contribué, plus que tout autre, à confisquer la Révolution française au profit de la Juiverie, à donner à un mouvement qui avait été mêlé d'une part d'idéal, d'aspirations généreuses, de rêves d'une organisation meilleure, un caractère strictement juif: il prépara et il annonça, dans les dernières années de sa vie, le règne messianique, l'époque attendue depuis si longtemps où toutes les nations seront soumises à Israel [...].

Dès ses débuts, Crémieux s'inspira d'une idée unique. Les Juifs devaient renoncer à vivre à part à se différencier du reste de la nation, se confondre avec la collectivité de toutes les façons, faire abstraction momentanément, au besoin, de coutumes qui leur étaient chères, supporter même la vue des symboles abhorrés de la religion chrétienne. De cette manière seule, ils pourraient agir efficacement, et détruire ce qu'ils haïssaient tant. Rentrer d'abord dans le droit commun pour en faire sortir les autres, telle fut la consigne imposée aux siens par Crémieux⁶⁷.

4. COME SI COSTRUISCE IL “PROBLEMA GIUDAICO”. ALCUNE RIFLESSIONI

⁶⁷ *Ibid.*, vol. II, pagg. 4-5.

4.1. La performatività del pregiudizio

La destinée de cette race en effet est singulière: seule de toutes les races humaines elle a le privilège de vivre sous tous les climats et, en même temps, elle ne peut se maintenir, sans nuire aux autres et sans se nuire à elle-même, que dans une atmosphère morale et intellectuelle spéciale. Avec son esprit d'intrigue, sa manie d'attaquer sans cesse la religion du Christ, sa fureur de détruire la foi des autres qui contraste si étrangement avec son absence de tout désir de convertir les étrangers à la sienne, le Juif est exposé dans certains pays à des tentations auxquelles il succombe toujours; c'est ce qui explique la perpétuelle persécution dont il est l'objet⁶⁸.

Queste sinistre parole, che suonano quasi come una legittimazione *ex-ante* dell'Olocausto novecentesco, potrebbero rappresentare un'efficace sintesi del pensiero drumontiano.

I due voluminosi tomi di cui si compone *La France Juive* disegnano una precisa immagine degli ebrei: questa immagine è ovviamente falsa, intrisa di pregiudizi e di affermazioni non dimostrate e non dimostrabili.

Gli ebrei sono dipinti come una *razza* omogenea, un "tutto unico" separato dal resto della popolazione francese. È facile dimostrare che una simile rappresentazione, ben lungi dal descrivere la realtà dei fatti, è invece il frutto – come minimo - di un errore di prospettiva, di quello che lo studioso tunisino Albert Memmi ha chiamato *l'effetto spettro*.

Esiste anche quello che si potrebbe definire un "effetto spettro": più si cambia latitudine, più la concentrazione dell'uno o dell'altro tratto può diventare intensa. Ma non vi è mai una rottura netta. Come in uno spettro, da un gruppo all'altro si

⁶⁸ *Ibid.*, pag. 201.

percorrono tutte le gradazioni, tutte le sfumature. A volte la frattura sembra più decisa: una folla di ebrei, di maghrebini, di corsi o di russi, riuniti in un locale parigino, sembra riconoscibile nelle sue componenti: ma cosa si riconosce esattamente? Una *razza* ebrea? Una *razza* nordafricana, corsa o russa? O semplicemente un fenomeno di concentrazione etnica o socioculturale che riunisce e accentua le *differenze relative* rispetto a quelle degli altri gruppi francesi, differenze di abbigliamento, di parlata, di atteggiamento ecc.? [...] Se si guarda più da vicino, si ritrovano nella folla di ebrei, per esempio, tutte le varietà possibili: origini europee diverse, maghrebini, orientali ecc. E se si esamina separatamente ogni categoria, vi si ritrova la stessa complessità⁶⁹.

Gli ebrei sono descritti come una folla oceanica, che avrebbe invaso la Francia: basta dare una rapida occhiata a fonti statistiche dell'epoca per rendersi conto che le cose non stanno così, che le cifre di Drumont sono frutto delle sue paure e delle sue inquietudini.

Gli ebrei, infine, presiedono ad ogni operazione politica che intenda sovvertire l'identità "vera" della Francia: il suo cattolicesimo, la sua devozione a Dio, la sua obbedienza alle gerarchie della Chiesa Romana. Anche qui, è facile smascherare un'operazione proiettiva, che costruisce un'immagine mitica della comunità nazionale scaricando su un "Altro" – anch'esso mitizzato, ma stavolta in negativo – tutte le colpe di un presunto "tradimento delle origini".

La falsità delle argomentazioni di Drumont è, insomma, tanto ovvia da essere indiscutibile. Meno ovvia è invece l'*efficacia* del castello di menzogne abilmente allestito nelle pagine de *La France Juive*. L'immagine del "complotto ebraico" *funziona*: perchè consente di spiegare ciò che, ad un cattolico tradizionalista

⁶⁹ Memmi, A., *Il razzismo. Paura dell'altro e diritti della differenza*, Costa&Nolan, Ancona-Milano 1999, pagg. 8-9.

dell'epoca, appare inspiegabile. L'ascesa di una Francia laica e secolarizzata, l'eredità della Rivoluzione e dell'Impero napoleonico, la radicalità delle *classi pericolose* (messa in luce dall'esperimento della Comune) sono finalmente descritti come fenomeni allogeni, stranieri: sono cioè interpretate come la conseguenza di un nemico venuto da fuori. Attraverso l'ebreo, si ricompono un'identità incerta, lacerata, inquieta sulle proprie radici e sul proprio avvenire.

Proprio questa *performatività del pregiudizio antisemita* – che naturalmente non nasce con Drumont, ma che con lui assume un rilievo e una visibilità pubblica prima sconosciuti – è ciò che deve essere spiegato. Non si comprenderebbe altrimenti perché contestazioni lucide e documentate contro le tesi di Drumont – per esempio quelle di Alexandre Weill o del Gran Rabbino di Francia Zadock Kahn⁷⁰ – non abbiano l'effetto di rendere ridicolo il pregiudizio antisemita e di accreditare invece un'immagine tollerante e inclusiva della Francia.

Quella di Drumont, insomma, non è tanto una *menzogna* – che si potrebbe demistificare facendo appello alla verità, alle “cose stesse” – quanto una *costruzione*, che “diventa vera” perché entra nell'immaginario degli attori sociali e condiziona i comportamenti pubblici. A questo tema sarà dedicato il seguito del presente lavoro.

⁷⁰ Delle quali si renderà conto più avanti, nel corso della tesi.

Capitolo 2. La costruzione dell'opinione pubblica: Drumont giornalista

1. IL SUCCESSO DE “LA FRANCE JUIVE”

1.1. Il “best seller” dell'antisemitismo

La France Juive rappresenta un successo editoriale senza precedenti nella storia francese. La prima edizione viene stampata con una tiratura di 150.000 esemplari, venduti quasi tutti nel giro di 48 ore. Nei primi due anni, usciranno ben 145 ristampe del volume, e nel 1888 l'editore Palmè accetterà di pubblicarne una versione economica, che avrà anch'essa grande successo. Tra il 1886 e il 1912, si conteranno ben duecento edizioni, a cui si aggiungerà la ristampa curata da Flammarion nel 1941. Attorno al libro di Drumont, inoltre, si sviluppano da subito accesi dibattiti, ospitati da riviste e periodici a larga diffusione, che faranno del volume un vero e proprio “caso”. Da questo punto di vista, *La France Juive* è stata a ragione definita “il primo *best-seller* dell'antisemitismo”⁷¹.

La Francia aveva già conosciuto, nel corso del XIX secolo, pubblicazioni e scritti antisemiti. La novità rappresentata da *La France Juive* sta però in questa sua inedita, e per certi versi straordinaria, diffusione. Letta e commentata da un

⁷¹ POLIAKOV, L., *Storia dell'antisemitismo*, trad. it. di R. Rossini, La Nuova Italia, Firenze 1990, vol. IV, *L'Europa suicida*, pag. 46. Per le informazioni sulle tirature e sulla diffusione del volume cfr. anche PIERRARD, P., *Eduard Drumont, “le prophète myope”*, in *Juifs et catholiques français. De Drumont à Jules Isaac (1886-1945)*, Fayard, Parigi 1970, pagg. 31 e ss.

pubblico molto ampio, raccomandata ai fedeli dai sacerdoti conservatori francesi⁷², oggetto di discussioni e polemiche molto accese, l'opera condizionerà a lungo il dibattito politico e culturale del paese.

Come vedremo tra poco, il “caso editoriale” Drumont si spiega, in larga misura, con l'evoluzione del ruolo della grande stampa nell'Europa degli ultimi decenni del XIX secolo. In questo periodo, infatti, il giornale quotidiano entra a far parte della vita culturale e politica di quasi tutti i paesi del Vecchio Continente: ciò condizionerà l'intero mercato editoriale, ivi compreso il suo segmento librario. Dobbiamo dunque soffermarci sullo sviluppo dei quotidiani e dei periodici nella Francia di fine Ottocento, prima di ritornare al successo dell'opera di Drumont.

2. L'EPOCA DELLA STAMPA QUOTIDIANA

2.1. *Lo sviluppo della stampa*

Ad agevolare la diffusione dei giornali interviene anzitutto la libertà di stampa, sancita da quasi tutte le democrazie occidentali. In Gran Bretagna, in particolare, vengono cancellate nel 1869 le tasse e i depositi cauzionali che limitavano la diffusione degli organi di informazione. In Germania, una legge del 1874 abolisce la censura preventiva, e affida il giudizio nei reati di stampa a giurie popolari, da sempre improntate ad un orientamento più garantista rispetto ai giudici di professione. La Francia, dal canto suo, si dota della legge più liberale del mondo. Il testo, approvato il 19 Luglio 1881, definisce in modo stringente i reati di stampa (limitandoli all'istigazione diretta a delinquere, alla chiamata di militari alla

⁷² Cfr. COEN, F., *Dreyfus*, Mondadori, Milano 2002, pag. 19.

disobbedienza e all'oltraggio al Presidente della Repubblica); tutela i giornalisti, attraverso una normativa di garanzia nei reati per diffamazione; infine, ispirandosi al modello tedesco, affida alle giurie popolari la competenza su gran parte dei reati connessi all'attività giornalistica⁷³.

Ma non è solo questa evoluzione liberale della normativa a promuovere il successo della stampa, quotidiana e non. Molto si deve alle *innovazioni tecniche* che consentono una composizione più rapida del testo, una maggiore diffusione dei giornali e una più veloce trasmissione delle notizie. Tra il 1860 e il 1870 si passa dalla pressa a vapore alla rotativa, che permette di stampare 20.000 esemplari ogni ora. Per quanto riguarda la fase di composizione, il procedimento manuale con i caratteri di piombo, molto lento e assai poco flessibile, viene sostituito dal metodo detto "flans", grazie al quale si possono riprodurre pagine intere e spostarle in blocco. Il telegrafo elettrico, messo a punto da Morse nel 1837, permette di trasmettere velocemente informazioni, e i trascrittori da telegrafo vengono progressivamente migliorati: tra il 1866 e il 1876, la loro capacità di trasmissione passa da 1.000 a 4.000 parole al minuto. Lo sviluppo della ferrovia, infine, agevola le comunicazioni, e con esse la diffusione di giornali e periodici⁷⁴.

⁷³ Cfr. JEANNENEY, J. N., *Storia dei media*, Editori Riuniti, Roma 1996, pagg. 98-100, e 126 e ss. Su questi temi cfr. anche: FERENCZI, T., *L'invention du journalisme en France. Naissance de la presse moderne à la fin du XIX siècle*, Plon, Parigi 1993.

⁷⁴ Per queste informazioni cfr. JEANNENEY, J. N., cit., pag. 114. Sull'evoluzione delle tecniche di stampa in questo periodo, oltre al già citato volume di Ferenczi, cfr. almeno TERROU, F., *Histoire générale de la presse*, PUF, Parigi 1972, tomo terzo; DE LIVOIS, R., *Histoire de la presse française*, tomo due, «De 1881 à nos jours», Spes, Losanna 1965.

2.2. La notizia come merce: lo sviluppo delle agenzie

La maggiore diffusione dei giornali, unitamente allo sviluppo di un pubblico sempre più attento ed esigente, fanno emergere la necessità di avere *in tempo reale* notizie da ogni parte del mondo. La maggior parte degli organi di stampa, tuttavia, non è in grado di mantenere stabilmente propri corrispondenti in luoghi lontani.

Nel 1835, sotto la Monarchia di Luglio, Charles Havas aveva fondato a Parigi un ufficio per la traduzione della stampa estera, che avrebbe dovuto offrire un supporto informativo al personale diplomatico della capitale. Le crescenti esigenze delle testate giornalistiche inducono però Havas a modificare il progetto iniziale: nel giro di breve tempo, egli allestisce un circuito di corrispondenti nelle principali città europee, incaricati di raccogliere *in loco* le notizie e di inviarle alla sede di Parigi. Successivamente, l'agenzia vende le informazioni così ottenute ai giornali francesi, in cambio di compensi monetari o di spazi per la pubblicità (a loro volta rivenduti a terzi). Nasce insomma la prima *agenzia stampa*, che farà fortuna diffondendo informazioni sui principali eventi di quel periodo. La "Havas", primo esempio di questo tipo in Europa, verrà presto imitata in altri paesi: nel 1849, a Berlino, nasce l'agenzia Wolff, mentre appena due anni dopo Julius Reuter fonda a Londra il gruppo che tuttora porta il suo nome⁷⁵.

Si tratta di novità rilevanti, per almeno due motivi. L'informazione pubblica diventa anzitutto una *merce*, comprata e venduta alla stregua di tutte le altre. Inoltre, le agenzie stampa acquisiscono presto il monopolio della notizia, e conferiscono ai diversi giornali una sostanziale uniformità di contenuti.

⁷⁵ Cfr. PALMER, M., *Des petits journaux aux grandes agences. Naissance du journalisme moderne, 1863-1914*, Aubier, Parigi 1983.

2.3. *Il giornale come industria: il caso Girardin*

L'insieme dei fenomeni che abbiamo sommariamente descritto trasforma presto le testate giornalistiche in vere e proprie *imprese commerciali*.

In Francia, il primo ad accorgersi del nuovo ruolo della stampa è l'imprenditore Émile de Girardin, che nel 1836 lancia *La Presse*, uno dei primi giornali "economici" (l'abbonamento costa 40 franchi all'anno, contro gli 80 delle altre testate), che nel giro di pochi anni vanterà ventimila abbonati, in buona parte commercianti, artigiani e persone provenienti dalla piccola e media borghesia. Nello stesso periodo, Girardin promuove altre iniziative, tutte rivolte ad un pubblico ampio: *Le Voleur*, che propone la prima " rassegna stampa " della storia francese; il *Journal des connaissances utiles*, un mensile di larghissima diffusione (130.000 abbonati) che pubblica informazioni pratiche su agricoltura, giardinaggio, tecnologie; e diversi giornali rivolti specificamente ad un pubblico femminile⁷⁶. Queste iniziative editoriali rappresentano, nel corso del XIX secolo, uno strumento fondamentale di *acculturazione* di larghe masse popolari al mondo dei giornali, dei periodici, della stampa in genere.

2.4. «*Une médiatisation sans précédent*»

Girardin rappresenta per molti aspetti il precursore di una nuova stampa, di taglio popolare e "di massa". A partire dalla seconda metà del XIX secolo, infatti,

⁷⁶ Cfr. JEANNENEY, J. N., cit., pagg. 106 e ss. Per una storia dell'impresa editoriale di Girardin cfr. anche RECLUS, M., *Émile de Girardin*, Armand Colin, Parigi 1934; LEDRÈ, C., *La Presse à l'assaut de la monarchie, 1815-1848*, Armand Colin, Parigi 1966

i giornali raggiungono un pubblico molto ampio, che travalica i limiti delle cerchie intellettuali tradizionali e tende ad identificarsi con l'intera popolazione alfabetizzata della Francia. Si è calcolato, per esempio, che alla vigilia dell'*Affaire Dreyfus*, il solo *Le Petite Journal* avesse una tiratura di un milione di copie, e che altre due prestigiose testate – *Le Petit Parisien* e *Le Journal* – oltrepassassero le 300.000 copie⁷⁷: cifre impensabili appena pochi decenni prima.

Accanto a quella che Habermas aveva chiamato la “sfera pubblica letteraria”⁷⁸ – l'*élite* dei salotti, la borghesia colta, l'universo raffinato degli scrittori e dei filosofi – emerge insomma un'*opinione pubblica di massa*: una piccola e media borghesia scolarizzata, che proprio attraverso i giornali viene introdotta nel dibattito pubblico e nell'arena del conflitto politico.

Le conseguenze di questa *médiatisation sans précédent* – per usare l'espressione di Pierre Pierrard⁷⁹ - sono molteplici. Il rapporto tra stampa e opinione pubblica – o, se si vuole, tra i giornali e il pubblico dei loro lettori - è stato oggetto di un ampio e complesso dibattito, che lungo tutto il corso del Novecento ha impegnato storici, filosofi, psicologi e sociologi della comunicazione⁸⁰. Non è possibile in

⁷⁷ Cfr. PIERRARD, P., *Les Chrétiens et l’Affaire Dreyfus*, Ed. de l’Atelier, Parigi 1998, pagg. 35 e ss.

⁷⁸ Cfr. HABERMAS, J., *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Laterza, Bari-Roma 1974.

⁷⁹ PIERRARD, P., cit., pag. 35.

⁸⁰ In realtà, la riflessione sul ruolo dei mezzi di comunicazione, e sulla nascita di una moderna “opinione pubblica”, risale alla fine del XVIII secolo. La stessa parola “opinione pubblica” – intesa come unione tra la sfera *pubblica* e il campo delle *opinioni*, e dunque come «insieme di giudizi collettivi al di fuori della sfera del governo che influenzano l’agenda politica» (così PRICE, V., *L’opinione pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004, pag. 15) – emerge già nell’Illuminismo francese. Secondo Noelle-Neumann, il primo ad utilizzare questa locuzione sarebbe stato Rousseau (cfr. NOELLE-NEUMANN, E., *The spiral of silence: Public Opinion – Our social skin*, University of Chicago Press, Chicago 1984, pagg. 84 e ss.); secondo altri studiosi, il conio di questa espressione si dovrebbe invece a Necker, Ministro delle Finanze della corona francese (cfr. BAKER, K.M., *Public opinion as political invention*, in *Inventing the French Revolution: Essays on French political culture in eighteenth century*, Cambridge University Press, Cambridge, pagg. 167-199). Nel XIX secolo, alcune riflessioni sul ruolo dei mezzi di comunicazione, e sulla costruzione sociale di una *opinione pubblica* come sfera intermedia tra potere politico e società civile, sono divenute veri e propri classici del pensiero politico contemporaneo: si pensi, solo per rimanere alla tradizione intellettuale francese, alle analisi di Tocqueville sulla “dittatura della maggioranza” negli Stati Uniti d’America (cfr. TOCQUEVILLE, A., *De la Démocratie en Amérique*, trad. it. a cura di G. Candeloro, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1999, in particolare pagg. 193-201).

questa sede riassumere, nemmeno per sommi capi, l'evoluzione dei vari filoni di studio sulla comunicazione pubblica⁸¹. Qui, basterà dire che molte delle analisi proposte nel XX secolo si riferiscono ai “mass media” nel senso novecentesco del termine: includono cioè, oltre ai giornali, anche la radio, la televisione e, per quanto riguarda gli studi più recenti, anche la rete Internet e le forme elettroniche di comunicazione. È necessaria dunque una certa cautela nell'applicare al “caso Drumont” – e in generale alla *médiatisation* del XIX secolo - gli strumenti interpretativi riferiti ad epoche posteriori. Ci pare allora opportuno limitarci ad alcune acquisizioni del dibattito storiografico *relativo all'epoca specifica di Drumont*. Si propongono qui, in particolare, tre elementi di riflessione.

In primo luogo, la *médiatisation* produce una sostanziale *democratizzazione della vita politica*. Come ha scritto Pierre Pierrard,

les progrès de la consommation des journaux, à partir de 1881, et la place de choix occupée dans leurs colonnes par la vie politique intérieure, contribuèrent fortement à la démocratisation de la vie politique et à une meilleure information politique des masses populaires⁸².

In secondo luogo, la necessità di rivolgersi ad un pubblico ampio, privo di competenze specialistiche, induce i giornali a semplificare i ragionamenti, a

Resta tuttavia vero che lo studio dei mezzi di comunicazione, come disciplina autonoma di ricerca anche empirica, nasce nel XX secolo, e si sviluppa in particolare tra le due guerre, con gli studi sul ruolo della propaganda nei regimi totalitari (per es. LIPPMANN, W., *Public Opinion*, Free Press, New York 1922; LASSWELL, H.D., *Politics: who gets what, when, how*, McGraw-Hill, New York 1936; per una rassegna di questi primi studi cfr. SMITH, B.; LASSWELL, H.D.; CASEY, R., *Propaganda, communication and public opinion. A comprehensive reference guide*, Princeton University Press, Princeton 1946).

⁸¹ Per una rassegna del dibattito sul ruolo e la funzione dei mass-media nelle società contemporanee, cfr. tra gli altri WOLF, M., *Teorie delle comunicazioni di massa*, Bompiani, Milano 1992.

⁸² PIERRARD, P., cit., pag. 35.

diffondere idee nella forma di *slogan*, o comunque a *ridurre la complessità delle informazioni*. Ancora Pierrard:

Incontestablement, les journaux ont aidé à la propagation d'idées simplex – voir simplistes – autour de thèmes le plus souvent négatifs, comme l'anticléricalisme ou l'antisémitisme⁸³.

Infine, le esigenze commerciali della stampa quotidiana e periodica – ormai, come abbiamo visto, le testate giornalistiche si sono trasformate in vere e proprie *imprese* – inducono una *torsione scandalistica* dell'informazione. La notizia, per risultare appetibile ad un grande pubblico, deve possedere requisiti di *novità* e *sensazionalità*; deve sollecitare l'*emotività* e la *curiosità* dei lettori; deve, infine, suscitare interesse anche in coloro che si dedicano ad una lettura distratta e fugace.

Sempre più spesso, nella seconda metà del XIX secolo, la stampa si nutre di *scandali* e notizie sensazionali. Un vero e proprio “laboratorio di incubazione” di questa tendenza è, in Francia, il cosiddetto *Affaire Troppmann*. Nel Settembre 1869, nella zona intorno alla porta di Pantin – a Nord di Parigi – un contadino di nome Langlois scopre alcuni cadaveri seppelliti nel suo campo: si tratta di un'intera famiglia, di origine alsaziana, emigrata a Parigi. Le prime indagini della polizia portano all'arresto di un giovane, di nome Troppmann, sorpreso dalle forze dell'ordine mentre cerca di fuggire all'estero. Dopo un processo durato

⁸³ *Ibid.*. Su questa “riduzione di complessità” del dibattito pubblico si è soffermato anche Jean-Noël Jeanneney: «Si verifica un doppio movimento», osserva lo studioso francese: «con l'innalzamento del livello medio di istruzione e con la diminuzione dell'analfabetismo, un vasto pubblico si accosta alla lettura della stampa periodica; al tempo stesso la stampa si avvicina ai lettori popolari. Gli imprenditori più prosperi sono quelli che comprendono che bisogna ridurre contemporaneamente i costi di fabbricazione del giornale e le ambizioni intellettuali del prodotto» (JEANNENEY, J. N., cit., pag. 117). Secondo Jeanneney, la *semplificazione del linguaggio e dei contenuti* è un obiettivo programmaticamente perseguito da alcuni imprenditori della carta stampata: così, per esempio, il direttore de *Le Petit Journal*, Moïse Millaud, sostiene esplicitamente la tesi secondo la quale “bisogna avere il coraggio di essere stupidi” (*Ibid.*).

alcuni mesi, Troppmann viene condannato a morte e giustiziato il 15 Gennaio 1870⁸⁴.

Si tratta della prima vicenda giudiziaria seguita, per così dire, “in diretta” da tutta la stampa quotidiana e periodica. In particolare, *Le Petit Journal* organizza una straordinaria orchestrazione dell’indignazione popolare, pubblicando persino una mappa con il luogo esatto della carneficina, e incoraggiando così un vero e proprio “pellegrinaggio popolare” nel campo di Pantin. Come ha osservato Jeanneney,

l’intera campagna viene costruita attorno agli stereotipi – situazioni, dialoghi, personaggi – di una visione del mondo molto moralista: il Bene contro il Male.

Il Bene: la famiglia coraggiosa che ha messo al mondo tanti bambini per ripopolare la Francia [...]. Tutta una piccola borghesia colpita dal male dell’ascesa sociale può riconoscersi in queste persone uscite dalla povertà a forza di lavoro e di risparmi; fine tragica esclusa, naturalmente...

Dall’altra parte, il Male incarnato da Troppmann. È figlio di un padre alcolizzato e di una madre che lo ha amato troppo. Nella sua valigia viene ritrovato uno specchietto da trucco: porta lunghi capelli biondi, troppo ben pettinati, segno evidente di una omosessualità latente di cui si denunciano gli effetti perversi. È forse un alchimista: a casa sua trovano strani alambicchi⁸⁵

Questa campagna funziona: essa infatti alimenta l’interesse dei lettori, sollecita la curiosità, e moltiplica a dismisura la diffusione dei giornali. Il 23 Settembre 1869, quando inizia il “caso Troppmann”, *Le Petit Journal* tira 357.000 copie (contro le abituali 250.000); il 26 Settembre arriva a 404.000 copie, mentre il

⁸⁴ All’*Affaire Troppmann* è dedicato un lavoro di Michelle Perrot, divenuto un piccolo classico della storiografia contemporanea: cfr. PERROT, M., *L’affaire Troppmann*, in «L’Histoire», n. 30, Gennaio 1981, pagg. 28-37.

⁸⁵ JEANNENEY, J. N., cit., pag. 120.

giorno della ghigliottina sfiora le 600.000⁸⁶, avvicinandosi al milione di copie stampate, meno di trent'anni dopo, all'epoca dell'affare Dreyfus.

3. DRUMONT E «L'OPINIONE PUBBLICA»

3.1. *L'evocazione di un pubblico: Drumont e il suo "popolo"*

Drumont conosce bene il mondo della stampa. Già dagli anni '60 comincia a lavorare nei giornali cattolici: *Le Contemporain* d'Enri Lasserre, *L'Univers* di Louis Veuillot, *La Revue du Monde Catholique*; poi, diventa corrispondente di uno dei principali fogli "scandalistici" dell'epoca, *L'Inflexible*⁸⁷. Dopo la pubblicazione de *La France Juive*, infine, diverrà egli stesso direttore di una importante testata giornalistica, *La Libre Parole*.

Drumont sa bene che la stampa ha un pubblico molto ampio, non più limitato ai soli *dotti*, agli scrittori o ai filosofi. Sa "evocare" il suo pubblico: lo descrive, lo chiama per nome, lo invita a riunirsi, a far sentire la propria voce, a fare causa comune. Sollecita gli strati più umili, gli "oppressi", al di là delle contrapposizioni politiche, religiose e "di classe": la forza delle sue argomentazioni risiede anzi nella capacità di *immaginare un popolo, di evocarlo*.

Ne *La France Juive devant l'opinion*, si rivolge per esempio ai "curati di campagna":

Parmi tant d'encouragements qui me sont arrivés de tous les coins de la France et de tous les coins de Paris, du Nord et du

⁸⁶ *Ibid.*, pag. 119.

⁸⁷ Cfr. WINOCK, M., *La France et le les juifs de 1789 à nos jours*, Éditions du Seuil, Parigi 2004, pag. 87.

Midi, de la rue d'Aboukir et de la rue d'Enghien, de la rue des Gravilliers et du faubourg Saint-Antoine, ce qui m'a été le plus sensible, c'est l'allégresse de nos curés de campagne. Ah les braves gens ! Quelles nobles lettres ! Chez eux il y avait du contentement patriotique du plébéien, du gars vaillant que l'habit qu'il porte empêche de répondre, que la charité chrétienne décide facilement à pardonner mais qui trouve déshonorante pour son pays cette incessante, cette perpétuelle, cette avilissante attaque contre des êtres faibles. Ils ont constaté, non sans plaisir, qu'il existait encore, sur la terre de France, un homme qui avait un pied à peu près valide et qui savait s'en servir vis-à-vis des Juifs et des Francs-Maçons. C'est en causant avec des curés de campagne, en lisant leurs lettres, que j'ai compris combien mon livre était utile et à quel degré de violence sourde avait atteint la persécution actuelle⁸⁸.

A questi “preti di campagna” – autenticamente devoti, nobili d'animo, vicini alle persone che soffrono - Drumont contrappone i ricchi “ecclesiastici di Parigi”, per i quali il battesimo e l'assoluzione rappresentano una semplice formalità burocratica:

Quelques ecclésiastiques ne voient dans le mariage qu'on messe en musique, des tapis jusqu'à la rue, un imposant défilé à la sacristie qui fera honneur à la parisse; ils sont ravis d'apprendre qu'un jeune homme, qui est dans les bons principes mais qui s'est ruiné pour ne les avoir pas pratiqués, va de nouveau avoir un grand train de maison. Ils donnent le baptême et l'absolution un peu comme on accomplit une formalité⁸⁹.

L'antisemitismo di Drumont è un *antisemitismo popolare e plebeo*: la lotta contro la *juiverie* è lotta contro i “potenti”, contro coloro che si arricchiscono a

⁸⁸ DRUMONT, E., *La France Juive devant l'opinion*, Marpon&Flammarion, Parigi 1886, pagg. 7-8.

⁸⁹ *Ibid.*, pag. 35. Il riferimento è soprattutto ai sacerdoti che celebrano matrimoni misti tra ebrei e cristiani, senza accertarsi che la volontà di conversione dell'ebreo – o dell'ebrea – sia autentica e dettata dal cuore.

spese della gente comune. I protagonisti di questa lotta sono – devono essere – tutti gli strati popolari: i piccoli imprenditori, rovinati dalla concorrenza dei mercanti ebrei, ma anche i lavoratori e gli operai.

Ce que je dis est tellement vrai, que, même dans le parti révolutionnaire, les plus acharnés contre les Rothschild ne sont pas les pauvres hères qui n'ont jamais rien eu à eux, fut-ce le temps de penser. *Ce sont les ouvriers les plus intelligents qui ont pu se convaincre de l'impossibilité d'arriver à aucune organisation avec le système juif*, qui écrase tous les efforts sous le capital comme on écrase un régiment isolé avec de l'artillerie; *ce sont les petits patrons, ruinés par leurs concurrents juifs qui avaient toute la Synagogue derrière eux, et ramenés à l'état de salariés ; ce sont les travailleurs retombés de l'état d'ouvriers libres à l'état d'esclaves*. Ce sont ceux-là qui ont répandu mon livre dans la masse, qui m'ont prié d'en distribuer les plus d'exemplaires possible, qui m'ont encouragé, appuyé indirectement⁹⁰.

L'obiettivo di Drumont è sconfiggere quella “divinità mostruosa” rappresentata dal capitalismo.

C'est sur le ruines seules de l'Eglise que s'est élevée cette idole dévorante du Capitalisme qui, pareille à la divinité monstrueuse d'ASTORETH se fécondant elle-même, se reproduit sans cesse, enfante sans s'en douter en quelque sorte, pendant qu'on dort, pendant qu'on aime, pendant qu'on travaille, pendant qu'on se bat, et étouffe tout ce qui n'est pas elle sous son exécration multiplication⁹¹.

Questo approccio “anticapitalista”, naturalmente, non implica l'adesione di Drumont alle teorie socialiste o alle organizzazioni del movimento operaio:

⁹⁰ *Ibid.*, pag. 147.

⁹¹ *Ibid.*, pag. 125.

l'autore de *La France Juive*, al contrario, chiarisce a più riprese di aver combattuto la Comune di Parigi, di situarsi nel campo conservatore, di difendere i valori del cristianesimo⁹². Tuttavia, argomenta, non è stata proprio la Chiesa a sollevare per prima una *questione sociale*? Non sono stati i Padri a scagliarsi contro l'usura, contro il prestito a interesse, contro l'arricchimento indebito a spese dei poveri? E non è proprio la Chiesa a schierarsi da sempre in favore degli oppressi, dei lavoratori, degli sfruttati⁹³?

In quest'ottica, Drumont rilegge la stessa storia del movimento operaio, rivalutando gli esordi "popolari" del pensiero socialista: negli scritti di Cabet, di Fourier, di Pierre Leroux, dei primi saint-simoniani, egli rintraccia "sentiments élevés de l'âme humaine"⁹⁴, vicini ad una sensibilità cristiana. Osserva che il movimento presenta, alle origini, un "caractère tout particulier":

C'est une aspiration vers la justice, la rêve d'un avenir meilleur, le plan d'une société idéale où tout le monde serait hereux [...]. La lutte de classe qui fait le fond du socialisme à l'heure présente n'apparaît encore qu'à l'état vague⁹⁵.

La Chiesa cattolica non ha saputo capire fino in fondo questi sentimenti nobili, ed è rimasta lontana dalle aspirazioni alla giustizia sollevate dai precursori del pensiero socialista:

Le clergé français, il faut le dire, ne fut pas à la hauteur de ce qu'on attendait de lui, il ne sut pas tendre la main aux ouvriers

⁹² Cfr. *Ibid.*, pagg. 63 e ss.

⁹³ L'intero capitolo IV de *La France Juive devant l'opinion* è dedicato alla "questione sociale", e al ruolo della Chiesa nella difesa dei poveri (DRUMONT, E., *La France Juive devant l'opinion*, cit., cap. IV, «Le Système juif et la question sociale», pagg. 121-174). Ne *La Fin d'un Monde*, Drumont parla addirittura di un "socialismo cattolico" (DRUMONT, E., *La Fin d'un Monde*, A. Savine, Parigi 1889, livre sixieme, «Le socialisme catholique», pagg. 187-235).

⁹⁴ DRUMONT, E., *La Fin d'un Monde*, cit., pag. 108.

⁹⁵ *Ibid.*, pagg. 108-109.

qui venaient si spontanément au Christ; il trompa l'espoir de tous ces hommes épris de progrès et de justice qui espéraient que l'Eglise comme aux premiers siècles allait se mettre à la tête des essais de rénovation sociale⁹⁶.

3.2. *Semplificazioni: l'ebreo come capro espiatorio*

“Prete di campagna”, operai, lavoratori, disoccupati, piccoli commercianti, gente comune: l'interlocutore naturale di Drumont è il *popolo francese, la “plebe”*. A questo pubblico, popolare ed eterogeneo, Drumont indica il nemico comune: l'Ebreo, simbolo del capitalismo, dell'arricchimento indebito, dell'oppressione e dello sfruttamento.

Come abbiamo visto nel primo capitolo della tesi, il “mondo giudaico” è presentato da *La France Juive* come il nemico naturale della Francia cattolica: gli ebrei, razza allogena e straniera, sarebbero all'origine della Rivoluzione Francese, della secolarizzazione della società, delle tradizioni repubblicane e giacobine che, agli occhi dei conservatori, avrebbero rovinato la nazione.

Gli ebrei, però, sono nemici anche dei piccoli commercianti, dei borghesi onesti, di coloro che sanno guadagnarsi da vivere con il proprio lavoro e con la propria fatica. Così, per esempio, per Drumont si deve ai “monopoli ebraici” la nascita e lo sviluppo di quella grande distribuzione, che proprio nella seconda metà del XIX secolo ridisegna la geografia del commercio al dettaglio, distruggendo quel che resta delle vecchie corporazioni e portando alla rovina molti piccoli

⁹⁶ DRUMONT, E., *La Fin d'un Monde*, cit., pag. 116.

esercenti⁹⁷. Sul nesso tra questi fenomeni e l'azione dei potentati giudaici, Drumont non ha dubbi:

La Grand Maison de banque, la grande Usine appuyée sur un gros syndicat juif, le grand Magasin projettent leur ombre à l'horizon comme le château-fort d'autrefois et les petites maisons, comme les chaumières de jadis, ont peur du terrible voisinage. Les petits savent bien qu'ils seront magés un jour, mais ils attendent ce jour dans une inquiétude poltronne, sans oser empêcher le burg de se construire pendant qu'il en serait encore temps peur-être. C'est encore une des formes les plus curieuses du monopole que ces grands magasins ! Autour de magasins immenses comme le *Bon Marché* tout meurt comme autour du mancenilliers, tout s'éteint comme de petites lumières disparaissent dans l'orbe lumineux de quelque grand foyer. Les grands magasins représentent la féodalité industrielle à Paris⁹⁸.

Attraverso la speculazione finanziaria, inoltre, gli ebrei hanno *drenato* le risorse economiche ottenute attraverso il lavoro vivo: essi sono capitalisti di tipo nuovo, parassiti, speculatori, sfruttatori dell'altrui fatica.

Il y a là une véritable conquête, une mise à la glèbe de toute une nation par une minorité infime mais cohésive, comparable à la mise à la glèbe des Saxons par les soixante mille Normands de Guillaume le Conquérant. Les procédés sont différents, le résultat est le même. On retrouve ce qui caractérise la conquête: *tout un peuple travaillant pour un autre qui s'approprie, par un vaste système d'exploitation financière, le bénéfice du travail d'autrui. Les immenses fortunes juives, les châteaux, les hôtels juifs ne sont le fruit d'aucun labeur effectif, d'aucune production, ils*

⁹⁷ Sullo sviluppo della grande distribuzione commerciale, e sul *grand magasin* in Francia, cfr. almeno DU CLOSET, J., *Les grands magasins français. Cent ans après*, Chotard, Parigi 1989; MILLER, M.B., *The Bon Marché. Bourgeois Culture and the Department Store, 1869-1920*, Allen and Unwin, Londra-Boston-Sidney 1981; MARREY, B., *Les grands magasins des origines à 1939*, Picard, Parigi 1979; CAVAZZA, S., *Dimensione massa. Individui, folle, consumi 1830-1945*, Il Mulino, Bologna 2004, capitolo quarto: «Le trasformazioni del commercio: grandi magazzini e produzione di massa», pagg. 161-198.

⁹⁸ DRUMONT, E., *La Fin d'un Monde*, cit., pagg. 81-82.

*sont la proélibation d'une race dominante sur une race asservie*⁹⁹.

Infine, gli ebrei capitalisti e plutocrati sono il nemico naturale anche della classe operaia: persino di coloro che, il 1 Maggio 1891, sfilano per le strade di Fourmies celebrando la festa socialista del lavoro, e che vengono uccisi dalle fucilate della Polizia. La presenza di un prefetto ebreo alla testa del Dipartimento del Nord, e di un sottoprefetto anch'egli di origini ebraiche, costituisce per Drumont la causa determinante e la spiegazione ultima del dramma¹⁰⁰.

Drumont, insomma, sa parlare a strati diversi della popolazione. Utilizza linguaggi politici differenti, da quello di matrice cattolica e tradizionalista degli ultraconservatori a quello populista e anticapitalista più vicino alla sensibilità del mondo operaio. Sollecita interessi di vario tipo, dando voce alle inquietudini e alle ansie di ampi settori popolari: dalla piccola borghesia travolta dall'emergere della grande industria, al proletariato vittima di processi di pauperizzazione e marginalizzazione sociale. A tutti offre un comune nemico, un "capro espiatorio", rappresentato dalla *juiverie*, dalle "plutocrazie ebraiche", descritte come unica origine di tutti i mali e di tutte le tensioni dell'era industriale. L'antisemitismo diventa così un'arma *polivalente e di massa*¹⁰¹, e si allontana dai toni elitari e aristocratici dei predecessori di Drumont.

⁹⁹ DRUMONT, E., *La France Juive. Essai d'histoire contemporaine*, Marpon & Flammarion, Parigi 1886, tomo primo, «introduction», pag. VI. I corsivi sono nostri.

¹⁰⁰ Alla vicenda Drumont dedica un intero *pamphlet* carico di veleni e di menzogne. Cfr. DRUMONT, E., *Le Secret de Fourmies*, Savine, Parigi 1892.

¹⁰¹ Zeev Sternhell ha sottolineato la forza innovativa di Drumont rispetto agli antisemiti che lo hanno preceduto: «L'antisémitisme moderne canalise et charrie l'ensemble de ces sentiments, il fournit une cause inique à un ensemble de phénomènes mystérieux, il permet de mettre le doigt sur un seul et unique facteur d'explication. Le coup de génie de Drumont a été de l'avoir compris le premier: alors que ses prédécesseurs – Proudhon, Toussenel, Tridon, Regnard, Chirac, Malon – faisaient usage de l'antisémitisme pour attaquer l'une des dimensions de la société moderne, Drumont en fait une arme polyvalente, capable de s'attaquer à tous les maux et à toutes les tensions de l'âge industriel» (STERNHELL, Z., *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, ed. du Seuil, Parigi 1978, pag. 197).

3.3. L'uso politico dello scandalo

Linguaggio accessibile al grande pubblico, spiccata vena polemica, capacità di proporre interpretazioni semplici (e semplicistiche) della realtà, additando colpe e indicando facili *capri espiatori*: gli “ingredienti” del successo di Drumont sembrano provenire più dalla competenza giornalistica che dal rigore dello studioso¹⁰².

Del resto, Drumont fa un uso spregiudicato – tutto politico, si potrebbe aggiungere – di uno degli elementi qualificanti della *médiatisation* di questo periodo: la dimensione *scandalistica* dell'informazione.

Quattro anni prima della pubblicazione de *La France Juive*, nel 1882, proprio uno “scandalo” aveva acceso le polveri del nascente antisemitismo: Eugène Bontoux, fondatore di un istituto cattolico di credito – l'*Union générale* -, aveva dichiarato bancarotta, e non aveva esitato ad attribuire il crollo alle manovre speculative dei Rotschild. I piccoli risparmiatori francesi rovinati dal *crac* gli credettero, e la vicenda ebbe vastissima eco nella stampa e nelle polemiche pubbliche, accreditando l'immagine degli ebrei come speculatori e parassiti¹⁰³. Drumont torna sulla questione “Union Générale” nelle pagine de *La France Juive*, fornendo ulteriori “prove” – che, come al solito, col senno di poi

¹⁰² È quanto sottolineano molti studiosi: cfr., tra gli altri, STERNHELL, Z., cit., pagg. 196-201; PIERRARD, P., *Eduard Drumont, “le prophète myope”*, cit., pagg. 37 e ss.; WINOCK, M., *Eduard Drumont et l'antisémitisme en France avant l'affaire Dreyfus*, in «Esprit», Maggio 1971, pagg. 1085-1106; MARRUS, R.M., *Antisemitismo popolare*, in KLEEBLAT, N.L. (a cura di), *L'Affaire Dreyfus*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pagg. 98 e ss.

¹⁰³ Cfr. VERDÈS-LEROUX, J., *Scandale financier et antisémitisme catholique. Le krach de l'Union Générale*, Le Centurion, Parigi 1969.

somigliano più a maliziose dicerie che a vere e proprie dimostrazioni – del coinvolgimento di ebrei nel complotto contro la finanza cattolica:

Je n'ai pas l'intention de traiter à fond cette affaire embrouillée, il faudrait un chapitre entier pour l'élucider. Très probablement les catholiques, candides comme toujours, furent attirés dans un piège pour être dépouillés et déshonorés par les Rotschild avec la complicité du gouvernement. Le nom de Feder, l'alter ego de Bontoux, est un nom absolument juif [...]. Quant à Bontoux, il n'était à Vienne entouré que des Juifs, tout ses employés étaient juifs. Son homme de confiance était un nommé Rappaport, qui gagna dix millions avec lui¹⁰⁴.

Nel Novembre 1892, Drumont lancia dalle colonne del suo giornale – *La Libre Parole*, che vanta una tiratura di quasi 100.000 copie¹⁰⁵ - un altro scandalo, che condizionerà a lungo la vita politica francese: l'*Affaire Panama*.

Nel corso degli anni '80, la Francia era riuscita ad inserirsi in una decennale contesa tra Stati Uniti e Inghilterra per la costruzione di un canale a Panama, e aveva ottenuto il permesso per avviare i lavori. L'impresa era stata affidata a Ferdinand Marie de Lesseps, già noto per aver costruito il Canale di Suez, e a Alexandre-Gustave Eiffel, progettista della torre che porta il suo nome.

Nel 1888 vengono raccolti settecento milioni di franchi, con una sottoscrizione azionaria che coinvolge pressoché tutti i risparmiatori francesi. Ma, nel corso degli scavi, si verificano gravissime difficoltà ambientali (straripamento di un fiume, frane ecc.), mentre alcune epidemie di malaria, scorbuto e febbre gialla colpiscono i lavoratori impegnati nell'impresa. Viene richiesto un nuovo prestito per sostenere i lavori, e i dirigenti della Società cercano di far tacere le voci sulla

¹⁰⁴ DRUMONT, E., *La France Juive*, cit., pagg. 98-99.

¹⁰⁵ Cfr. PIERRARD, P., *Les Chrétiens et l'affaire Dreyfus*, cit., pag. 24.

disastrosa situazione finanziaria corrompendo funzionari e giornalisti. In soccorso della compagnia intervengono alcuni finanziari, tra i quali vi sono ebrei come il barone Jacques de Reinach, Cornelius Herz, Emile Arton, Leopold Aron. I prestiti non ottengono però risultati soddisfacenti, e nel Dicembre 1888 la Compagnia chiude i cantieri lasciando sul lastrico centinaia di migliaia di risparmiatori.

Quattro anni dopo, nel Novembre 1892, *La Libre Parole* lancia lo scandalo, accusando il governo di essere stato comprato dall'ebreo de Reinach. Questi, saputa la notizia, si suicida. Alla Camera il deputato Delahaye legge un lungo elenco di ministri, deputati, giornalisti che si sono lasciati corrompere. La destra utilizza strumentalmente la presenza di ebrei tra i grandi finanziatori per lanciare una furibonda campagna antisemita¹⁰⁶, e *La Libre Parole* è naturalmente in prima fila in questa campagna¹⁰⁷.

Pochi mesi prima del « Panama », nell'Estate 1892, Drumont lancia su *La Libre Parole* un altro scandalo destinato a far discutere: nell'esercito francese, denuncia, si sono “infiltrati” centinaia di ufficiali di origini ebraiche. Non si tratta – lo abbiamo visto nel primo capitolo – di un fenomeno nuovo, ma di una delle conseguenze dei processi di integrazione sociale e di emancipazione delle minoranze ebraiche. Drumont, però, vi vede un “complotto”, una cospirazione della *juiverie* contro la Francia, e l'intera stampa cattolica lo segue, alimentando lo “scandalo”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Sullo scandalo di Panama cfr. COLLIER, J.Y., *Financiers juifs dans la tormente des scandales fin de siècle à Paris (1880-1990)*, in «Archives Juives», n. 29/1, 2° sem. 1996.

¹⁰⁷ Drumont dedicherà allo “scandalo Panama” quasi duecento pagine del volume *La Dernière Bataille*. Cfr. DRUMONT, E., *La Dernière Bataille*, Dentu, Parigi 1890, pagg. 325 e ss.

¹⁰⁸ Per una ricostruzione della vicenda cfr. SORLIN, P., «*La Croix*» et les juifs (1880-1899). *Contribution à l'histoire de l'antisémitisme contemporain*, B. Grasset, Parigi 1967, pagg. 103 e ss.

La polemica su “les juifs dans l’armée” viene poi ripresa su *La Libre Parole* del 1 Novembre 1894, sedici giorni dopo l’arresto del capitano Dreyfus: Drumont chiede retoricamente se è vero che è stato operato un arresto molto importante di un ufficiale ebreo, accusato di spionaggio, e perché la notizia è stata tenuta segreta¹⁰⁹. L’uscita de *La Libre Parole* costringe lo Stato Maggiore ad uscire allo scoperto, e a rivelare la vicenda: nasce così, proprio sulle colonne del giornale di Drumont, l’*Affaire Dreyfus*, che occuperà la vita politica della Francia per molti anni¹¹⁰.

4. L’OPINIONE PUBBLICA COME COSTRUZIONE SOCIALE

4.1. Opinione pubblica e identità nazionale

Nel *primo capitolo* della tesi abbiamo cercato di mostrare la *performatività del pregiudizio antisemita*. Più che una *menzogna*, il pregiudizio ci è apparso una *costruzione sociale*: lo stereotipo dell’ebreo “diventa vero” perché condiziona il dibattito pubblico, ridefinisce l’agenda dei problemi, condiziona i comportamenti politici, influenza l’immaginario degli attori sociali.

Anche l’attività giornalistica di Drumont può essere letta a partire dalla sua *natura performativa*. Drumont – lo abbiamo visto - parla ad un pubblico molto

¹⁰⁹ Cfr. DRUMONT, E., *Haute trahison. Arrestation de l’officier juif Alfred Dreyfus*, in «La Libre Parole», 1 Novembre 1894.

¹¹⁰ La bibliografia sull’*Affaire* è pressoché sterminata. Cfr. almeno: KLEEBLATT, N. L., (a cura di), *L’Affaire Dreyfus*, cit.; BREDIN, J.D., *L’Affaire*, Fayard-Juillard, Parigi 1993; BIRNBAUM, P., *La France de l’Affaire Dreyfus*, Gallimard, Parigi 1994; DROUIN, M., (a cura di), *L’affaire Dreyfus de A à Z*, Flammarion, Parigi 1994; MARRUS, M. R., *Les juifs de France à l’époque de l’affaire Dreyfus*, Calmann-Lévy, Parigi 1972; COEN, F., *Dreyfus*, cit.

ampio: sollecita interlocutori diversi, parla linguaggi differenti, indica il *nemico comune* ad una pluralità di settori sociali. Operai, preti di campagna, piccoli commercianti, imprenditori possono riconoscersi come un'unica *comunità*, al di là delle diverse collocazioni sociali e delle contrapposte opinioni politiche, a partire dalla mobilitazione contro la “conquista ebraica”. Il “pubblico” a cui si rivolge Drumont non è un insieme indifferenziato di individui, ma un *popolo*: un universo coeso, una “famiglia” tenuta insieme dal vincolo identitario di un *nuovo nazionalismo*.

Non è dunque la sola *competenza giornalistica* – la straordinaria padronanza dei mezzi di comunicazione mediale, l'uso a un tempo spregiudicato e sapiente della stampa – a fare di Drumont il “papa dell'antisemitismo”¹¹¹: l'autore de *La France Juive* si impone nel dibattito politico grazie alla sua capacità di *costruire un'opinione pubblica, nella forma di una nuova comunità nazionale*. Come ha scritto Sternhell,

il pensiero di Drumont non è stato finora apprezzato a sufficienza. La sua opera è organizzata in funzione di un'idea fondamentale: il rifiuto del pluralismo. Mentre la schiera dei suoi predecessori si limitava ad attaccare una dimensione particolare della società moderna, Drumont identifica l'origine del male in un unico elemento: il pluralismo, frutto della Rivoluzione francese. La modernità affermata allora ha spezzato l'unità organica della vecchia Francia: è questa l'origine vera dei mali che attanagliano la società francese.

Per salvare il paese dalla decadenza, bisogna restituirgli l'unità. Bisogna riformulare l'idea di nazione e infrangere le strutture sia concettuali che politiche della democrazia. Grazie all'antisemitismo la nazione cessa di presentarsi come un aggregato di individui giuridicamente liberi ed eguali e ridiventa

¹¹¹ Così è stato definito da molti commentatori suoi contemporanei. Cfr. PIERRARD, P., *Eduard Drumont, “le prophète myope”*, cit., pag. 31.

ciò che non avrebbe dovuto mai dovuto cessare di essere: una grande famiglia, i cui componenti sono uniti dal vincolo del sangue.

Questa visione di una società organica e chiusa consente di fare appello a tutti i ceti sociali e di ricomporre l'unità nazionale artificialmente spezzata dalla Rivoluzione¹¹².

4.2. Un "effetto sostituzione"

La capacità di Drumont di *costruire l'opinione pubblica* si rivela nell'uso politico degli scandali giornalistici, da Panama a Dreyfus.

Lo scandalo ha l'effetto di *rappresentare* – quasi di *mettere in scena* -l'opinione pubblica. Il giornalista che svela una vicenda segreta, che mette a nudo qualche "losco affare" in cui sono coinvolti uomini politici e rappresentanti pubblici, si fa interprete dell'indignazione dei suoi lettori. Nel momento in cui parla, denuncia, esprime la sua collera e accusa i colpevoli, egli si presenta come *rappresentante del popolo, voce legittima della gente comune*.

Lo scandalo ha così la funzione di *evocare l'opinione pubblica, di costruirla discorsivamente*: il giornalista si accredita come il rappresentante di "ciò che la gente pensa"; nello scandalo egli *costruisce l'opinione pubblica, perché parla a nome del "popolo" e in questo modo si sostituisce al popolo stesso¹¹³.*

¹¹² STERNHELL, Z., *La funzione politica e culturale dell'antisemitismo in Francia*, in SOFIA, F. e TOSCANO M., (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica. Atti del convegno "Stato nazionale, società civile e minoranze religiose: l'emancipazione degli ebrei in Francia, Germania e Italia tra rigenerazione morale e intolleranza (Roma, 23-25 Ottobre 1991)*, Bonacci, Roma 1992, pag. 251 (traduzione italiana di Francesca Sofia).

¹¹³ Questo fenomeno è stato indagato a fondo negli studi sulle campagne *securitarie* e *xenofobe* degli ultimi decenni del Novecento. Si è già sottolineato come occorra molta cautela nell'applicare al "caso Drumont" strumenti metodologici e interpretativi pensati per analizzare fenomeni così recenti. In questo caso, tuttavia, il paragone non appare forzato. A proposito dell'"emergenza immigrazione", agitata da tutta la stampa italiana alla fine degli anni '90 del Novecento, il sociologo Alessandro Dal Lago ha mostrato come la stessa *evocazione dell'emergenza* da parte del sistema mediatico trasformi l'allarmismo in "pericolo oggettivo": in altre parole, l'immagine del pericolo associato alla presenza migrante si trasforma in *risorsa politica*, indipendentemente dalla sua reale capacità di interpretare sentimenti diffusi. «Perché la risorsa sia utilizzabile dai diversi

4.3. I circoli viziosi dell'argomentazione

Drumont utilizza sapientemente l'arma dello scandalo, dell'informazione sensazionale, della notizia/denuncia. Sa che questa modalità di comunicazione pubblica ha una straordinaria efficacia, dovuta a vari fattori.

In *primo luogo*, gli scandali sollecitano la curiosità del grande pubblico, e hanno così l'effetto di aumentare le tirature dei giornali.

In *secondo luogo*, attirando e monopolizzando l'attenzione dei lettori, modificano di fatto l'agenda delle discussioni pubbliche, costringendo l'intero mondo politico a schierarsi, a dire la propria, a dividersi sulla vicenda sollevata dalla stampa: lo scandalo ha in altre parole una funzione di *agenda-setting*¹¹⁴.

Infine, questa modalità spettacolarizzata di informazione agevola e alimenta procedimenti retorici che semplificano la realtà dei fatti. A proposito dell'*Affaire Panama*, per esempio, Michel Winock ha osservato come l'attribuzione al "mondo giudaico" di tutte le responsabilità si basi su una "doppia sineddoche", cioè su un uso improprio, manipolativo ed arbitrario del coinvolgimento di ebrei nella vicenda:

attori», sostiene infatti dal Lago, «non è necessario che essa risponda a un sentimento di massa, diffuso o radicato, ma semplicemente che sia evocata dall'informazione e confermata dalla viva voce dei "protagonisti". Le notizie sulle proteste dei cittadini contro il degrado sono sufficienti a fare delle proteste una realtà indiscutibile, dominante, e soprattutto rappresentativa di "ciò che la gente pensa"» (DAL LAGO, A., *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 2004, pag. 75).

¹¹⁴ Questo aspetto è stato indagato soprattutto dalla sociologia delle comunicazioni, ed in particolare dalla cosiddetta "teoria dell'*agenda-setting*", elaborata nella seconda metà del Novecento. «In conseguenza dell'azione dei giornali, della televisione e degli altri mezzi di informazione», sostiene Shaw, in quella che è ormai considerata una definizione "classica" della teoria, «il pubblico è consapevole o ignora, dà attenzione oppure trascura, enfatizza o neglige, elementi specifici degli scenari pubblici. La gente tende a includere o escludere dalle proprie conoscenze ciò che i media includono o escludono dal proprio contenuto [...]. L'ipotesi dell'*agenda-setting* non sostiene che i media cercano di persuadere [...]. I media, descrivendo o precisando la realtà esterna, presentano al pubblico una lista di ciò intorno a cui avere un'opinione e discutere [...]. L'assunto fondamentale dell'*agenda-setting* è che la comprensione che la gente ha di gran parte della realtà sociale è mutuata dai media» (SHAW, E., *Agenda-setting and Mass Communication Theory*, in «Gazette. International Journal for Mass Communication Studies», vol. XXV, n. 2, 1979, pag. 96, citato in VOLLI, U., *Il Libro della Comunicazione*, Il Saggiatore, Milano 1994, pag. 219, e in WOLF, M., cit., pag. 143).

La double synecdoque infernale continue à se révéler merveilleusement efficace: 1. Dans tout scandale, prendre les juifs impliqués pour *toute* la bande, les autres n'étant que des comparses; 2. Prendre ces juifs-là comme représentants de *tous* les juifs [...]. L'antisémitisme joue à la fois comme mode d'explication et comme instrument de mobilisation¹¹⁵.

In altre parole, la plausibilità del procedimento di attribuzione della colpa viene *discorsivamente costruita* attraverso un vero e proprio “circolo vizioso” dell'argomentazione: si dà per scontato che la “juiverie” stia complottando contro la nazione francese; in uno scandalo politico, giudiziario o finanziario si cercano perciò, tra i responsabili, unicamente personalità del mondo ebraico; e, infine, la scoperta *anche di un solo ebreo* coinvolto nella vicenda viene esibita come “prova” dell'assunto iniziale – il complotto consapevole contro la nazione -.

Una volta affidata al clamore dei giornali e al tam-tam delle agenzie stampa, la “prova” artificiosamente costruita *diventa vera*, perché come tale viene accettata dal mondo politico, dai commentatori, dagli organi di informazione: da tutti coloro, cioè, che hanno il potere di *definire la situazione, di commentare l'evento e di conferirgli un valore e un significato*.

Infine, la definizione dello “scandalo” come *complotto ebraico* si trasforma in risorsa simbolica per la costruzione di identità collettive: la percezione del “mondo giudaico” come “nemico” consente infatti di istituire un confine netto tra “loro” e “noi”: da una parte “loro” – gli ebrei – identificati come un corpo unico; dall'altra “noi”, i “francesi”, dipinti anch'essi come un popolo omogeneo, coeso, con una propria identità che attraversa e annulla le differenze di classe, di ceto, di collocazione politica e sociale. Si chiude così il cerchio, e l'antisemitismo,

¹¹⁵ WINOCK, M., *La France et les juifs de 1789 à nos jours*, cit., pag. 97.

divenuto strumento ordinario di comunicazione pubblica, che sfrutta lo spazio dei mass-media e della comunicazione giornalistica, può diventare il protagonista della vita politica.

5. MODERNITÀ DI DRUMONT

5.1. *L'antisemitismo di Drumont: un prodotto della modernità*

Non c'è dunque nulla di “arcaico” nell'antisemitismo *popolare e plebeo* di Drumont. Non siamo di fronte ad un “pregiudizio millenario”, ad un odio atavico mai del tutto sopito, ad un sentimento radicato nell'inconscio collettivo a tal punto da riemergere con violenza fin nel cuore della modernità industriale, alle soglie del ventesimo secolo.

Certo, l'autore de *La France Juive* – lo vedremo meglio nel prossimo capitolo – riutilizza contro gli ebrei antichi pregiudizi: dall'”accusa del sangue” allo stereotipo dell'ebreo-usuraio. Si potrebbe compilare un lungo inventario di luoghi comuni, sedimentati in secoli di odio e diffidenza reciproca tra ebrei e cattolici, e ripresi in vario modo negli scritti di Drumont.

Tuttavia, i procedimenti argomentativi utilizzati da quest'ultimo, l'uso spregiudicato dei mezzi di comunicazione di massa, la manipolazione dell'opinione pubblica, il rapporto peculiare e inedito con la sfera politica, fanno dell'antisemitismo drumontiano un *artefatto moderno*: non un “eterno odio razziale” che riemerge, sempre uguale a se stesso, alla fine del XIX secolo, ma

un'ideologia specifica, che al di fuori del contesto storico della Terza Repubblica francese non sarebbe pensabile.

Capitolo 3. Dall'antisemitismo intellettuale all'antisemitismo popolare. Le fonti di Drumont

1. RAZZISMO E ANTISEMITISMO NELLA CULTURA FRANCESE DEL XIX SECOLO

1.1. Razzismo e antisemitismo nella cultura francese

Se, come abbiamo cercato di mostrare nei capitoli precedenti, l'antisemitismo di Drumont non ha nulla di "arcaico", ma al contrario utilizza procedimenti argomentativi e modalità di diffusione specifici della sua epoca, resta comunque vero che esso attinge a stereotipi profondamente radicati nell'immaginario collettivo.

In questo capitolo, si cercherà di rendere conto della sempre più pervasiva presenza, nella cultura francese del XIX secolo, del *mito della razza* in generale, e del *pregiudizio antisemita* in particolare; e del ruolo che questo *clima culturale complessivo* svolge nel pensiero e nell'opera di Drumont.

Converrà, in proposito, sgombrare subito il campo da due possibili equivoci.

In primo luogo, la diffusione di idee razziali e antisemite lungo il corso dell'Ottocento merita di essere indagata nella sua specificità storica. È vero che gli ebrei sono oggetto di persecuzioni e calunnie sin dal Medioevo: le accuse di

omicidio rituale¹¹⁶, la maledizione lanciata contro l'ebreo errante Aasvero¹¹⁷, il mito della “cospirazione giudaica” contro la società cristiana sono presenti e diffusi, nel senso comune e nella cultura francese, da molti secoli (tanto da non essere scomparsi neppure nel periodo illuministico). Tuttavia, come si vedrà tra poco, l'antisemitismo della seconda metà del XIX secolo, anche quando riprende o attualizza antiche leggende, ha caratteri suoi propri che meritano un'analisi specifica: il culto della scienza, i presupposti (e i pregiudizi) della fisiologia e della filologia dell'epoca, il darwinismo sociale, l'appello alle classificazioni razziali proprie dei saperi post-illuministici, romantici e positivisti, fanno del “razzismo” di fine Ottocento un momento peculiare della storia del pensiero.

Se dunque occorre sfatare il mito di un “antisemitismo perenne”, che riemergerebbe sempre uguale a se stesso in epoche diverse della storia, è però altrettanto necessario sgombrare il campo da un altro possibile equivoco: quello di una filiazione diretta del “mito della razza” di fine Ottocento dal darwinismo sociale. Come ha scritto Campioni,

*il fantasma della razza si diffonde prima e al di là del
darwinismo sociale (è nota in questa direzione l'importanza delle
classificazioni linguistiche del Romanticismo di Schlegel, della*

¹¹⁶ Secondo la ben nota “calunnia del sangue”, diffusa nelle leggende tradizionali sin dall'epoca medievale, gli ebrei uccidevano i bambini cristiani per bere il loro sangue nel corso delle celebrazioni della Pasqua ebraica. «La calunnia del sangue», osserva Mosse, «forniva il motivo per accusare gli ebrei di atavismo, in quanto ancora praticanti i sacrifici umani a differenza dei popoli civilizzati» (MOSSE, G., *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'Olocausto*, Mondadori, Milano 1992, pag. 124).

¹¹⁷ Secondo un'altra ben nota leggenda, l'ebreo Aasvero spinse Cristo ad affrettarsi verso il luogo della crocifissione e gli negò conforto e rifugio: fu per questo condannato a una vita errabonda, senza dimora, diseredato e disprezzato da tutti. «Il racconto medievale sull'“ebreo malvagio”», ricorda ancora Mosse, «non fu dimenticato nel secolo XIX, anzi divenne emblematico della sorte maledetta del popolo ebreo: l'età inquieta e l'inquieto ebreo divennero ambedue simboli di una modernità desolata [...]. La leggenda dell'ebreo errante rafforzò l'immagine dell'ebreo come l'eterno straniero, che mai avrebbe imparato a parlare correttamente la lingua nazionale o sarebbe riuscito ad affondare le radici nella terra» (MOSSE, G., cit., pagg. 125-126). Questa leggenda, insomma, serve da supporto a quel dispositivo di *stranierizzazione* delle minoranze ebraiche che abbiamo cercato di descrivere nel primo capitolo.

coppia Ariano/Semita legata alle origini delle lingue ecc.) Il darwinismo sociale avrà i suoi esponenti nei molti medici, giuristi, sociologi positivisti ecc. [...] che trovano nella razza, nel linguaggio razzista, un momento di semplificazione e di risposta apologetica a problemi e contraddizioni sociali [...]. Sullo sfondo una filosofia della storia sedicente “scientifica”, lontana dagli ideali e dalle astrazioni della ragione classica, che si risolve spesso nell’affermazione del più forte e che tende a coprire tutta la realtà segnando le differenze (uomo donna/, razza bianca/razza nera ecc.) in distanze gerarchiche¹¹⁸.

Il darwinismo sociale contribuisce dunque a diffondere le idee razziste, fornendo loro un arsenale di argomentazioni, dimostrazioni e metafore; ma non è il darwinismo a *creare* le nuove ideologie razziali. Nel “mito della razza” di quest’epoca, al contrario, confluiscono tradizioni molto diverse tra loro.

Senza alcuna pretesa di esaustività – un tema di questo genere meriterebbe una ricerca autonoma – si cercherà di evidenziare, nelle prossime pagine, il ruolo svolto da questi diversi filoni di pensiero.

2. ARIANI E SEMITI: UNA COPPIA PROVVIDENZIALE

2.1. Dalla scoperta del sanscrito alla classificazione delle lingue

La lingua *sanscrita*, qualunque sia la sua antichità, ha una struttura meravigliosa; più perfetta del *greco*, più ricca del *latino*, e più squisitamente raffinata di entrambi, tuttavia dotata di un’affinità con entrambi, sia nelle radici dei verbi, sia nelle forme della grammatica, tanto forte che non avrebbe potuto

¹¹⁸ CAMPIONI, G., *Il mito della razza nella cultura francese del Secondo Ottocento*, in *L’identità ferita. Genealogia di vecchie e nuove intolleranze*, ETS, Pisa 1993, pagg. 21-22. Il corsivo è nostro.

prodursi casualmente; tanto forte, in verità, che nessun filologo potrebbe esaminare tutte e tre queste lingue senza credere che esse abbiano avuto origine da un'unica fonte comune, la quale, forse, non esiste più: c'è un motivo analogo, anche se non così assolutamente convincente, per cui si potrebbe supporre che sia il *gotico*, sia il *celtico*, sebbene mescolati con un idioma molto diverso, abbiano avuto la stessa origine del *sanscrito*; e l'antico *persiano* potrebbe essere collegato alla stessa famiglia, se questo fosse il luogo ove discutere le questioni riguardanti le antichità della *Persia*¹¹⁹.

Queste parole di Sir William Jones, pronunciate alla Società Asiatica il 2 Febbraio del 1786 – e divenute poi “uno dei passi più citati nella storia della linguistica”¹²⁰ – esprimono bene lo stupore e l'entusiasmo di un'intera generazione di intellettuali: il sanscrito, antico idioma indiano, appare sin dall'inizio¹²¹ straordinariamente simile al greco e al latino, lingue “classiche” per eccellenza. Cosa nasconde questa similitudine? Vi sono origini comuni tra i moderni popoli europei e gli antichi abitanti del continente indiano? In che modo il parallelismo tra greco, latino e sanscrito può ridisegnare le nostre nozioni sulla genesi della civiltà europea?

A queste domande tenteranno di rispondere alcuni tra i più influenti pensatori del Romanticismo, con argomentazioni che appaiono al lettore di oggi tutt'altro

¹¹⁹ JONES, W., *The works of Sir William Jones with the life of the author by Lord Teignmouth*, a cura di John Store e Baron Teignmouth, Stockdale-Walker, Londra 1807, vol. III, pag. 34, citato in MORPURGO DAVIES, A., *La linguistica dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1996, pag. 105.

¹²⁰ MORPURGO DAVIES, A., cit., pag. 105.

¹²¹ La scoperta del sanscrito, e delle sue similitudini con le lingue classiche, non risale in realtà alla fine del XVIII secolo, né alla ben nota prolusione di Sir William Jones. Come osserva Maurice Olander, «in Europa l'esistenza del sanscrito era nota da tempo ad alcuni studiosi, e già alla fine del Cinquecento erano stati suggeriti diversi accostamenti tra termini indiani o persiani ed europei (italiani, germanici, greci e latini)» (OLENDER, M. *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, ed. du Seuil, Parigi 1989, trad. it. *Le lingue del Paradiso. Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale*, Il Mulino, Bologna 1991, pagg. 22-23). Tuttavia, solo nel periodo romantico, grazie – come vedremo tra poco – all'opera dei fratelli Schlegel, di Bopp e di Müller, il legame tra lingue classiche e sanscrito diventerà un elemento centrale di riflessione linguistica, genealogica e storica.

che “innocenti”: la riscrittura di una “cartografia delle origini”, a partire dalla fascinazione per l’India, consente infatti di sostituire il *sanscrito* all’*ebraico* nel ruolo di “lingua primigenia”, costitutiva della civiltà cristiana. Così, la riflessione sull’origine delle lingue, sulla loro classificazione e sulla loro tassonomia assumerà l’aspetto di una vera e propria “costruzione ideologica”, come hanno persuasivamente dimostrato alcuni studi recenti¹²².

In un’opera del 1808, destinata ad esercitare una notevole influenza sulla filologia e la linguistica dei suoi contemporanei¹²³, Friedrich Schlegel riconosce la stretta affinità dell’antico sanscrito con le lingue classiche (greco e latino), già individuata da Jones, ma nega ogni legame con il copto, il basco, con le lingue americane e soprattutto con l’ebraico. L’analisi del lessico e delle strutture grammaticali consente al pensatore romantico di proporre una classificazione generale delle diverse parlate, attraverso una distinzione in due grandi categorie: da una parte, le lingue (dette “organiche”) dotate di radici, che si sviluppano per produrre flessioni (cioè modificazioni interne delle radici delle parole); dall’altra quelle (definite “non organiche” o “meccaniche”) che indicano le categorie grammaticali tramite l’uso di parole o particelle aggiuntive, o tramite il diverso ordine dei vocaboli all’interno della frase.

¹²² Oltre al già citato testo di Olender (OLENDER, M., cit.), vanno segnalati almeno: DEMOULE, J.P., *Les Indo-Européens: un mythe sur mesure*, in «La Recherche», n. 308, 1998, pagg. 40-47; KILANI, M., *Lingua (pregiudizio della)*, in GALLISSOT, R.; KILANI, M.; RIVERA, A.M. (a cura di), *L’imbroglio etnico in quattordici parole chiave*, Dedalo, Bari 2001, pagg. 221-250.

¹²³ SCHLEGEL, F., *Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*, Mohr & Zimmer, Heidelberg 1808 (edizione critica in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, a cura di E. Behler e U. Struc-Oppenber, Schoningh-Thomas, Monaco-Padeborn-Vienna 1975, vol. VIII, pagg. 105-433). Su questo testo, per gli aspetti che qui interessano, cfr. TAMPANARO, S., *Friedrich Schlegel e gli inizi della linguistica indoeuropea in Germania*, in «Critica Storica», n. 9, 1972, pagg. 72-105; GÉRARD, R., *L’Orient et la pensée romantique allemande*, Didier, Parigi-Bruxelles 1963; MORPURGO DAVIES, A., cit., pagg. 107 e ss. OLENDER, M., cit., pagg. 22 e ss.

Questa classificazione non è neutra, ma è ordinata gerarchicamente. Così, le lingue flessive o “organiche” (come il sanscrito) sono “lingue perfette”, in grado di esprimere i sentimenti e i concetti più elevati del pensiero umano; le altre (tra le quali dunque bisogna annoverare l’ebraico) nascono dai grugniti e dall’onomatopea, sono più vicine all’espressione animale delle pulsioni che alle vette dell’intelletto¹²⁴.

Greco, latino, sanscrito e lingue europee moderne diventano così parte di una stessa “famiglia”, che è ad un tempo antica (le sue origini si confondono con quelle dello stesso genere umano) ed elevata, vicina alla perfezione della razionalità. Questa “famiglia linguistica” – vera e propria metafora di un “noi” storico, di un’appartenenza e di un’identità “originarie” dell’Europa cristiana – assume nomi diversi e persino fantasiosi, la cui elencazione ha suscitato l’ironia di alcuni commentatori. Così, per esempio, nel 1813, J.C. Adelung chiama “indo-europei” i popoli appartenenti a questa famiglia linguistica; J. Von Klaproth nel 1823 preferisce il termine “indo-germani”; altri scrittori coniano espressioni destinate ad avere minore fortuna, come “ceppo sanscrito”, “indoclassico”, “indoceltico”, “trace”, “caucasico”, “iafetic”...¹²⁵ È invece Schlegel ad utilizzare per primo il termine “ariano”, che diverrà poi di uso comune anche al di fuori delle ristrette cerchie di specialisti¹²⁶.

¹²⁴ Crépon ha giustamente sottolineato che la classificazione lingua organica/lingua inorganica è, in Schlegel, intrisa di giudizi di valore: «L’opposition des langues à affixes et des langues à inflexions recoupe celle de mécanisme et de l’organisme, c’est-à-dire de ce qui, toujours dans le romantisme allemand, fait l’objet respectivement d’une dépréciation et d’une valorisation maximales» (CRÉPON, M., *Les géographies de l’esprit*, Payot, Parigi 1996, pag. 229-230).

¹²⁵ Cfr. OLENDER, M., cit., pag. 27; POLIAKOV, L., *Le mythe aryen*, Calmann-Lévy, Parigi 1971, trad. it. *Il mito ariano. Le radici del razzismo e dei nazionalismi*, Ed. Riuniti, Roma 1999, pag. 219.

¹²⁶ *Ibid.*

Dall'altra parte, tra l'ebraico, l'arabo e la lingua dei babilonesi si riscontra un'analogia parentela linguistica: la "famiglia" cui appartengono queste parlate viene definita "semitica" sia da A.L. von Schl ozer che da J. G. Herder¹²⁷.

2.2. *Tassonomie partigiane*

All'inizio dell'Ottocento, insomma, studiosi di linguistica e filosofi romantici definiscono quella dicotomia Ariano/Semita, che svolger  un ruolo decisivo (e tragico) nella cultura europea del XIX e XX secolo¹²⁸.

Le prime discussioni sulle "famiglie linguistiche" hanno – ancora - l'apparenza di dispute tra dotti. Le tematiche affrontate sono complesse, di ampio respiro, e richiedono la competenza degli eruditi: problemi come le origini della civilt  europea, la classificazione delle lingue antiche e moderne, l'individuazione di "famiglie linguistiche" attraverso il metodo comparativo, il raffronto tra grammatiche e strutture sintattiche di idiomi diversi, sono questioni che possono coinvolgere solo una ristretta * lite* di specialisti. Lo stesso linguaggio utilizzato   ricco di termini tecnici, a partire da quelli chiamati a designare le "famiglie linguistiche": iafetico, indo-germanico ecc.

Siamo, insomma, ben lontani non solo dal *pathos* violento del razzismo hitleriano, ma anche dalla rozzezza delle "classificazioni razziali" di Drumont, appena ammantate di una volgare, presuntuosa (e pretestuosa) "scientificit ": quelle classificazioni che etichettano *sic et simpliciter* il Semita come "mercantile,

¹²⁷ cfr. OLENDER, M., cit., pag. 43.

¹²⁸ Per l'influenza delle dottrine romantiche nella diffusione dei pregiudizi su Ariani e Semiti nella cultura europea si vedano, tra gli altri, GLIOZZI, G., *Le teorie della razza nell'et  moderna*, Loescher, Torino 1986; CRÉPON, M., cit. (in particolare Parte Terza, cap. VII, «De la recherche des filiations   la mission spirituelle de l'Allemagne: romantisme et m ssianisme», pagg. 220-259)

cupide, intrigant, subtil, rusé”, e l’Ariano come “enthousiaste, héroïque, chevaleresque, désintéressé, franc, confiant jusqu’à la naïveté”¹²⁹.

Eppure, al di sotto della raffinatezza intellettuale delle dispute romantiche non è difficile intravedere, già in quest’epoca, l’influenza di passioni *partigiane*, “politiche” almeno in senso lato. La dicotomia Ariani/Semiti non è – lo abbiamo visto – un tentativo *neutrale* di classificazione delle lingue: la famiglia “indiana”, dunque europea, è già in Schlegel quella che esprime il livello culturale più elevato, più vicino alle vette del pensiero umano, più distante dalle onomatopее spontanee e dai grugniti degli animali.

Tra il XVIII e il XIX secolo, la graduale elaborazione della coppia Ariano/Semita servirà a legittimare una gerarchia ben definita: i due termini, come osserva Olender, formeranno sin dall’inizio una “coppia dalle qualità diseguali”¹³⁰. Gli ebrei, popolo eletto della Bibbia, primi sostenitori del monoteismo, antichi annunciatori della venuta del Messia, non potranno certo essere completamente esclusi o rimossi dall’intellettualità cristiana dell’Europa romantica, che nell’Antico Testamento vede pur sempre una delle fonti della propria identità culturale.

L’inferiorizzazione delle cosiddette “civiltà semitiche” verrà così elaborata attraverso una sorta di separazione di ruoli, messa a fuoco dal penetrante studio di Maurice Olender:

Mentre gli Ariani assicurano all’Occidente il dominio sulla natura, la messa a frutto del tempo e dello spazio, l’invenzione della mitologia, delle scienze e delle arti, i Semiti detengono il

¹²⁹ DRUMONT, E., *La France Juive. Essai d’histoire contemporaine*, Marpon & Flammarion, Parigi 1886, tomo primo, pag. 9, citato nel primo capitolo della presente tesi.

¹³⁰ OLENDER, M., cit., pag. 29.

segreto del monoteismo. Almeno fino allo storico giorno in cui, nella Galilea, venne al mondo Gesù¹³¹.

Ariani e Semiti diventano così – per usare ancora la nota espressione di Olender – una “coppia provvidenziale”. In una concezione teleologica della storia – versione secolarizzata della Divina Provvidenza, che vede il culmine del progresso umano nell’instaurazione della “civiltà europea” – entrambi sono chiamati a svolgere il proprio ruolo, ma in parti diseguali.

Gli indoeuropei ariani, insieme di popoli migratori, dinamici, attivi, dall’India si diffondono in Europa, portando nel cuore del Vecchio Continente la ricchezza dello Spirito, delle arti, delle scienze e del sapere. Ai popoli semitici, rimasti immobili, aggrappati alle proprie tradizioni, incapaci di contribuire ai progressi della storia universale, non resta che custodire le verità sempre uguali del monoteismo.

Così, mentre la modernità cristiana e occidentale potrà considerarsi erede di due tradizioni – “Semita per filiazione spirituale e Ariana per vocazione storica”¹³² – le due “famiglie linguistiche” potranno essere concepite all’interno di una gerarchia: l’una inferiore, l’altra superiore.

Dietro l’apparente neutralità di una riflessione linguistica, cioè, la cultura romantica elabora categorie gerarchico-razziali, che non tarderanno a produrre i loro effetti. E le stesse tassonomie linguistiche, apparentemente astratte, sono il frutto di un preciso contesto storico: quello dell’emancipazione degli ebrei, e delle preoccupazioni che essa suscita in una parte dell’intellettualità cristiana. Poliakov ha sottolineato per primo questo nesso:

¹³¹ *Ibid.*, pag. 30.

¹³² *Ibid.*, pag. 36.

L'essenziale è ormai [...] l'influenza delle passioni politiche sul corso preso dalle aberrazioni antropologiche. In effetti, teorie nuove e parole nuove cominciano a pullulare nell'epoca in cui il problema ebraico era discusso con un accanimento tutto particolare [...].

Tra il 1789 e il 1815, gli Ebrei erano stati emancipati nella maggior parte dei paesi occidentali, e aspiravano ormai a diventare dei cittadini simili agli altri; ma la società cristiana, soprattutto in Germania, provava solo diffidenza nei loro confronti, come sembra avvenire di solito nei casi di liberazione di schiavi.

Ora, nell'età della scienza, l'argomento teologico della maledizione non era più così di moda per reclamare la restaurazione dei ghetti. Così la casta "deicida" ebraica si trasformò, dopo la sua emancipazione, in razza "inferiore" semita. La nuova antropologia dei Lumi forniva lo schema generale di un fenomeno semantico-sociale [...] che si può riassumere in poche parole: *sentimenti e risentimenti dell'Occidente cristiano si espressero ormai in un nuovo vocabolario* [...].

In questa circostanza, il ruolo degli eruditi consisterà soprattutto nel bollare con il marchio della verità scientifica, nella misura in cui lo scientismo del XIX secolo occupa il campo, delle aspirazioni filosofiche o mistico-politiche di cui abbiamo visto [...] il risveglio¹³³.

3. DALLA LINGUA ALLA RAZZA

3.1. *Linguistica e fisiologia: la coppia Ariano/Semita nella cultura francese*

¹³³ POLIAKOV, L., *Il mito ariano*, cit., pagg. 219-200.

Intrisa di giudizi di valore e di rappresentazioni *latu sensu* politiche, la coppia Ariano/Semita non tarda a diffondersi al di fuori della Germania, e a scavalcare i ristretti recinti della linguistica.

Il mito delle origini indiane dei popoli europei si diffonde rapidamente in Francia: lo troviamo, per esempio, in Michelet¹³⁴, nel saint-simoniano Pierre Leroux¹³⁵, in Proudhon¹³⁶, in un altro saint-simoniano, Victor Courtet de l'Isle, e in numerosi altri autori.

D'altra parte, questo mito travalica i confini dello studio del linguaggio. Già nel 1817 Georges Cuvier, uno dei fondatori della moderna anatomia comparata (acclamato dai contemporanei come l'Aristotele della sua epoca), invoca le argomentazioni linguistiche a sostegno delle proprie classificazioni antropologiche, e utilizza i termini "ariano" e "semita" come altrettanti sinonimi di *razze* umane definibili fisiologicamente¹³⁷.

3.2. Il "divulgatore" Renan

Ma è soprattutto l'opera di Ernest Renan a diffondere, nel *sensu comune* degli intellettuali francesi, la dicotomia Ariano/Semita e i connessi pregiudizi

¹³⁴ MICHELET, J., *Introduction de 1831*, in *Michelet, choix de textes par L. Fèbvre*, Parigi 1946, pagg. 95-96, citato in POLIAKOV, L., *Il mito ariano*, cit., pag. 226.

¹³⁵ LEROUX, P., *De l'influence des idées orientales*, in «Revue encyclopédique», Parigi, tomo LIV, Aprile-Giugno 1832, citato in POLIAKOV, L., *Il mito ariano*, cit., pag. 226.

¹³⁶ PROUDHON, P., *De la justice dans la Révolution et dans l'église*, Parigi 1830, t. I, pag. 445, citato in POLIAKOV, L., *Il mito ariano*, cit., pag. 226.

¹³⁷ CUVIER, G., *Le règne animal*, Deterville, Parigi 1817, pagg. 94 e ss., citato in POLIAKOV, L., *Il mito ariano*, cit., pag. 226. Sul ruolo di Cuvier nella storia dell'anatomia comparata e del "razzismo scientifico" si veda anche: GOULD, S.J., *The mismeasure of man*, Norton & Company inc., New York 1996, traduzione italiana *Intelligenza e pregiudizio. Contro i fondamenti scientifici del razzismo*, Il Saggiatore, Milano 1998, pag. 55.

antiebraici. Autorità scientifica indiscussa e riconosciuta, noto anche a livello internazionale soprattutto per la *Vie de Jesus* (tradotta in dieci lingue dopo la pubblicazione¹³⁸), Renan resterà a lungo uno dei “padri” della cultura francese. Egli dedicherà gran parte della sua vita allo studio delle lingue e delle culture “semitiche”: si deve soprattutto a lui la divulgazione, in ambiente francese, delle opere dei romantici tedeschi sulla classificazione delle lingue¹³⁹.

La riflessione di Renan attorno alle tematiche “razziali” è però molto complessa, e non manca di ambivalenze, ambiguità e ripensamenti. C’è chi ha visto in alcune opere tarde (su tutte il celebre testo *Qu’est-ce une nation?*, che riproduce una lezione tenuta alla Sorbona l’11 Maggio 1882¹⁴⁰) un accantonamento del concetto di “razza” (sostituito con quello, volontaristico e democratico, di “nazione”¹⁴¹); c’è chi ha sottolineato la cesura storica tra la “progressista” *Avenir de la science* (opera del 1848 pubblicata nel 1890) e i “reazionari” *Dialogues Philosophiques* del 1871¹⁴²; si è parlato di “due Renan”, o addirittura di un “mistero Renan” a proposito delle oscillazioni del suo pensiero¹⁴³; si è giustamente sottolineato che «far parlare Renan con un’unica voce, forzare i suoi testi, non è necessariamente

¹³⁸ Cfr. POLIAKOV, L., *Il mito ariano*, cit., pag. 235.

¹³⁹ Cfr. MORPURGO DAVIES, A., *La linguistica dell’Ottocento*, cit., pag. 224.

¹⁴⁰ RENAN, E., *Qu’est-ce une nation?*, in RENAN, E., *Œuvres complètes*, a cura di H. Psihari, Calmann-Lévy, Parigi 1947-1961, tomo I, pagg. 887-907 (trad. it. di A. Perri, in BHABA, H.K., *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997, pagg. 43-63)

¹⁴¹ Cfr. per es. DUMAS, J.L., *La philosophie de l’histoire de Renan*, in «Revue de métaphisique et de morale», Gennaio-Marzo 1972, pagg. 121-127; BIERER, D., *Renan and his interpreters*, in «Journal of Modern History», 1953, fasc. III.

¹⁴² RENAN, E., *L’Avenir de la science*, in RENAN, E., *Œuvres complètes*, cit., tomo III, pagg. 715-1151; RENAN, E., *Dialogues philosophiques*, in RENAN, E., *Œuvres complètes*, cit., tomo I, pagg. 545-632 (trad. it. di S. Franzese in RENAN, E., *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Campioni, ETS, Pisa 1992). Per un’interpretazione del pensiero di Renan, fondata sulla “discontinuità” e sulla cesura storica tra queste due opere, cfr. tra le altre POZZI, R., *Gli intellettuali e il potere. Aspetti della cultura francese dell’Ottocento*, De Donato, Bari 1979, pagg. 16 e 92. Sulla crisi del 1870, che provoca un forte slittamento “a destra” di molti intellettuali francesi dell’epoca, cfr. DIGEON, C., *La crise allemande de la pensée française, 1870-1914*, PUF, Parigi 1959; CARRÉ, J.M., *Les écrivains français et le mirage allemand*, PUF, Parigi 1947.

¹⁴³ BIRNBAUM, P., “*La France aux françaises!*” *Histoire des haines nationalistes*, ed. du Seuil, Parigi 1993, pagg. 306 e 136.

vantaggioso»¹⁴⁴ (osservazione che, del resto, potrebbe applicarsi a molti altri pensatori).

Non è tuttavia questa la sede per approfondire la complessità del pensiero renaniano. Basti dire che, attorno alla metà del XIX secolo, alcune sue opere – lette e discusse da un pubblico molto ampio – diventano punti di riferimento insostituibili della cultura francese; e che, proprio in queste opere, Renan divulga pregiudizi e stereotipi antisemiti, che diverranno parte di un vero e proprio “senso comune” condiviso. Risale al 1855, in particolare, la pubblicazione di un monumentale saggio sulla storia delle lingue semitiche, destinato ad avere grande risonanza negli ambienti intellettuali dell’epoca¹⁴⁵.

Qui, viene anzitutto ripresa la distinzione, a suo tempo proposta da Schlegel, tra lingue “organiche” e lingue “inorganiche”¹⁴⁶. In Renan tuttavia, i giudizi di valore – non del tutto assenti, come abbiamo visto, nel suo “precursore” romantico – sono accentuati fino al parossismo. Così le lingue indo-europee, in quanto “organiche”, sono viventi, sovrabbondanti, vitali, mentre quelle semitiche sono condannate all’immobilità e alla stasi:

En toute chose, on le voit, la race sémitique nous apparaît comme une race incomplète par sa simplicité même. Elle est, si j’ose dire, à la famille indo-européenne ce que la grisaille est à la peinture, ce que le plain chant est à la musique moderne; elle manque de cette variété, de cette largeur, de cette surabondance de vie qu’est la condition de la perfectibilité¹⁴⁷.

¹⁴⁴ OLENDER, M., cit., pag. 94.

¹⁴⁵ RENAN, E., *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, prima ed. 1855, ora in RENAN, E., *Œuvres complètes*, cit., tomo VIII, pagg. 129-589

¹⁴⁶ *Ibid.*, pag. 527.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pag. 156. Si noti l’uso disinvolto del termine “razza”, per indicare una famiglia linguistica: è qui evidente quello slittamento semantico di cui parleremo tra poco.

Ma in cosa consiste la distinzione tra Ariani e Semiti? Renan – lo abbiamo visto nel passo appena citato – parla di “razze” diverse: ma non chiarisce che cosa si deve intendere con la parola “razza”.

Egli non può non riconoscere che la distinzione tra queste due “famiglie” è anzitutto di natura linguistica. È infatti soltanto attraverso l’analisi del linguaggio che si possono scoprire le differenze tra i due gruppi:

L’individualité de la race sémitique ne nous ayant été révélée que par l’analyse du langage, analyse singulièrement confirmée, il est vrai, par l’étude des mœurs, des littératures, des religions, cette race étant, en quelque sorte créée par la philologie, il n’y a réellement qu’un seul critérium pour reconnaître les Sémites: c’est le langage¹⁴⁸.

Qui, dunque, Renan riconosce la “razza semitica” come una “creazione della filologia” (cioè della linguistica). Ma il termine “razza” ha evidentemente un potere evocativo tale, che consente facili slittamenti semantici: così, in altri passi della stessa opera il rapporto tra fisiologia e filologia appare letteralmente rovesciato. La razza, ora, da un lato appartiene alla “natura umana” (alla biologia, si direbbe con linguaggio novecentesco):

Je suis donc le premier à reconnaître que la race sémitique, comparée à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine¹⁴⁹.

Dall’altro lato, è la “razza” intesa in senso fisiologico che detta le caratteristiche culturali e morali dei due gruppi umani: caratteristiche che si ritrovano poi, in un momento logicamente successivo, anche nella struttura delle rispettive lingue.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pag. 180.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pagg. 145-146.

L'unité et la simplicité qui distinguent la race sémitique se retrouvent dans les langues sémitiques elles-mêmes¹⁵⁰.

Dunque, solo la lingua autorizza a istituire differenze tra il ceppo ariano e quello semitico; ma, all'inverso, è la "razza" la radice delle stesse differenze, che si ritrovano poi nella struttura delle famiglie linguistiche. Sarebbe facile, così, sorprendere Renan in flagrante delitto, denunciare il contraddittorio "circolo vizioso" tra lingua e razza, e dunque l'assunzione di quest'ultimo termine come un *fondamento* a un tempo indimostrato e nascosto¹⁵¹.

Più utile, in questa sede, sembra rilevare come in Renan sia già evidente il carattere evocativo della nozione di razza, la sua capacità di adattarsi a contesti differenti, i continui *slittamenti semantici* di cui è suscettibile: dalla lingua ai tratti somatici, da questi alle caratteristiche culturali e sociali, poi di nuovo ai dati linguistici. Il termine razza, in Renan e nella cultura francese della sua epoca, è già un "operatore duttile e polisemico" (per usare un'espressione di Anna Maria Rivera¹⁵²).

3.3. Crani piccoli e nasi adunchi: le bizzarrie dell'antropologia

¹⁵⁰ *Ibid.*, pag. 157.

¹⁵¹ «Si è quasi sorpresi», osserva Todorov, commentando l'ambiguità del termine "razza" in Renan, «che [egli] non trovi la parola "cultura", che lo trarrebbe fuori dall'imbarazzo: interamente separata dalla "razza" fisica, situata su un terreno vicino (storico) e pur tuttavia distinto da quello della "nazione" (il culturale non si confonde con il politico), la "cultura" è l'azione comune della lingua, della letteratura, della religione e dei costumi. Ma può darsi che Renan non voglia utilizzare un termine in cui verrebbe cancellata ogni traccia di rapporto con la razza fisica. Può darsi, al contrario, che egli abbia bisogno di conservare il rapporto sotterraneo tra le due accezioni del termine, tra le quali la rottura non è così totale come poteva sembrare, né nella sincronia né nella diacronia» (TODOROV, T., *Noi e gli Altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991, pag. 207).

¹⁵² RIVERA, A.M., *Idee razziste*, in in GALLISSOT, R.; KILANI, M.; RIVERA, A.M. (a cura di), *L'imbroglione etnico...*, cit., pag. 156.

La valenza polisemica del termine “razza” – e della dicotomia Ariano/Semita - è particolarmente evidente se si getta uno sguardo all’altro estremo delle concettualizzazioni razziali del XIX secolo: se si passa, cioè, dagli studi linguistici-filologici a quelli craniologici, antropologici e in generale fisiologici.

Nel 1859 viene fondata la *Società Antropologica di Parigi*. I suoi più autorevoli esponenti – Paul Broca, Armand de Quatrefages de Bréau, Paul Topinard – elaborano complessi sistemi per la misurazione dei crani, nella convinzione che la *forma della testa* rappresenti un indizio decisivo per costruire classificazioni razziali attendibili e scientifiche.

L’ipotesi di un rapporto deterministico tra dati fisiologici e classificazioni di tipo culturale non è nuova né in Francia né in Europa. Già alla fine del XVIII secolo Franz Joseph Gall aveva creato addirittura una nuova disciplina scientifica, la *frenologia*, fondata sull’idea per cui «il carattere di un individuo potesse essere determinato sulla base della configurazione della testa»¹⁵³. In Svezia, il “frenologo” Anders Retzius ideò una formula (il cosiddetto “indice cefalico”) per esprimere il rapporto tra la lunghezza e la larghezza della testa, e classificò i crani in *dolicocefali* (lunghi e stretti, propri delle razze superiori) e *brachicefali* (larghi, caratteristici delle razze inferiori)¹⁵⁴. In Germania, Carl Gustav Carus, continuatore dell’opera di Gall, interpretò la *frenologia* in chiave ancor più fortemente razzista,

¹⁵³ Cfr. MOSSE, G., *Il razzismo in Europa*, cit., pag. 33. «La frenologia si basava su tre principi: che il cervello fosse l’organo dell’intelletto; che esso fosse costituito da una grande varietà di organi, ognuno con una sua specifica funzione; e in ultimo che il cervello determinasse la forma del cranio. Furono questi i concetti fondamentali proposti da Gall nel 1796, quando affermò che le varie funzioni del cervello possono essere individuate e giudicate sulla base della forma del cranio umano [...]. Eppure Gall respingeva l’idea che potessero esistere “crani nazionali”, rifiutò di classificare le razze umane e si concentrò invece sulle teste dei singoli individui, ciascuna fornita di peculiari variazioni nell’ambito dei principi generali da lui fissati. Inoltre Gall non era ostile ai neri e negò esplicitamente l’idea avanzata da alcuni suoi contemporanei che il cranio negroide fosse particolarmente stretto e contenesse perciò meno cervello di quello dell’europeo bianco» (*Ibid.*, pagg. 33-34).

¹⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, pag. 34. Sulla misurazione dei crani e sulla teoria di Retzius cfr. anche HADDON, A.C., *History of Anthropology*, Watts, Londra 1949, pagg. 33 e ss.

sostenendo esplicitamente l'inferiorità dei popoli dalla pelle scura: Carus trattò dettagliatamente anche della razza ebraica, individuando nel “naso adunco” una delle sue principali caratteristiche esteriori¹⁵⁵.

Quest'ultimo punto merita qui un piccolo approfondimento, perché mostra quanto le scienze fisiologiche del XIX secolo siano tributarie della partizione Ariano/Semita dei linguisti. Secondo Isaiah Shachar, si deve a Johann Schudt di Francoforte, nel XVIII secolo, l'invenzione dello stereotipo del “naso ebraico”, descritto poi nel 1764 da Winckelmann in contrapposizione al “naso greco”, bello e simmetrico. La differenza tra greci-europei (Ariani) ed ebrei (Semitici) a partire dalla forma del naso costituisce inoltre, in Inghilterra, uno strumento di propaganda e agitazione anti-ebraica tra il 1753 e il 1754, durante il dibattito che precede l'approvazione del “Jew Bill” (primo serio tentativo di emancipazione degli ebrei in Europa)¹⁵⁶. Essa si trasforma poi in uno stereotipo di larga diffusione, anche tra gli scienziati, e giocherà un ruolo decisivo nell'inferiorizzazione delle minoranze ebraiche¹⁵⁷.

¹⁵⁵ CARUS, G.C., *Symbolik der Menschlichen Gestalt*, Celle 1925, citato in MOSSE, G., *Il razzismo in Europa*, cit., pagg. 34-35. Il fatto che gli ebrei – giudicati inferiori rispetto agli ariani – siano pur sempre collocati tra i “popoli diurni” (cioè tra le razze superiori) rappresenta un'ulteriore conferma di quello “schema provvidenziale”, che vede comunque nel popolo ebraico il custode dei valori del monoteismo.

¹⁵⁶ Cfr. SHACHAR, I., *The emergence of the modern pictorial stereotype of the “Jews” in England*, in «Studies in the cultural life of the Jews in England; Folklore Research Center Studies», vol. IV, 1975, pagg. 331-365; cfr. anche GLASSMAN, B., *Anti-semitic stereotypes without Jews: images of the Jews in England, 1290-1700*, MacMillan, New York 1975, pagg. 71 e ss.

¹⁵⁷ Qui, ancora una volta, si indaga sulla diffusione dei pregiudizi, sulla loro efficacia, sulla circolazione tra gli intellettuali e nel senso comune dell'epoca: non interessa invece, in questa sede, la *confutazione* delle loro pretese di validità (la quale ci appare, se ci è consentita la triviale metafora, quasi uno “sparare sulla croce rossa”). Sull'infondatezza scientifica di una classificazione “razziale” degli ebrei, fondata sulle loro caratteristiche fisiche, si rimanda comunque al celebre lavoro di Montagu, vero e proprio classico dell'antropologia culturale antirazzista del XX secolo: MONTAGU, M.F.A., *Man's most dangerous myth. The fallacy of race*, Harper & Brothers, New York 1952, traduzione italiana *La razza. Analisi di un mito*, a cura di L. Lovisetti Fuà, Einaudi, Torino 1966 (in particolare il cap. XV, «Gli ebrei costituiscono una “razza”?», pagg. 316 e ss.).

La *Società Antropologica di Parigi* riprende gran parte di queste tematiche, e le attualizza alla luce delle “scoperte” e delle “concettualizzazioni” della sua epoca.

La questione specifica della “razza ebraica”, per la verità, interessa poco gli studiosi raccolti attorno a Paul Broca. La misurazione dei crani serve anzitutto a dimostrare la superiorità dei popoli europei rispetto ai “negri” e agli “asiatici”¹⁵⁸. Gran parte degli sforzi “scientifici” della nuova scuola antropologica sono inoltre concentrati nella classificazione delle “razze europee”, e nel tentativo di dimostrare la natura “non ariana” dei tedeschi¹⁵⁹.

Tuttavia, nella ponderosa “summa” che Topinard dedica alla nuova scienza, non manca una rassegna completa dei “tipi antropologici”, tra i quali figurano anche gli ebrei.

Topinard propone un elenco dettagliato delle razze umane. Vi sarebbero dunque i tipi “europei” (distinti in “tipo biondo” e “tipo bruno”), quelli indù, zigano, iraniano, celtico, berbero; e ancora mongolo, esquimese, finnico, negro, ottentotto ecc. (se ne contano in tutto ventisei).

¹⁵⁸ Il lavoro del paleontologo Stephen Jay Gould “contro i fondamenti scientifici del razzismo” ricostruisce in modo dettagliato i dibattiti, le argomentazioni e le controargomentazioni della “Società di Antropologia di Parigi” (cfr. GOULD, S.J., *Intelligenza e pregiudizio*, cit., soprattutto il cap. III, «La misurazione delle teste. Paul Broca e l’apogeo della craniologia», pagg. 87 e ss.).

¹⁵⁹ Armand de Quatrefages, testimone dell’assedio di Parigi e della brutalità del bombardamento sulla popolazione civile, si chiede se la condotta dell’esercito tedesco possa essere degna di un popolo civile. Da antropologo, risponde che i prussiani non devono considerarsi autentici germani, ma discendono da quelle razze *slavo-finniche* che abitavano in Europa prima dell’arrivo degli ariani. Il “finnico” non perdona mai un’offesa (vera o supposta), e la vendetta feroce fa parte del suo codice culturale originario: ciò spiega il comportamento dei tedeschi durante la guerra franco-prussiana. Le tesi di Quatrefages, accolte favorevolmente in Francia, suscitano la reazione indignata degli antropologi tedeschi. Questa disputa accademica, che oggi non può che fare sorridere, dimostra una volta di più quanto le concettualizzazioni razziali siano intrise di valori e rappresentazioni politiche (cfr. DE QUATREFAGES, A., *La race prussienne*, in «Revue des Deux Mondes», 15 Febbraio 1871, pagg. 687 e ss.; per una ricostruzione del dibattito scientifico dell’epoca cfr. POLIAKOV, L., *Il mito ariano*, cit. pagg. 296 e ss.).

Gli ebrei sono trattati genericamente come “semiti”, e la loro descrizione – che vale la pena riportare per intero – parte dai dati linguistici per arrivare agli stereotipi sulla forma del naso, sulla capigliatura, le labbra e il mento:

Une langue polysyllabique, à flexion, mais sans relations de vocabulaire ni de grammaire avec les langues aryennes en forme le principal lien ethnique.

Rawlison décrit en ces termes le type représenté sur les monuments assyriens: «le front droit, mais pas élevé, le sourcil plein, l'œil grand et en forme d'amande, le nez aquilin, un peu gros du bout et trop déprimé, la bouche ferme et forte avec les lèvres assez épaisses, le menton bien formé, la chevelure abondante et la barbe fournie, l'une et l'autre noires, tout cela rappelle les traits principaux des Juifs, plus particulièrement de ceux des contrées méridionales».

Les traits moraux du Sémite son également caractéristiques: une activité dévorante sur mer chez les Phéniciens, sur terre chez les Israélites; l'amour du gain, qui engendre leur esprit commercial; une vie nomade (interrompue, chez les Hébreux, de la prise de Jéricho à la destruction de Jérusalem), et qui se perpétue encore avec les modifications introduites par la vie sociale, l'égoïsme de secte, l'attachement à leurs institutions séculaires, le besoin d'un Dieu propre, national exclusif, dont ce dicton est l'écho: «Hors l'Eglise, point de salut»¹⁶⁰.

¹⁶⁰ TOPINARD, P., *L'Anthropologie*, Reinwald, Parigi 1876, pag. 488.

4. LE “FONTI” DI DRUMONT

4.1. *Lecture di Drumont*

Schlegel, i filosofi romantici tedeschi, le dispute ottocentesche sulle origini delle lingue e sulla loro comparazione, Michelet, l’anatomia comparata di Cuvier, e ancora Renan, Broca, la nascente scuola antropologica francese: sono davvero queste le *fonti* cui attinge Drumont, per elaborare le proprie teorie antisemite?

C’è da dubitarne: quello di Drumont è un antisemitismo dozzinale, rozzo; preoccupato più di lanciare anatemi contro il “complotto giudaico”, che di costruire rigorose (per quanto mitiche) classificazioni razziali.

Basta scorrere l’indice dei nomi de *La France Juive* per accorgersene. In un volume che pure dedica numerose pagine alla storia degli ebrei, alla loro differenza con “gli ariani” e alle caratteristiche razziali degli uni e degli altri, il nome di Schlegel – padre fondatore dello stesso termine “ariano” – non compare mai; non si trovano citati Schlozer o Herder, che hanno introdotto nella cultura europea la nozione di lingue *semitiche*; è assente anche il nome di Paul Broca, tra i più eminenti antropologi francesi dell’epoca.

Del resto, che la formazione storica, filosofica e teorica di Drumont sia molto scarsa è un fatto ormai acquisito. Come ci ricorda Pierrard,

La formation historique de Drumont est nulle ou, en tout cas, déviée de sa voie, et [...] son information est d’une indigence extrême [...]. Des lectures mal digérées, une ignorance absolue à l’égard du “mystère d’Israel”, une facilité déconcertante à

accepter les pires ragots font que *La France Juive* est [...] un agglomérat de sottises et de contrevérités¹⁶¹.

Le classificazioni razziali di Drumont, dunque, non sono dovute a letture e a studi approfonditi. Piuttosto, egli utilizza una terminologia e un insieme di concetti ormai divenuti “senso comune”. Come ha scritto Poliakov, infatti,

la bipartizione tra Ariani e Semiti era [...] accettata in maniera quasi dogmatica dall’insieme dei ricercatori.

*Verso il 1860 questa credenza faceva già parte del corredo intellettuale normale della stragrande maggioranza degli europei colti*¹⁶².

D’altra parte, come abbiamo visto, la nozione di “razza” è duttile e polisemica: può assumere forme diverse, ed essere utilizzata nei contesti più disparati (dalla linguistica all’antropologia, dalla storia della cultura all’analisi del corpo umano). Proprio per questo, essa si presta facilmente ad essere utilizzata e deformata nel discorso politico: più che una teoria, insomma, la razza si presenta come un’*ideologia*, come uno strumento polemico e dunque politico.

4.2. *Dal senso comune alla scienza: la “spirale perversa” della legittimazione*

Drumont non ha bisogno di uno studio serio e rigoroso per utilizzare il termine “razza”, per dare voce al suo antisemitismo: perché, come abbiamo visto, le *idee razziste* non hanno origine da ricerche neutrali e “disinteressate”, ma da testi

¹⁶¹ PIERRARD, P., *Eduard Drumont, “le prophète myope”*, in *Juifs et catholiques français. De Drumont à Jules Isaac (1886-1945)*, Fayard, Parigi 1970, pagg. 37-38.

¹⁶² POLIAKOV, L., *Il mito ariano*, cit., pag. 290.

fortemente “partigiani”, intrisi di passioni politiche o comunque mai privi di *interessi* più o meno espliciti.

Abbiamo visto come le stesse elaborazioni romantiche sull’origine delle lingue – così ricche di erudizione e di competenza - fossero, per così dire, immerse nel clima culturale della prima emancipazione ebraica, ed anzi come dessero voce a sentimenti, preoccupazioni e paure degli intellettuali dell’epoca. Anche le ricerche “fisiologiche” degli scienziati razzisti sono tributarie di passioni politiche: come abbiamo cercato di evidenziare, gli studi sul “naso ebraico” – che appaiono almeno bizzarri al lettore contemporaneo – possono essere meglio compresi se inseriti nel contesto del dibattito sull’emancipazione degli ebrei (come nel caso del “Jews Bill” inglese del XVIII secolo).

Le “*evidenze*” *scientifiche* – i presupposti e i risultati delle ricerche teoriche – sono, in altre parole, *evidenze di senso comune*: attingono largamente ad una sfera *extra-scientifica* di passioni, stereotipi, polemiche e interessi socialmente diffusi.

All’inverso, però, le acquisizioni teoriche *retroagiscono* sul senso comune: perché conferiscono autorevolezza e legittimità “scientifica” ai pregiudizi; e perché *orientano* la percezione collettiva.

Emblematica, in questo senso, è l’evidenza del “naso ebraico”: se tra ebrei e francesi non vi sono visibili differenze somatiche – non il colore della pelle, non la forma degli occhi né la struttura del viso o del corpo – l’evocazione del “naso adunco”, fatta propria dalla propaganda politica e legittimata dalle ricerche “scientifiche” dell’epoca, si trasforma in *evidenza*. Come ha osservato Anna Maria Rivera,

se l'altro dominato, inferiorizzato, discriminato (o inferiorizzabile e discriminabile) è del tutto simile al "noi", gli si attribuisce il naso adunco come tratto somatico che accomunerebbe l'intero gruppo cui appartiene o a cui è ascritto. *Da allora in poi tutti vedranno il naso adunco in ogni individuo appartenente o ascritto a quel gruppo.*

La stessa percezione delle differenze somatiche è infatti influenzata dalla cultura, dall'ideologia e dal pregiudizio.

L'invenzione della "razza ebraica" o della "razza slava" non era fondata neppure sulla più debole evidenza somatica, ma sul fantasma di una differenza trasmutata in marchio fisico, in stigma¹⁶³.

Vi è insomma una "spirale perversa" tra senso comune e "scienza razziale": l'uno fornisce all'altra pregiudizi e stereotipi; ma, all'inverso, la ricerca antropologica o filologica *naturalizza* quei pregiudizi, conferendo loro legittimità teorica e autorevolezza scientifica. Qui, in questo "circolo vizioso", si rivela la natura *performativa* dell'antisemitismo ottocentesco: la sua capacità, cioè, di *diventare vero* perché condiviso da tutti gli attori sociali.

All'epoca di Drumont, questo processo appare sostanzialmente compiuto: così, l'autore de *La France Juive* può attingere largamente agli stereotipi antisemiti, perché essi già corrispondono ad un *sentire comune*, tanto degli intellettuali quanto delle opinioni pubbliche.

Infatti, le "fonti" di Drumont non sono gli studi scientifici sulle razze, né quelli filologici sull'origine delle lingue, ma i *pamphlet* antisemiti, che utilizzano gli stereotipi razziali come altrettanti *dati di fatto*, acquisiti ed incontrovertibili, ponendoli al servizio di polemiche più direttamente politiche contro il presunto "complotto ebraico".

¹⁶³ RIVERA, A.M., *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia*, Derive e Approdi, Roma 2003, cap. I, «Metamorfosi del razzismo», pagg. 16-17. Sugli stessi temi cfr. anche RIVERA, A.M., *Idee razziste*, cit., pagg. 155 e ss.

4.3. *I polemisti antisemiti, vera “fonte” di Drumont*

Come hanno ben chiarito Michele Battini¹⁶⁴, Pierre Pierrard¹⁶⁵ e Zeev Sternhell¹⁶⁶, Drumont attinge a libelli antisemiti che poco hanno di “scientifico”, e che pure hanno utilizzato l’argomentazione razziale a sostegno di polemiche politiche. Si tratta, in particolare, dei testi di A. de Toussenel, di Gougenot de Mousseaux, di Tridon.

A. de Toussenel pubblica nel 1845 una delle prime opere dichiaratamente antisemite, *La Juifs. Rois de l’époque*¹⁶⁷. Nel testo, egli denuncia l’intreccio tra politica e affari, le leggi elettorali censitarie, e soprattutto l’accaparramento delle cariche pubbliche civili e militari da parte di un’*elite* sociale definita come “feudalità finanziaria”. I toni della denuncia di Toussenel hanno un sapore vagamente anticapitalistico: secondo l’autore, infatti, a dominare la Francia sono *lobbies* finanziarie che si sono accaparrate gli appalti per la costruzione della rete ferroviaria¹⁶⁸, e hanno bloccato la costituzione di una banca nazionale per consentire ai finanzieri ebrei di sostenere l’impresa con i loro capitali¹⁶⁹.

¹⁶⁴ cfr. BATTINI, M., *L’ordine della gerarchia*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pagg. 328 e ss.

¹⁶⁵ cfr. PIERRARD, P., *Eduard Drumont, “le prophète myope”*, cit., pagg. 37-38.

¹⁶⁶ STERNHELL, Z., *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, ed. du Seuil, Parigi 1978, pagg. 184 e ss.

¹⁶⁷ DE TOUSSENEL, A., *Le Juifs. Rois de l’Époque*, Marpon & Flammarion, Parigi 1845. Il testo di Toussenel è lungamente commentato da Drumont ne *La France Juive* (cfr. DRUMONT, E., *La France Juive*, cit., pagg. 342 e ss.).

¹⁶⁸ La vicenda del presunto accaparramento delle ferrovie da parte degli ebrei è ripresa in modo esplicito da Drumont: «L’exploitation juive s’étale là dans tout son cynisme. On y voit les ministres du roi dépensant, pout construire le chemin de fer du Nord, cent millions, somme énorme pour l’époque où l’on ignorait les gigantesques escroqueries israélites que nous avons pu admirer; puis on les entend, quand tout est fini et qu’il ne reste plus à l’Etat qu’a exploiter, offrir à Rotschild quarante and d’exploitation pour une somme dérisoire» (cfr. DRUMONT, E., *La France Juive*, cit., pag. 343.).

¹⁶⁹ DE TOUSSENEL, A., *Le Juifs. Rois de l’Époque*, cit., pagg. 83 e ss. Cfr. anche BATTINI, M., *L’ordine della gerarchia*, cit., pag. 328.

Gougenot des Mousseaux scrive nel 1869 *Le Juif, le judaïsme et la judaïdation des peuples chrétiens*¹⁷⁰, nel quale denuncia l'ingresso trionfale degli Ebrei nella società cristiana. Gli ebrei, seguendo le prescrizioni del Talmud, tramano complotti contro i cristiani e fomentano rivoluzioni sociali. Gougenot, che sembra dar voce all'antisemitismo "religioso" – più che a quello razziale –, propone argomentazioni che non mancano di una certa ambivalenza: gli ebrei sono visti come un popolo dotato di una strana superiorità fisica che finora nessuna ragione tratta dall'ordine naturale spiega in maniera accettabile; e, ancora, essi sarebbero i rappresentanti di un popolo dal quale sono usciti i Patriarchi, i Profeti, gli Evangelisti, gli Apostoli e tutti i primi martiri¹⁷¹.

Gustave Tridon, discepolo di Blanqui, scrive nel 1884 – due anni prima dell'esplosione del "caso Drumont" – un'opera dai violenti toni razzisti¹⁷². I semiti, «peuples secs, arides, féroces», sono dotati di scarse capacità mentali:

Leur concepts sont peu étendus. Le nombre d'idées qu'ils possèdent est vite compté. Les monuments qu'ils nous ont laissés sont, en général, [...] d'une grande sécheresse de pensées et de formes¹⁷³.

Naturale, dunque, che «la morale des juifs diffère de celle des Aryens»¹⁷⁴; e che gli ebrei, popolo inferiore, immorale e feroce rappresentino un pericolo per la "razza indo-ariana":

Les Sémites, c'est l'ombre dans le tableau de la civilisation, le mauvais génie de la terre. Tout leurs cadeaux sont des pestes.

¹⁷⁰ GOUGENOT DES MOUSSEAUX, *Le Juif, le judaïsme et la judaïdation des peuples chrétiens*, Dentu, Parigi 1869.

¹⁷¹ Cfr. POLIAKOV, L. *Storia dell'antisemitismo*, cit., pagg. 40-41.

¹⁷² TRIDON, G., *Du molochisme juif. Études critiques et philosophiques*, Maheu, Bruxelles 1884.

¹⁷³ *Ibid.*, pag. 7.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pag. 13.

Combattre l'esprit et les idées sémitiques est la tâche de la race indo-aryenne¹⁷⁵.

Gli attacchi di Gougenot, di Toussenel e di Tridon hanno, come si vede, obiettivi diversi. Il primo, cattolico tradizionalista, denuncia gli ebrei come corruttori della società cristiana; il secondo, anch'egli cattolico, attacca i "monopoli ebraici", e vede nel capitalismo la corruzione dei valori morali propri del cristianesimo; Tridon, invece, proviene dalla tradizione socialista, è fortemente anticlericale e anticattolico: il suo è un antisemitismo anticapitalista, rivoluzionario, laico e laicista.

La diversità di questi approcci rivela che, nel periodo immediatamente precedente alla pubblicazione de *La France Juive*, attorno all'odio contro "l'ebreo speculatore e parassita" si saldano tradizioni laiche e pensiero cattolico: l'antisemitismo sta diventando un *movimento popolare e di massa*, nel quale si mescolano culture diverse ora unite dal comune nemico. Le categorie "razziali", uscite definitivamente dalle ristrette cerchie degli studiosi, perdono del tutto l'aura della scientificità: esse vengono volgarizzate, semplificate, ridotte a scarni *clichés* e utilizzate direttamente come *arma politica* per la stigmatizzazione e la discriminazione degli ebrei.

Ad alimentare e sostenere questo nuovo antisemitismo "di massa", popolare e plebeo, intervengono i nuovi orientamenti della Chiesa Cattolica, che avranno un'influenza diretta su Drumont e sulla campagna antisemita da lui lanciata nel 1886.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pag. 5.

4.4. *La “svolta antisemita” della Chiesa Cattolica*

In effetti, attorno alla seconda metà degli anni '70 si verifica un mutamento significativo nella politica della Chiesa cattolica nei confronti degli stati dell'Europa: tale mutamento ha, all'inizio, assai poco a che vedere con gli ebrei e con l'antisemitismo; tuttavia, gli sviluppi successivi saranno gravidi di conseguenze anche per le questioni che qui interessano.

L'antica intransigenza di Papa Pio IX nel rivendicare la sovranità temporale della Chiesa e la restaurazione dello Stato pontificio si era rivelata controproducente: essa aveva avuto come effetto, in Italia, quello di saldare l'intera classe politica post-unitaria contro la Santa Sede, e rischiava di condannare la Chiesa alla marginalità.

Così, a partire dalla fine degli anni '70, il nuovo Papa Leone XIII inaugura un nuovo atteggiamento, più flessibile e collaborativo nei confronti della politica in generale, e dello Stato italiano in particolare. La richiesta, che ora la Santa Sede indirizza alle autorità, non è più quella di restaurare il potere terreno della Chiesa, ma piuttosto di riconoscere il cattolicesimo come *unica vera religione*, e di accordare ai suoi sacerdoti una serie di diritti e di privilegi esclusivi.

La propaganda clericale si sforza di presentare i vantaggi che un simile atteggiamento avrebbe per le stesse classi dirigenti. Il cattolicesimo viene presentato infatti come l'unico possibile baluardo a difesa dell'ordine sociale: un ordine minacciato dalle istanze rivoluzionarie del movimento operaio. La dottrina cattolica, inoltre, può rivelarsi una insostituibile fonte di legittimazione per gli Stati nazionali.

In questo mutato atteggiamento, la Chiesa si scaglia ora non più genericamente contro lo Stato: i nuovi nemici sono il laicismo, il secolarismo, la separazione tra Chiesa e potere politico, l'idea per cui le credenze religiose debbano essere questione privata dei cittadini, senza rilevanza pubblica¹⁷⁶.

Ma le accuse della Santa Sede sono rivolte soprattutto alla Massoneria: è quest'ultima, infatti, la principale responsabile della diffusione delle idee laiche e risorgimentali.

A partire dal 1880, *La Civiltà Cattolica*, organo ufficioso della Santa Sede, dedica ampio spazio alla propaganda contro la Massoneria, vista come potere occulto – ispirato da Satana – in grado di governare e influenzare pressochè tutte le classi dirigenti europee. Così si legge, per esempio, in un articolo del 1880:

I poteri pubblici [...] in Russia, in Germania, in Svizzera, in Francia, in Italia, in Belgio, ed in parecchi Stati dell'America, sono collegati con la gran setta massonica, che è la chiesa di Satana, nell'unico intento di estermine dalla faccia della terra il Regno di Dio creatore e redentore del genere umano¹⁷⁷.

Nello stesso articolo, la massoneria viene dipinta come vera ispiratrice della Rivoluzione francese, a sua volta definita come una “mostruosità” per la quale «l'uomo [...] in tutto sostituisce l'arbitrio suo e le sue passioni ai diritti di Dio»¹⁷⁸.

Non deve passare molto tempo perché la propaganda anti-massonica si trasformi in agitazione anti-ebraica. Già nel 1881, uno dei principali articolisti della *Civiltà*

¹⁷⁶ Cfr. TARADEL, R.; RAGGI B., *La segregazione amichevole. “La Civiltà Cattolica” e la questione ebraica 1850-1945*, Ed. Riuniti, Roma 2000, in particolare il cap. II, «Dalla lotta alla massoneria alla scoperta della “questione ebraica”», pagg. 16 e ss.

¹⁷⁷ REDAZIONALE, *Del satanismo dei nostri tempi*, in «La Civiltà Cattolica», serie XI, vol. III, 1880, pagg. 129 e ss.

¹⁷⁸ *Ibid.*

Cattolica, Padre Giuseppe Oreglia da Santo Stefano¹⁷⁹, sostiene l'equivalenza tra massoneria e giudaismo:

Tale e tanta è, infatti, la medesimezza dei riti talmudici e dei riti massonici, della cabala talmudica e della cabala massonica, dell'odio anticristiano ed antisociale talmudico e del massonico, che bisogna concludere che o la Massoneria si è fatta ebrea o l'Ebreo fece la Massoneria¹⁸⁰.

L'Ebreo-Massone è poi dipinto, nello stesso articolo, come vera e propria incarnazione di Satana:

L'ebreo è sempre ebreo; come il liberale e il massone sono sempre liberali e massoni: che vuol dire anticristiani, o, come dicesi, anticlericali: invasati cioè e come posseduti dallo spirito immondo, ribelle e superbo dello stesso demonio, nemico capitale dell'umana natura e del suo divino Redentore. È, infatti, l'ebreo, come il diavolo, spossessato per colpa e in pena della sua ribellione a Cristo, del suo dominio temporale e spirituale. Il diavolo e l'ebreo ebbero ambedue la stessa sublime elezione e la stessa vile depressione per la stessa colpa di essersela pigliata direttamente con Cristo. Satanico è perciò l'odio ebreo; ed ebraico è l'odio satanico contro Cristo e la Chiesa¹⁸¹.

La campagna antisemita de *La Civiltà Cattolica* diventa, negli anni '80, sempre più violenta: viene riesumata l'antica accusa del sangue¹⁸² (in precedenza

¹⁷⁹ Per un breve profilo biografico di Oreglia cfr. Cfr. TARADEL, R.; RAGGI B., *La segregazione amichevole*, cit., pag. 168 nota 25.

¹⁸⁰ OREGLIA, G., *Giudaismo e Massoneria*, in in «La Civiltà Cattolica», serie XI, vol. VII, 1881, pag. 479.

¹⁸¹ *Ibid.*, pag. 481.

¹⁸² Cfr. TARADEL, R.; RAGGI B., *La segregazione amichevole*, cit., pagg. 22 e ss.

condannata dalla Chiesa¹⁸³) e si arriva ad affermare che gli ebrei devono considerarsi non una religione, ma una vera e propria *razza*:

Sono infatti *per religione* cristiani gli spagnuoli, gli italiani, i francesi e andate dicendo: ma non cessano di essere anche per *razza* e nazionalità spagnuoli, italiani e francesi. Laddove gli ebrei di religione sono tali anche *di razza e di nazione*; non essendo mai né italiani, né spagnuoli, né francesi ma sempre ebrei e nient'altro che ebrei¹⁸⁴.

E ancora:

Se la razza ebrea, sola tra tutte le razze, fu sì odiata sempre, convien bene che vi sia in lei insita una sufficiente ragione eccitante questo comune e continuo odio di lei di tutte le altre razze¹⁸⁵.

¹⁸³ La condanna della Chiesa contro l'”accusa del sangue” risale addirittura al medioevo. Taradel e Raggi ne hanno ricostruito i passaggi principali: «Il papa Innocenzo IV emanò, il 28 Maggio del 1247, due bolle indirizzate al Vescovo di Vienna e in Francia, facendo riferimento al caso di Valréas, dove molti ebrei, accusati di aver ucciso una bambina di due anni per usarne il sangue a scopo rituale erano stati torturati e bruciati sul rogo. In una bolla si deploravano le sofferenze inflitte agli innocenti, mentre nell'altra veniva chiesto espressamente di non recare nocumento alcuno alla popolazione ebraica e di liberare coloro che si trovavano ancora imprigionati. Il cinque Luglio dello stesso anno Innocenzo IV emanò una terza bolla, indirizzata ai vescovi tedeschi in cui si lamentava che gli ebrei venissero accusati di “dividersi nella solennità pasquale il cuore di un bambino” e che, in base a questa ed altre simili invenzioni essi venissero spogliati di tutti i oro beni, affamati, incarcerati e torturati [...]. Solo nel corso del XII secolo l'accusa del sangue era stata [...] dichiarata infondata dai papi Callisto II (1119-1124), Eugenio III (1145-1153), Alessandro III (1159-1181), Clemente III (1187-1191), Celestino III (1191-1198) e Innocenzo III (1198-1216). Per quanto riguarda i pronunciamenti ecclesiastici posteriori [si devono ricordare] le bolle di Gregorio IX del 6 Aprile 1233 e del 5 Settembre 1236, la bolla di Gregorio X del 7 Ottobre 1272, quella di Martino V del 20 febbraio 1342, la bolla del 2 Novembre 1447 di Nicolò V, e la bolla indirizzata da Paolo III il 12 Maggio 1540 ai vescovi di Ungheria, Boemia e Polonia. [In tempi più recenti si ricorda] quel documento cruciale che è la relazione del cardinale Garganelli (il futuro Clemente XIV) sull'omicidio rituale presentata alla congregazione delle grazie il 2 Marzo 1758 e da questa approvata il 24 Dicembre 1759, in cui si smentiva, con dovizia di documentazione storico-critica, l'accusa del sangue. Il successore di Benedetto XIV, papa Clemente XIII, preso atto dei risultati dell'inchiesta, ordinò al cardinale Corsini di scrivere a suo nome al nunzio di Varsavia Visconti al fine di smentire la credenza relativa all'omicidio rituale. A seguito della lettera, del 9 febbraio 1760, Augusto III, re di Polonia, pubblicò un decreto in cui si dichiarava, per l'ennesima volta, senza fondamento la calunnia» (TARADEL, R.; RAGGI B., *La segregazione amichevole*, cit., pagg. 22-23).

¹⁸⁴ «La Civiltà Cattolica», serie XII, vol. V, anno 1884, pag. 622, citato in TARADEL, R.; RAGGI B., *La segregazione amichevole*, cit., pag. 25.

¹⁸⁵ «La Civiltà Cattolica», serie XI, vol. VI, anno 1881, pag. 753, citato in TARADEL, R.; RAGGI B., *La segregazione amichevole*, cit., pag. 27.

Come si vede, qui non si fa appello alle scienze fisiologiche né alle tassonomie linguistiche. Il termine *razza* è utilizzato, in modo generico ed evocativo, per *stranierizzare gli ebrei*, per renderli diversi e distinti dagli “spagnuoli, italiani e francesi” (secondo un procedimento argomentativo che abbiamo già visto largamente utilizzato anche da Drumont¹⁸⁶): dimostrazione ulteriore di quanto l’ideologia razziale si presti ad essere manipolata e usata in contesti diversi.

La campagna anti-ebraica della Chiesa ha finalità tutte interne alle contingenze politiche del momento. Si tratta anzitutto di ridefinire il ruolo della Santa Sede, sottraendo le gerarchie cattoliche a quella *marginalità* in cui erano state relegate dall’atteggiamento rigido e – per così dire - “isolazionista” di Pio IX. In secondo luogo, si cerca di contrastare, in modo più efficace di quanto non si fosse fatto in precedenza, l’affermarsi dei principi laici, liberali ed egualitari: l’agitazione antisemita consente tra l’altro di fomentare in tutta Europa veri e propri movimenti di massa, e di influenzare in questo modo i dibattiti politici di molti paesi del Vecchio Continente. Infine, l’equazione massoneria=ebraismo sembra finalizzata anche - e riprendiamo qui le lucide e convincenti analisi di Taradel e Raggi – a dividere le stesse logge massoniche, gettando scompiglio al loro interno:

La riesumazione dell’accusa del sangue, e l’edificazione del mito della cospirazione ebraica s’inquadrano all’interno di un vasto progetto politico. Demonizzando l’ebraismo, additando gli ebrei come nazione strutturalmente criminale, e indicandoli come i segreti manovratori del liberalismo e della massoneria, i gesuiti de *La Civiltà Cattolica* cercavano di gettare lo scompiglio all’interno della massoneria stessa, sperando di costringere i suoi

¹⁸⁶ Si veda il *primo capitolo* della tesi.

affiliati a guardarsi sospettosamente l'un l'altro come ebrei e non-ebrei, e di screditare, con il minimo sforzo e la massima efficacia, i principi laici e liberali¹⁸⁷.

Tuttavia, le conseguenze di questa feroce campagna antisemita – che avrà il suo culmine nell'invocazione di *leggi speciali contro gli ebrei* – andranno ben al di là degli intenti originari. Come hanno dimostrato Taradel e Raggi, questo nuovo orientamento della Chiesa Cattolica avrà infatti grande influenza in Francia, condizionando in modo diretto gli scritti di Drumont e degli antisemiti cattolici suoi contemporanei¹⁸⁸.

¹⁸⁷ TARADEL, R.; RAGGI B., *La segregazione amichevole*, cit., pagg. 26-27.

¹⁸⁸ Renzo De Felice ha sostenuto che la campagna antisemita de *La Civiltà Cattolica* comincia nel 1885 (DE FELICE, R., *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1987, pagg. 37 e ss.), mentre Cohn la sposta addirittura al 1890 (COHN, N., *Warrant for a Genocide: the myth of the Jewish World Conspiracy*, MacMillan, Londra 1967, traduzione italiana *Licenza per un genocidio*, Einaudi, Torino 1969, pagg. 25 e ss.). In questo modo, la campagna de *La Civiltà Cattolica* risulta posteriore all'ondata antisemita scatenatasi in Francia negli anni '80, e non precedente alla stessa. Taradel e Raggi hanno sostenuto in modo convincente l'infondatezza di queste tesi, e anzi hanno dimostrato che gran parte dei polemisti antisemiti francesi di quest'epoca si rifanno esplicitamente alle posizioni dell'organo dei gesuiti (cfr. TARADEL, R.; RAGGI B., *La segregazione amichevole*, cit., pagg. 27 e ss.).

5. DALL'ANTISEMITISMO INTELLETTUALE ALL'ANTISEMITISMO POPOLARE. ALCUNE OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

5.1. *Povertà intellettuale e antisemitismo "militante"*

Possiamo a questo punto tirare le somme di questo breve *excursus* sullo sviluppo delle idee razziali e antisemite in Francia, e sull'influenza che esso hanno nel pensiero e nell'opera di Drumont.

Si resta delusi, in proposito, dall'estrema *povertà* delle fonti dell'autore de *La France Juive*: qualche libello antisemita, qualche invettiva dei gesuiti e poco altro. La "scienza" dell'epoca, con le sue grandezze e i suoi tragici errori, non è che un'eco lontana, che fa capolino in sciatte (e rozze) affermazioni sulla superiorità degli "ariani" o sul "nez recourbé" dei "perfidi semiti".

Questa povertà è però motivo interessante e utile di riflessione. Quello di Drumont è infatti un antisemitismo *militante*: è l'efficacia delle argomentazioni (la loro *performatività*), non il loro contenuto culturale, a rendere celebri, lette e discusse le opere del fondatore de *La Libre Parole*.

Eppure, proprio l'*efficacia* del discorso drumontiano si deve, anche, ad una tradizione lungamente sedimentata nella cultura francese: non all'"antisemitismo perenne", ma al lungo "lavorio teorico" che dalla filologia di inizio Ottocento, passando per Renan e per gli studi antropologici, conduce alla *naturalizzazione* degli stereotipi razziali, alla loro *introiezione* nell'immaginario degli intellettuali e degli uomini di cultura. Drumont trova già pronti, immediatamente utilizzabili in

funzione polemica e politica, pregiudizi che appaiono evidenti, ma che hanno una storia e una genealogia.

Scavando nella loro genesi, non è difficile scoprire che le descrizioni “razziali” degli ebrei sono da sempre, anche nella loro forma più raffinata ed elaborata, condizionate da interessi e passioni politiche partigiane: per questo esse si prestano ad essere successivamente manipolate, utilizzate strumentalmente, trasformate in altrettante armi per l’incitamento all’odio e all’intolleranza.

Capitolo 4. La costruzione discorsiva dell'Altro. Alcune riflessioni

1. L'ANTISEMITISMO DI DRUMONT: UNA COSTRUZIONE DISCORSIVA

1.1. La costruzione sociale del discorso antisemita: una sintesi

Nei capitoli precedenti abbiamo cercato di mostrare la natura *performativa* dell'antisemitismo di Drumont.

In particolare, nel *primo capitolo* ci siamo soffermati sulle strategie retoriche attraverso le quali l'autore de *La France Juive* costruisce l'evidenza delle proprie argomentazioni. Introducendo il sospetto sull'attendibilità delle cifre ufficiali, Drumont rende plausibili le dicerie e i pettegolezzi su una presunta "invasione giudaica"; presentando le diversità interne al mondo degli ebrei come *semplici apparenze*, egli può accreditare l'immagine del "semita puro", ridotto a "tipo razziale"; ricostruendo la storia della Francia, infine, *stranierizza gli ebrei*, li trasforma, discorsivamente, in gruppo allogeno e per questo minaccioso.

Nel *secondo capitolo* ci siamo interrogati sulle *modalità di diffusione* dei discorsi così costruiti. L'uso sapiente della stampa e dei mezzi di comunicazione di massa consente a Drumont di raggiungere un uditorio molto ampio. Anche in questo caso, abbiamo cercato di mostrare che l'autore de *La France Juive* non incontra un "pubblico" già dato, ma contribuisce a definirne (o, se si preferisce, a ridefinirne) l'identità. Rivolgendosi indistintamente a "preti di campagna", a

contadini e operai, a commercianti e piccoli imprenditori minacciati dallo sviluppo capitalistico – e soprattutto indicando a tutti un nemico comune nell’«ebreo speculatore e parassita» - Drumont incoraggia processi di autoidentificazione collettiva: al di là delle differenze di classe, di ceto sociale e di appartenenza politica, egli evoca la necessaria costituzione di una “comunità nazionale”, di una “grande famiglia” popolare e plebea. L’*uso politico* dello scandalo giornalistico gli consente di attirare su di sé l’attenzione dei lettori, mentre la manipolazione delle notizie – l’utilizzo, sempre strumentale, del coinvolgimento di ebrei in speculazioni finanziarie o in complotti politici – consente di canalizzare contro la *juiverie* l’odio e la rabbia popolari; infine, l’enorme risonanza mediatica degli “scandali” sollevati da Drumont trasforma l’antisemitismo nel vero protagonista della vita pubblica, accreditandolo come movimento di massa e come rappresentante di “ciò che la gente pensa”.

Nel *terzo capitolo*, infine, abbiamo cercato di mostrare il nesso tra l’antisemitismo *militante* di Drumont e i miti della razza diffusi nella cultura francese del XIX secolo. Anche in questo caso, l’autore de *La France Juive* dimostra la sua capacità di innovare il linguaggio politico. Utilizzando le ambiguità di cui da sempre è intrisa la nozione di “razza”, e gli slittamenti semantici di cui è suscettibile, egli trasforma – o, per meglio dire, contribuisce a trasformare – un concetto equivoco e polisemico in una vera e propria *arma politica*, in uno strumento duttile ed efficace di incitamento all’odio e all’intolleranza.

Ciò che emerge da questi tre percorsi di lettura – il primo relativo ai procedimenti retorici, il secondo all’uso dei mezzi di comunicazione, il terzo alla

trasformazione delle eredità intellettuali acquisite – è dunque la natura *costruttiva e performativa* dell'antisemitismo drumontiano.

Siamo di fronte, cioè, all'*invenzione dell'Altro*, prima che alla sua demonizzazione; alla *creazione di un'identità nazionale*, prima che alla sua trasformazione in odio contro il “nemico”; alla *costruzione sociale di un mito politico*, prima che alla falsificazione menzognera dei dati di fatto. Proprio per questo, ci è sembrato importante mostrare l'*efficacia* delle argomentazioni di Drumont, non la loro infondatezza.

Dobbiamo, in questo capitolo, soffermarci su alcuni *fondamenti teorici* finora rimasti impliciti: si tratterà, dunque, in primo luogo, di esplicitare i presupposti che hanno indirizzato la ricerca, e che hanno suggerito domande, percorsi di lettura, interrogativi da risolvere (a almeno da affrontare); in secondo luogo, si tratterà di verificare l'applicabilità di alcune teorie generali sul razzismo e l'antisemitismo allo specifico del “caso Drumont”; infine, si porranno alcune domande ancora rimaste aperte, che potranno rappresentare il punto di partenza di ulteriori ricerche.

Quella che segue, d'altra parte, non è e non può essere una *rassegna* degli studi sull'antisemitismo o sulle ideologie razziali: ciò richiederebbe, evidentemente, un'autonoma ricerca, e sarebbe comunque estraneo alle finalità del presente lavoro.

2. MICHEL FOUCAULT: LA VERITÀ COME EFFETTO DEL DISCORSO

2.1. L'«ordine del discorso» nel pensiero di Foucault

L'idea per cui i *discorsi* socialmente circolanti e condivisi *producono la verità*, anziché limitarsi a constatarla (o, nel peggiore dei casi, a mistificarla), richiama alla mente il pensiero di Michel Foucault.

Come noto, al filosofo francese autore di *Sorvegliare e Punire* si devono, tra l'altro, alcune importanti riflessioni sulla storia del razzismo e sull'emergere, nella modernità, di uno specifico discorso sulla “guerra delle razze”¹⁸⁹. Qui, però, non seguiremo la lettura foucaultiana del razzismo, ma l'evoluzione del concetto di *discorso*, centrale soprattutto nelle opere dei primi anni '70 (in quello che è stato correntemente definito il passaggio dal metodo “archeologico” a quello “genealogico”¹⁹⁰): in questi testi, infatti, viene tematizzato il rapporto tra *discorso*

¹⁸⁹ A queste tematiche è dedicato l'intero corso al *Collège de France* del 1976, il primo pubblicato in volume e tradotto in lingua italiana: FOUCAULT, M., “*Il faut défendre la société*”, Seuil-Gallimard, Parigi 1997, traduzione italiana “*Bisogna difendere la società*”, a cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana, Feltrinelli, Milano 1998 (ne era uscita una edizione in lingua italiana prima della stessa pubblicazione in francese: *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di Stato*, Ponte alle Grazie, Firenze 1990). È curioso rilevare come in tutto il volume, che ricostruisce la storia di quello che viene chiamato “il discorso sulla guerra delle razze”, Foucault non citi mai Drumont.

¹⁹⁰ Per il passaggio dal periodo archeologico a quello genealogico cfr. DREYFUS, H.L.; RABINOW, P., *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago 1982, trad. it. *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1982, Parte seconda, cap. V, pag. 129 (i due autori ritengono comunque impropria tale periodizzazione, sostenendo che metodo archeologico e metodo genealogico convivono, sia nel “primo” che nel “secondo” Foucault); CATUCCI, S., *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari 2000, pag. 82 e ss., che invece enfatizza il passaggio tra l'*Archeologia del Sapere* e le opere successive. La distinzione tra periodo archeologico e periodo genealogico è stata tematizzata dallo stesso Foucault, nell'intervista che apre la *Microfisica del Potere*, cfr. FOUCAULT, M., *Microfisica del Potere*, Einaudi, Torino 1977, pag. 7: «Si tratta di sapere non qual è il potere che pesa dall'esterno sulla scienza, ma quali effetti di potere circolano fra gli enunciati scientifici; qual è in qualche modo il loro regime interno di potere; e come, perché, in certi momenti esso si modifica in modo globale. Sono questi diversi regimi che ho cercato di reperire e di descrivere nelle *Parole e le Cose*. Facendo presente che non cercavo, per il momento, di spiegarli [...]. Ma ciò che mancava al mio lavoro, era questo problema del “regime discorsivo”, degli effetti di potere propri al gioco degli enunciati. Li confondevo

e verità, e si propone quell'approccio – che potremmo definire *latu sensu* costruttivista – per cui la verità è *un effetto* delle *pratiche discorsive*.

Dobbiamo anzitutto chiarire che cosa si intenda per “pratiche discorsive”: Foucault definisce questa nozione distinguendola da quelle di *lingua e fatto linguistico*. Nell'*Archeologia del Sapere* – e dunque nel periodo definito “archeologico” – la distinzione riguarda soprattutto il rapporto con le regole (grammaticali, sintattiche e logiche) di costruzione degli enunciati¹⁹¹: quando ci si situa a livello della lingua ci si chiede «in base a quali regole è stato costruito questo enunciato, e conseguentemente in base a quali regole si potrebbero [costruirne altri]»¹⁹²; se ci si sposta al livello del discorso, invece, la domanda è «come mai sia comparso proprio quell'enunciato e non un altro»¹⁹³. Il metodo archeologico si fonda cioè sul principio della *rarietà*: non tutti gli enunciati costruibili in una lingua sono stati utilizzati dai parlanti, e il compito dell'analisi è di rendere conto di questa rarefazione.

Dopo l'*Archeologia del sapere*, Foucault sembra interessato invece a studiare la comunicazione nel contesto più ampio delle relazioni sociali. Il discorso si distingue ora dalla lingua non più in base al principio della rarefazione, ma

troppo colla sistematicità, la forma teorica di qualcosa come il paradigma. Al punto di confluenza de *La Storia della Follia* e de *Le parole e le cose* c'era, sotto due aspetti molto diversi, questo problema centrale del potere che avevo ancora assai male isolato»

¹⁹¹ «Indubbiamente», aveva precisato l'autore nel testo del 1969, spiegando il senso di questa distinzione, «non si può stabilire un sistema linguistico [...] che utilizzando [...] una collezione di fatti di discorso». Lo studio di una lingua non può prescindere cioè da *un insieme di discorsi*, scritti o orali, che hanno “valore di campione” e che consentono di ricostruire in modo coerente la grammatica e la struttura sintattica di quella lingua. In questo caso, però, i discorsi vengono utilizzati per «definire delle regole che permettano di costruire [...] enunciati diversi da quelli iniziali: una lingua [...] è *un insieme finito di regole che autorizzano un numero infinito di realizzazioni*». Il campo degli eventi discorsivi, al contrario, rappresenta «*l'insieme sempre finito e attualmente limitato delle sole sequenze linguistiche che siano state formulate*» (FOUCAULT, M., *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Parigi 1969, trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1994, pag. 37)

¹⁹² *Ibid.*, pagg. 37-38

¹⁹³ *Ibid.* pag. 38

perché, per così dire, è immerso nel contesto delle relazioni umane: esso è insomma *l'uso sociale* del linguaggio¹⁹⁴.

2.2. *L'uso sociale del "discorso" e la verità come costruito*

Cosa significa "uso sociale del linguaggio"?

Secondo Foucault, il *discorso* può essere utilizzato come strumento per *giochi d'interazione tra i parlanti*. Per *giochi* il pensatore francese intende dei *rituali di conflitto simbolico* in cui gli attori definiscono reciprocamente i propri ruoli, lottano per conservarli o per rovesciarli, e costruiscono strategie di interazione rivolte ad esercitare forme di dominio o di autorevolezza sugli altri. Analizzare il discorso da questo punto di vista significa abbandonare le analisi classiche sul linguaggio, o quelle ispirate al metodo archeologico, per rivolgersi ai *conflitti* tra i parlanti, e all'utilizzo del linguaggio in questi conflitti:

Qualche anno fa era originale ed importante [...] mostrare che ciò che veniva fatto col linguaggio – poesia, letteratura, filosofia, discorso in generale - obbediva a un certo numero di leggi e di regolarità interne: le leggi e le regolarità del linguaggio [...].

Sarebbe [...] venuto il momento di considerare questi fatti del discorso non più unicamente sotto il loro aspetto linguistico ma, in un certo modo – e qui mi ispiro alle ricerche realizzate dagli angloamericani-, come giochi, games, giochi strategici di azione e reazione, di domanda e risposta, di dominazione e sottrazione, come pure di lotta.

Il discorso è questo insieme regolare di fatti linguistici a un certo livello, e di fatti polemici e strategici a un altro livello.

¹⁹⁴ Secondo Catucci, Foucault avrebbe, dopo la pubblicazione dell'*Archeologia del Sapere*, spostato l'interesse delle sue ricerche «dal piano dei *discorsi*, considerati nella loro relativa autonomia, a quello dei loro *effetti*, visti di necessità in un contesto di pratiche, relazioni e riferimenti che non consentono ormai di isolare neppure dal punto di vista metodologico la dimensione ristretta della discorsività» (CATUCCI, S., *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari 2000, pag. 82)

*Quest'analisi del discorso come gioco strategico e polemico è per me un [importante] asse di ricerca*¹⁹⁵.

Il discorso è dunque, in questa nuova formulazione, la *forma polemica del linguaggio*: gioco complesso di relazioni, lotta per l'attribuzione e il consolidamento di ruoli, insieme di strategie di dominio e di sottomissione che utilizzano il linguaggio come strumento e come posta.

Si pensi, per esempio, alla procedura dell'*interdetto*: ogni società squalifica alcuni discorsi come sconvenienti, inopportuni, inadeguati al contesto, e in questo modo esclude alcuni parlanti dall'accesso alla comunicazione; oppure al meccanismo del *partage*, in base al quale alcuni discorsi (quelli dei folli, anzitutto) vengono delegittimati come irrazionali o insensati. Ciascuna di queste procedure contribuisce ad escludere alcuni parlanti dall'ambito della comunicazione legittima, e in questo modo costruisce forme di dominio, di inclusione/esclusione.

Ne *L'ordine del discorso*, lezione inaugurale tenuta al Collège de France il 2 Dicembre 1970¹⁹⁶, Foucault affronta in quest'ottica la questione della verità: essa non preesiste al discorso, non è un *referente reale* che dovrebbe essere semplicemente scoperto attraverso corrette procedure logiche di inferenza e di validazione, oppure attraverso l'osservazione empirica del mondo esterno. Anche

¹⁹⁵ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, in «Cadernos de P.U.C.», n. 16, Giugno 1974, pagg. 5-133, traduzione italiana *La verità e le forme giuridiche*, in FOUCAULT, M., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui e interviste*, Feltrinelli, Milano 1997, vol. II, «Poteri, saperi, strategie», a cura di Alessandro Dal Lago, pagg. 84-85. Il corsivo è nostro.

¹⁹⁶ FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*, Parigi 1970, trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972 (ripubblicato in FOUCAULT, M., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, pagg. 11 e ss.). Foucault si sofferma su quelle che definisce "procedure di controllo e di delimitazione" del discorso: si tratta, in sostanza, di veri e propri "rituali di conflitto simbolico" che consentono di decidere chi può parlare ed entro quali limiti, chi non ha accesso alla parola, quali discorsi sono autorevoli e meritevoli di attenzione.

la verità è storicamente determinata, e viene *prodotta, fabbricata* dal gioco rituale della comunicazione umana e dai conflitti che la costituiscono:

Se ci si situa a livello di una proposizione, all'interno di un discorso, la partizione tra il vero e il falso non è né arbitraria, né istituzionale, né modificabile, né violenta.

Ma se ci si situa su un'altra scala, se ci si pone la questione di sapere quale è stata costantemente, attraverso i nostri discorsi, questa volontà di verità che ha attraversato tanti secoli della nostra storia, o quale è, nella sua forma generalissima, il tipo di partizione che regge la nostra volontà di sapere, allora vediamo profilarsi qualcosa come un sistema di esclusione (sistema storico, modificabile, istituzionalmente costrittivo)¹⁹⁷.

La *verità* non è allora immanente alla *coerenza logica* del discorso, ma

poggia su di un supporto istituzionale: essa è rinforzata, e riconfermata insieme, da tutto uno spessore di pratiche come la pedagogia, certo, come il sistema dei libri, dell'editoria, delle biblioteche, come i circoli eruditi una volta, i laboratori oggi. Ma essa è anche riconfermata, senza dubbio più profondamente, dal modo in cui il sapere è messo in opera in una società, dal modo in cui è valorizzato, distribuito, ripartito, e in certo qual modo attribuito¹⁹⁸.

Non è naturalmente questa la sede per seguire nel dettaglio l'evoluzione del pensiero di Foucault su questo punto. Ci interessa però sottolineare che il peculiare rapporto tra il *discorso* – attività sociale caratterizzata da una “volontà di dominio” – e la *verità* – il referente esterno, anch'esso socialmente costruito – si trasforma, nelle opere tarde, nel rapporto tra *potere* e *sapere*: ogni potere – ogni forma istituzionalizzata di dominio – produce un *sapere* che lo rafforza e lo

¹⁹⁷ *Ibid.*, pag. 13. Il corsivo è nostro.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pagg.15-16

sostiene¹⁹⁹. In questo quadro, la “verità” non è un “in sé”, ma è legata a sistemi di costrizione e di dominio:

L’importante, credo, è che la verità non è al di fuori del potere, né senza potere (essa non è, nonostante un mito di cui bisognerebbe riprendere la storia e le funzioni, la ricompensa degli spiriti liberi, il parto delle lunghe solitudini, il privilegio di quelli che hanno saputo affrancarsi).

La verità è di questo mondo; essa vi è prodotta grazie a molteplici costrizioni. E vi detiene effetti obbligati di potere. Ogni società ha il suo regime di verità; i tipi di discorso cioè che accoglie e fa funzionare come veri; i meccanismi e le istanze che permettono di distinguere gli enunciati veri o falsi, il modo in cui si sanzionano gli uni e gli altri; le tecniche e i procedimenti che sono valorizzati per arrivare alla verità; lo statuto di coloro che hanno l’incarico di designare quel che funziona come vero²⁰⁰.

2.3. “Il razzismo non è un errore”

Questo approccio, che potremmo definire “costruttivista”, ha guidato una parte della nostra ricerca.

Troppo spesso, la letteratura critica su Drumont o sull’antisemitismo del XIX secolo è impegnata nella *confutazione delle pretese di validità delle teorie*

¹⁹⁹ La teoria del sapere-potere è ormai notissima, tanto da essere divenuta un *luogo comune* delle interpretazioni del pensiero foucaultiano. Tra le molte definizioni che l’autore ha proposto di questo binomio, si veda per esempio questa, tratta da *Sorvegliare e Punire*: «Bisogna [...] ammettere che il potere produce sapere (e non semplicemente favorendolo perché lo serve, o applicandolo perché è utile); che potere e sapere si implicano direttamente l’un l’altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere. Questi rapporti “potere-sapere” non devono dunque essere analizzati a partire da un soggetto di conoscenza che sia libero o no in rapporto al sistema di potere, ma bisogna al contrario considerare che il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti di queste implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche. In breve, non sarebbe l’attività del soggetto di conoscenza a produrre un sapere utile o ostile al potere, ma, a determinare le forme e i possibili campi della conoscenza sarebbero il potere-sapere, e i processi e le lotte che lo attraversano e da cui è costituito» (FOUCAULT, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993, pag. 31).

²⁰⁰ *Intervista a Michel Foucault*, in FOUCAULT, M., *Microfisica del potere*, cit., pag. 25.

“razziali”. Come abbiamo visto nei precedenti capitoli, molta della storiografia specialistica dedica a questo aspetto un’attenzione così meticolosa da apparire, talvolta, ingenua.

Oggi, a più di un secolo di distanza dall’epoca di Drumont, le menzogne antisemite dell’autore de *La France Juive* appaiono non solo manifestamente infondate, ma anche ridicole: e, se si esclude qualche sparuta setta estremista, nessuno prenderebbe sul serio gli anatemi contro il “complotto giudaico” (il che, naturalmente, non significa che il razzismo o l’intolleranza siano scomparsi: ma nella forma specifica in cui si sono manifestati nel periodo di Drumont, essi non hanno più nulla da dire al mondo contemporaneo).

Quest’ansia di “prendere le distanze”, di confutare, ha naturalmente le sue ovvie ragioni. L’ondata di antisemitismo che ha travolto la Francia nella seconda metà dell’Ottocento ha rappresentato una prima anticipazione di fenomeni, che si sono poi riproposti in modo drammatico nel XX secolo: l’Olocausto, i campi di sterminio, l’orrore della Seconda Guerra Mondiale con tutte le sue tragiche (e distruttive) conseguenze, hanno lasciato un segno indelebile nelle generazioni successive. Oggi, è difficile trattare argomenti come quelli del razzismo o dell’antisemitismo senza evocare le conseguenze che teorie così irresponsabili hanno contribuito a provocare: e il fatto che revisionismi e negazionismi recenti rimettano in discussione – spesso attraverso la cinica contabilità dei morti nei campi di sterminio – gli effetti nefasti dei regimi totalitari contribuisce a far percepire *l’attualità* di un’opera critica, di smascheramento e demistificazione.

Tuttavia, nonostante questo (o forse proprio per questo) ciò che è apparso utile, in questo lavoro, non è tanto una critica del razzismo di fine Ottocento, quanto

un'indagine sulle sue *condizioni di efficacia*. In questo quadro, lo si è visto, l'opera di Drumont appare sorprendente, per la sua capacità di *costruire senso comune*. Le affermazioni di Drumont sul “complotto ebraico” sono ovviamente false: ma hanno la capacità di *diventare vere* perché sono inserite in un complesso sistema istituzionale – i mass-media, l'opinione pubblica, la crisi economica dell'epoca, ecc. – che le rende credibili e plausibili, e che le diffondono nel corpo sociale trasformandole in un “sentire comune” di massa.

2.4. Razzismo e conflitti sociali: un problema aperto

D'altra parte, proprio il riferimento a Foucault – al nesso discorso/verità costitutivo del *metodo di indagine storiografica* da lui proposto – suggerirebbe di affrontare la questione, che in queste pagine invece abbiamo dovuto lasciare in secondo piano, dei *conflitti sociali* attorno alle pratiche discorsive.

Se il sapere e la verità, infatti, sono per Foucault *costruzioni*, prodotte da *discorsi* che a loro volta rappresentano *relazioni di potere*, ciò non significa che il “potere” si eserciti unilateralmente sul corpo sociale, nè che quest'ultimo sia un mero soggetto passivo, un semplice recettore delle pratiche discorsive. Al contrario, ogni forma di dominio, ed ogni *discorso* socialmente strutturato, sono per Foucault immersi in una trama di *conflitti sociali* e di *rapporti di forza*: il potere è così sempre precario, instabile, reversibile²⁰¹.

²⁰¹ Nonostante le numerose ed esplicite precisazioni dell'autore, la nozione di potere è stata spesso interpretata come una vera e propria *struttura di dominio* onnipresente, pervasiva e intrascendibile. Le affermazioni del filosofo francese, relative alla *produttività del potere*, alla sua *disseminazione* nel corpo sociale, alla sua capacità di *costruire* saperi e verità condivise, sono state isolate dal loro contesto, e lette come una forma estrema di ipostatizzazione del dominio: questo è apparso allora come una vera e propria “gabbia d'acciaio”, a cui non è possibile sottrarsi, in grado di sottomettere alla propria logica di riproduzione le stesse *resistenze* che si oppongono al suo esercizio. In altre parole, la nozione di potere è stata radicalmente ontologizzata. In questa direzione interpretativa si sono mossi in particolare alcuni critici italiani di orientamento marxista, che hanno accusato il

Con il termine potere mi sembra che si debba intendere innanzitutto la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione²⁰².

Immanente al campo dei rapporti di forza, il potere sembra condividere con questi lo statuto di fenomeno costitutivamente instabile. Esso si esercita infatti “nel gioco di relazioni diseguali e mobili”²⁰³. La *precarietà*, e, con essa, la *reversibilità* sembrano essere elementi caratteristici di ogni relazione di potere: in questo senso, ogni fenomeno di dominio e di assoggettamento è sempre suscettibile di rovesciamenti e trasformazioni.

Non si possono concepire le relazioni di potere come se si trattasse di una sorta di dominio brutale che assume la forma del “fai questo altrimenti ti uccido!”. Queste, per il potere, sono solo situazioni estreme. Di fatto, le relazioni di potere consistono in rapporti di forza, in affrontamenti, *e sono pertanto sempre reversibili*. Non esistono rapporti di potere che risultino del tutto trionfanti, senza residui, e il cui dominio sia pertanto insormontabile²⁰⁴.

pensatore francese di aver costruito un'immagine *funzionalistica* del potere. Cfr per es.: DELLA VALLE SIMONI, M., *La prigionia infinita di Michel Foucault*, in «Critica Marxista», n. 3, 1978; COTESTA, V., *Michel Foucault: dall'archeologia del sapere alla genealogia del potere*, in «La questione criminale», n. 2-3, 1976; SBRICCOLI, M., *La storia, il diritto, la prigionia. Appunti per una discussione sull'opera di Michel Foucault*, in «La questione criminale», n. 3, 1977; ZACCARIA, G., *Potere e società disciplinare. A proposito di Sorvegliare e punire*, in «La questione criminale», n.1, 1978; CACCIARI, M., *Razionalità e irrazionalità nella critica del politico in Deleuze e Foucault*, in «Aut Aut», n. 161, 1977.

Foucault ha risposto a queste critiche in un articolo pubblicato da «Aut Aut» (FOUCAULT, M., *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, in «Aut Aut», n. 167-168, 1978).

²⁰² FOUCAULT, M., *La Volontà di Sapere*, Feltrinelli, Milano 1997, pag. 82.

²⁰³ *Ibid.*, pag. 83

²⁰⁴ FOUCAULT, M., *Potere e Sapere*, in *Il discorso, la storia, la verità*, cit. pag. 202.

In questo quadro, anche la “verità” – ciò che viene socialmente assunto come tale – non è qualcosa che *si impone* in modo unilaterale; come il potere da cui nasce, anch’essa è immersa in un tessuto di conflitti.

[La verità] è la posta in gioco di tutto un dibattito politico e di uno scontro sociale [...]. C’è una lotta “per la verità”, o almeno “intorno alla verità” [...] – essendo inteso che non si tratta di una lotta “in favore” della verità, ma intorno allo statuto della verità ed al ruolo politico-economico che essa gioca⁻²⁰⁵.

Nella nostra ricostruzione relativa al diffondersi delle *idee razziali* nella seconda metà dell’Ottocento, questo tema è stato effettivamente lasciato aperto: l’efficacia del discorso drumontiano – rinforzata dall’utilizzo di potenti istituzioni sociali come la stampa e l’editoria libraria – è stata vista quasi come la capacità di imporre unilateralmente un pensiero, un’idea, un senso comune.

Una ulteriore ricerca potrebbe invece soffermarsi sui *conflitti sociali* che hanno accompagnato, ostacolato, rallentato o favorito la diffusione delle idee antisemite. Queste ultime, infatti, sono state oggetto di un vasto e articolato dibattito pubblico. E, a volte, le stesse procedure retoriche che hanno permesso la straordinaria propagazione delle tesi di Drumont sono state utilizzate specularmente dagli avversari, e rivolte contro di lui: anche il “campo progressista”, infatti, ha imparato ad usare, spesso in modo altrettanto spregiudicato, i mass-media e l’opinione pubblica²⁰⁶.

²⁰⁵ *Intervista a Michel Foucault*, cit. pag. 26.

²⁰⁶ Secondo Richard Sennett, per esempio, esiste una curiosa analogia tra i procedimenti retorici utilizzati da Drumont nelle sue campagne antisemite, e quelli impiegati da Zola nella sua coraggiosa presa di posizione dreyfusarda: «la parte conclusiva [del *J'accuse*] ha una curiosa analogia con le ultime battute dell’articolo di Drumont [...]. Zola ci assicura che a spingerlo è stata una passione disinteressata e non spirito partigiano o ragioni di interesse, mentre nel paragrafo seguente informa il lettore, come Drumont, della sua commozione e del suo stato d’animo [...]. Come Drumont, Zola finisce per parlare di sé, anziché della Francia o di Dreyfus, in tono

3. LA COSTRUZIONE SOCIALE DEL “PANICO MORALE”: L’ANALISI DI COHEN

3.1. *La realtà come costruzione sociale*

Come abbiamo già accennato nel *secondo capitolo* della tesi, la violenta ondata di odio antisemita lanciata da *La France Juive* presenta più di un’analogia con le campagne novecentesche di criminalizzazione di soggetti considerati “devianti”(e dunque, a seconda dei contesti storici, degli ebrei, degli immigrati, degli zingari, dei musulmani ecc.).

Ad accomunare fenomeni pure così diversi c’è l’uso sapiente e spregiudicato dei mezzi di comunicazione di massa, l’etichettamento delle minoranze a partire da pregiudizi e *clichés*, il circolo vizioso *giornali - opinione pubblica - sistema politico*, la dimensione scandalistica dell’informazione: ma, soprattutto, ciò che avvicina questi fenomeni è la *costruzione sociale della realtà* a partire dallo stereotipo diffuso dai mezzi di comunicazione. Su questi temi vi è una lunga tradizione di ricerca sociologica, su cui in questa sede non possiamo soffermarci²⁰⁷.

battagliero e di sfida [...]. Oggi ci si può chiedere perché trecentomila copia di questo saggio siano andate vendute in un giorno; perché una gran parte del popolo francese si sia mobilitata a difesa di Dreyfus; perché, perfino dopo il processo di Zola e la sua fuga in Inghilterra per evitare un anno di carcere, con il discredito che ricadde sulla sua figura di leader intemerato, *J’Accuse* sia rimasto il testo fondamentale del movimento [...]. *La sola risposta a questo interrogativo è che Zola offrì ai dreyfusardi ciò che essi volevano: un linguaggio che cementasse una battaglia comune, anziché una serie di argomentazioni logiche a favore della liberazione di Dreyfus»* (SENNET, R., *Il declino dell’uomo pubblico. La società intimista*, Bompiani, Milano 1982, pag. 165).

²⁰⁷ L’idea per cui *la realtà* è frutto di una *costruzione* degli attori sociali è al centro di una lunga tradizione di studi sociologici, che qui non è possibile riassumere per esteso. Si deve ricordare anzitutto il contributo dell’*interazionismo simbolico* di Blumer, secondo il quale la realtà sociale è

Qui, prenderemo in esame in particolare il concetto di “panico morale”, introdotto per spiegare il meccanismo di diffusione del pregiudizio, e si cercherà di verificare l’applicabilità di questo modello al “caso Drumont”.

3.2. Il “panico morale” nell’opera di Cohen

È S. Cohen a teorizzare per primo il concetto di “panico morale”.

In *Folk Devils and Moral Panics*²⁰⁸, il sociologo analizza un episodio di vandalismo giovanile, e la forte reazione sociale che ha suscitato nell’opinione pubblica. La nozione di “panico morale” si riferisce proprio alla risposta evidentemente *sproporzionata* di fronte a un caso (tutto sommato marginale) di delinquenza giovanile.

In questo quadro, dunque, viene introdotta la definizione del *panico morale*:

una condizione, un episodio, persona o gruppo di persone comincia ad essere definito come una *minaccia* a certi valori o interessi della società; la sua natura è presentata in modo semplificato e stereotipico dai mass media; barricate morali sono erette da editori, religiosi, politici e altri pensatori/intellettuali; gli esperti pronunciano le loro diagnosi e propongono possibili soluzioni; [...] la condizione [che ha prodotto il panico morale], poi, scompare, riemerge o si deteriora e diviene più visibile²⁰⁹.

il risultato di continue “stipulazioni” tra soggetti agenti, coinvolti in processi di interpretazione, valutazione e definizione (cfr. BLUMER, H., *La società come interazione simbolica*, in CIACCI, M., (a cura di), *Interazionismo simbolico*, Il Mulino, Bologna 1983; COSER, L.A., *Le funzioni del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milano 1967, pagg. 727 e ss.). Berger e Luckmann hanno dedicato un’importante studio alla *costruzione sociale della realtà* (cfr. BERGER P.L., LUCKMANN T., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969). Anche le ricerche di Goffman, dell’etnometodologia o della criminologia critica procedono in direzione simile.

²⁰⁸ COHEN, S., *Folk Devils and Moral Panics: the Creation of Mods and Rockers*, MacGibbon & Klee, Londra 1972.

²⁰⁹ *Ibid.*, pag. 9. La traduzione è nostra.

In situazioni di panico morale, si assiste ad una “clamorosa discrepanza tra la minaccia e la reazione, tra ciò che viene percepito e ciò che è oggetto di percezione”²¹⁰. La realtà così descritta è cioè in parte *oggettiva*, in parte *socialmente costruita*.

Secondo Cohen, il “panico morale” si produce per effetto dell’interazione tra diversi attori: in particolare, i protagonisti della sua diffusione sono, secondo il sociologo, la stampa, l’opinione pubblica, gli agenti del controllo sociale (forze di polizia e magistratura), la sfera politica, le azioni dei gruppi. La trama di relazioni tra questi soggetti si dipana attraverso quello che potremmo definire un “copione”, ossia una serie ritualizzata di comportamenti, di *azioni e reazioni*, i cui passaggi possono essere formalizzati in una sorta di drammaturgia.

I mezzi di comunicazione di massa – che per Cohen sono rappresentati anzitutto dai giornali -, dedicano una particolare attenzione al “fenomeno” che suscita allarme, che potrebbe essere (nel nostro caso) il *complotto ebraico*, le *manovre speculative* dei Rotschild, il coinvolgimento di ebrei nell’Affare Panama e così via. Gli eventi vengono distorti, si forniscono notizie false o esagerate²¹¹. Ma, soprattutto, si fa appello ai pregiudizi del pubblico: ciò che accade realmente viene contestualizzato e inserito in stereotipi di senso comune.

Perché questa campagna *funzioni*, però, l’opinione pubblica a cui si rivolge deve già essere almeno potenzialmente ricettiva: per usare la terminologia di Cohen, deve esserci una “corda sensibile” (*responsive chord*) nell’emotività dei lettori.

Oltre ai media e al pubblico, anche gli agenti del controllo sociale svolgono un ruolo decisivo nel dar vita a una situazione di panico morale. L’immagine di un

²¹⁰ COTTINO, A., *Panico morale e nemici appropriati*, in GIASANTI, A., (a cura di), *Giustizia e conflitto sociale. Scritti in ricordo di Vincenzo Tomeo*, Giuffrè, Milano 1992, pag. 214.

²¹¹ COHEN, S., *Folk Devils and Moral Panics*, cit., pag. 25.

“chiaro ed immediato pericolo” (*clear and present danger*), spinge le forze dell’ordine e gli organi giudiziari ad intervenire tempestivamente. Fondamentale è anche l’intervento del sistema politico, che può attivare “legislazioni d’emergenza”, o più semplicemente manifestare interesse e attenzione – anche per fini elettorali o di consenso – alle tematiche sollevate.

Infine, le situazioni di panico morale, una volta costruite dal circuito *mass-media – opinione pubblica – agenti del controllo sociale - sistema politico*, danno vita ad appelli e campagne di gruppi sociali contro la “nuova minaccia”: quest’ultima, grazie alla mobilitazione della società civile, si trasforma nell’unica *definizione legittima della situazione*, e si impone come una “realtà” riconosciuta da tutti gli attori sociali.

3.3. *Il bene contro il male e i “folk devils”*

In quest’analisi *drammaturgica* del “panico morale” ciò che emerge è anzitutto il ruolo di *rinforzo reciproco* che i diversi attori assumono gli uni rispetto agli altri.

Così, la campagna lanciata dalla stampa viene in un primo momento raccolta dal grande pubblico; successivamente, viene recepita dal sistema politico, chiamato a rispondere e a dar conto del proprio operato; ma proprio l’intervento della politica conferisce legittimità e “verità” all’allarme costruito dai mass-media. A sua volta, questa “legittimazione” da parte del sistema politico *rafforza* la percezione di pericolo, che viene ulteriormente amplificata dai giornali, e così via. Il funzionamento concreto del “panico morale” opera in modo che ciascun attore

sociale rafforzi l'altro, e contribuisca a diffondere ulteriormente l'allarme socialmente costruito.

Il *sostegno reciproco* tra gli attori disegna i confini di una nuova *comunità*: coloro che lottano contro la minaccia si ergono a “difensori del bene” *contro* un bersaglio, spesso fragile e perciò facile da colpire (nel caso dello studio di Cohen si trattava di giovani e adolescenti, ma non è difficile applicare lo stesso ragionamento agli ebrei di fine Ottocento).

Questo schieramento simbolico di “angeli” contro “diavoli” – del “bene” contro il “male” - è uno dei tratti tipici del *panico morale*. Ed è in questo quadro che Cohen mette a fuoco il dispositivo della creazione di *folk devils* (i nemici), ossia la *demonizzazione dell'altro*.

I *folk devils* sono il prodotto di un processo di rielaborazione simbolica, grazie al quale i confini di una categoria sociale *sono resi più nitidi di quanto non lo siano nella realtà*. Una volta che una nuova categoria è stata identificata dai media come “minacciosa”, che la narrazione dei comportamenti ad essa attribuiti fa il suo ingresso sulla scena pubblica, e che le sue caratteristiche stereotipate vengono ripetute e amplificate, il processo di creazione di un nuovo *folk devil* è completato. I *folk devils* sono dei *devianti*, le loro azioni sono etichettate come dannose per la società, ma soprattutto i confini tra “loro” e la “società normale” vengono enfatizzati, secondo quel meccanismo – che abbiamo cercato di analizzare nel *primo capitolo* della tesi - di *costruzione discorsiva di un'identità*. Ciò che nel mondo reale è sfumato, variegato, indifferenziato, mescolato, diventa nella “narrazione emergenziale” netto, definito, separato. Si chiude così il cerchio della *definizione dell'altro*, e della sua conseguente *demonizzazione*.

Come durante le situazioni di “*emergenza*” dovute a disastri naturali, nei periodi di panico morale si fanno previsioni sull’imminente futuro, si producono reazioni esagerate, falsi allarmi, ecc. La percezione della minaccia e la conseguente reazione da parte della società contro l’*invasione* da parte di “orde” di devianti ha le stesse caratteristiche delle reazioni che precedono e seguono disastri naturali.

3.4. *Gli ebrei, i primi “folk devils”*

I processi di demonizzazione delle minoranze, naturalmente, non sono nuovi nella storia. Anche in questa tesi, abbiamo affrontato – sia pur marginalmente, perché non costituiva l’argomento proprio della ricerca – alcuni casi che risalgono addirittura al medioevo: la “calunnia del sangue” ha, per esempio, origini storiche lontanissime.

Ciò che è nuovo, tanto nelle analisi di Cohen quanto nell’oggetto delle sue indagini sociologiche, è anzitutto il ruolo svolto dai moderni mezzi di comunicazione di massa nel definire e diffondere la *paura del nemico*. E questo ruolo della stampa e dell’informazione mediale nella costruzione di una coscienza collettiva è assunto, forse per la prima volta, alla fine del XIX secolo, nel periodo che va dalla prima pubblicazione de *La France Juive* all’esplosione dell’”Affare Dreyfus”. Gli ebrei, dunque, hanno per molti aspetti rappresentato i primi “folk devils” della storia contemporanea.

L’analisi di Cohen ha il merito di descrivere il funzionamento *concreto* dell’allarme sociale: di individuare cioè gli attori che lo alimentano, i processi sociali che lo indirizzano, gli atti che lo rafforzano, i rituali che lo costituiscono. In questo modo, la xenofobia e il razzismo possono essere descritti non come una

generica “paura dell’alterità”, ma come un *processo sociale specifico*, che ha suoi propri meccanismi di funzionamento e sue dinamiche evolutive.

3.5. *Alcuni problemi*

Al contempo, l’utilizzo del modello di Cohen al caso specifico di Drumont lascia insoluti alcuni problemi, che in parte abbiamo cercato di affrontare nel presente lavoro, e che in ogni caso cerchiamo qui di mettere a fuoco.

In primo luogo, ciò che resta indeterminato è il *motivo* per cui alcuni segmenti del corpo sociale – nel nostro caso, gli ebrei – si trasformano in oggetti di “panico morale”. Se l’analisi del sociologo è convincente per quanto riguarda i meccanismi di stigmatizzazione e gli attori sociali che li fanno concretamente funzionare, ciò che invece resta in ombra – e che è soltanto accennato in alcuni frettolosi passaggi dell’opera sui *folk devils* – è il motivo per cui *proprio quella categoria sociale, e non altre, è oggetto di specifica attenzione*. Perché Drumont se la prende proprio con gli ebrei? Il *meccanismo concreto di creazione* di un “folk devil” potrebbe in fondo applicarsi indistintamente ad altri gruppi: per quale motivo, dunque, in quella specifica contingenza storica, il ruolo di vittima del furore popolare è toccato in sorte proprio alle comunità ebraiche?

L’analisi di Cohen, in altre parole, non è troppo dissimile – almeno dal punto di vista dell’analisi “eziologica” – alle teorie del *capro espiatorio*, di cui già Hannah Arendt aveva denunciato la genericità. È noto infatti l’ironico riferimento, contenuto ne *Le Origini del Totalitarismo*, ai ciclisti, che nella logica del “capro espiatorio” – portata alle sue estreme conseguenze - avrebbero potuto fungere da bersagli almeno quanto gli ebrei:

La migliore illustrazione – e insieme la migliore confutazione - della teoria [del capro espiatorio] è contenuta in una freddura spesso raccontata negli anni venti.

Un antisemita sostiene che sono stati gli ebrei la causa della guerra. Qualcuno risponde: “sì, gli ebrei e i ciclisti”. “Ma perché i ciclisti?”, chiede il primo, “perché gli ebrei?”, chiede allora l’altro.

Se si trattasse semplicemente di capri espiatori, potrebbero in realtà servire egualmente bene allo scopo i ciclisti, o qualsiasi altro gruppo di persone. Ma se, com’è naturale, si vuole spiegare perché proprio gli ebrei si adattavano così bene al ruolo, si abbandona la teoria che è alla base di tali tesi [...] e ci si impegna in una ricerca storica del tutto usuale.

Alla fine di questa si scopre semplicemente che la storia è fatta da molti gruppi e che, se a un determinato gruppo tocca in sorte un ruolo del genere o un altro diverso, ciò deve pur avere le sue ragioni²¹².

Lo studio dell’antisemitismo ottocentesco – ed in particolare della campagna lanciata all’indomani della pubblicazione de *La France Juive* – non può dunque prescindere da un’indagine *specificata* su quel periodo storico. Analizzando, in particolare nel *terzo capitolo* della tesi, il ruolo e gli interessi della Chiesa nella costruzione del binomio “massoneria = complotto ebraico”, l’emergere di un antisemitismo di matrice cattolico-tradizionalista in Francia, e la diffusione di una specifica letteratura antisemita di orientamento *militante*, abbiamo cercato di evidenziare alcuni dei motivi che hanno canalizzato proprio sulla “questione ebraica” le attenzioni delle campagne di criminalizzazione e stigmatizzazione.

²¹² ARENDT, H., *Le origini del totalitarismo*, ed. Comunità, Milano 1999, pag. 7. Va da sé che questo ragionamento non implica – come sa bene chiunque abbia letto anche solo distrattamente il testo della Arendt – alcuna forma di *giustificazionismo* nei confronti dell’odio antisemita. Comprenderne le ragioni non significa giustificarlo o, peggio, attenuarne le colpe, ma anzi aiuta a non ripetere gli stessi comportamenti che hanno contribuito a generarlo.

Un secondo problema, relativo alle analisi di Cohen sui “folk devils”, è l’insufficiente messa a fuoco, da parte del sociologo, del *ruolo delle teorie e dei saperi scientifici nella costruzione di dispositivi retorici criminalizzanti*.

L’analisi del “panico morale” procede, per così dire, solo sul breve periodo: individua, cioè, gli attori che si mobilitano *nell’immediato* per alimentare le campagne mediatiche. Nel nostro caso, un’indagine di questo genere dovrebbe dunque soffermarsi sulle opere dello stesso Drumont, sul ruolo della stampa nell’epoca della *médiatisation*, sul comportamento degli attori politici, sull’emergere – in particolare negli anni dell’*Affaire Dreyfus*, di poco successivi rispetto a quelli presi in esame in questa tesi – di specifiche forme di mobilitazione dell’opinione pubblica e dei gruppi sociali.

Tuttavia, ciò che sin dall’inizio della ricerca ci è apparso evidente, è che la campagna antisemita di fine Ottocento non sarebbe stata possibile, se una lunga tradizione di pensiero – filosofica, linguistica e scientifica – non avesse sedimentato *nel senso comune degli intellettuali* concetti come quelli di “razza ariana” o “razza semita”. Tali nozioni, in un primo tempo appannaggio dei soli eruditi, si sono gradualmente trasformate in *evidenze di senso comune*, e grazie alla loro duttilità semantica hanno potuto essere manipolate e utilizzate ai fini del discorso politico.

Per comprendere l’antisemitismo di fine Ottocento, insomma, non sono sufficienti gli strumenti concettuali della storiografia o della sociologia: occorre allargare l’orizzonte, e porsi problemi più ampi relativo allo statuto dei nostri saperi.

4. COMUNITÀ IMMAGINATE. ANTISEMITISMO E NAZIONALISMO

4.1. Le “comunità immaginate”: origini e fortuna dei nazionalismi

Raggiunto un certo grado dello sviluppo europeo, le comunità linguistiche e culturali dei popoli, dopo una silenziosa maturazione nel corso dei secoli, emergono dal mondo dell'esistenza passiva dei popoli.

Essi acquistano coscienza di essere una forza con un destino storico.

Essi chiedono di poter esercitare un controllo sullo Stato, in quanto massima leva del potere, e prendono a battersi per l'autodeterminazione politica.

La nascita di questa idea politica della nazione e l'anno di nascita di questa nuova coscienza fu il 1798, l'anno della Rivoluzione Francese²¹³.

Queste parole di Kenner, citate in epigrafe al quarto capitolo di *Nazioni e nazionalismo* di Hobsbawm, esprimono bene quella che si potrebbe definire una concezione *naturalistica della nazione*: comunità di persone unite dalla lingua, dalla cultura, dall'appartenenza “etnica”, sarebbero vissute per secoli ignare del proprio “destino storico”; all'ombra di regimi allogeni e stranieri, avrebbero lentamente maturato la coscienza della propria peculiare identità; infine, avrebbero rivendicato l'autodeterminazione politica, dando vita ai moderni nazionalismi.

Questa ingenua rappresentazione della storia – trasmessa, per intere generazioni, dalla scuola pubblica e dagli istituti di formazione di tutta Europa – vede nella

²¹³ KENNER, R., *Staat und Nation*, Vienna 1899, pag. 89, citato in HOBBSAWM, E.J., *Nations and nationalism since 1780*, Mentor, New York 1990, traduzione italiana *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito e realtà*, Einaudi, Torino 1991, pag. 119.

“nazione” una comunità *originaria*, e nel “nazionalismo” il *movimento politico che la libera da secoli di ignoranza e di oppressione*.

Nella seconda metà del secolo appena trascorso, tuttavia, questa immagine è stata oggetto di una complessa opera di rivisitazione critica. Alcune ricostruzioni storiografiche, sulle quali ci soffermeremo tra poco, hanno per così dire invertito i termini della questione: in questa nuova ottica, cioè, non è il *nazionalismo* a nascere dalla *nazione* storica (dandole voce e coscienza politica), ma è al contrario la *comunità nazionale* ad essere artificiosamente costruita dal nazionalismo, o comunque da processi che non hanno nulla di “naturale” o di “atavico”.

In questa direzione si muovono due tra le più lucide e brillanti ricostruzioni storiografiche sul tema: quella di Anderson e quella di Hobsbawm²¹⁴.

Secondo Anderson, per un lungo periodo di tempo i principali punti di riferimento per l’autoidentificazione collettiva di interi popoli sono stati la *comunità religiosa* (e dunque la *Ummah Islam* per i musulmani dal Marocco all’arcipelago Sulu, la *Cristianità* dal Paraguay al Giappone, o ancora il *mondo buddista* dallo Sri Lanka alla Corea) e i *regni dinastici* (la cui sovranità non è concepita in termini “nazionali”, ma deriva direttamente da Dio). La graduale erosione di queste grandi “comunità” – e il conseguente dissolversi delle

²¹⁴ Cfr. ANDERSON, B., *Imagined communities*, Verso, Londra-New York 1991; *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, ManifestoLibri, Roma 1996; HOBBSAWM, E.J., *Nazioni e nazionalismo dal 1780*, cit.; HOBBSAWM, E.J.; RANGER, T., *The invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, traduzione italiana *L’invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1994.

concezioni del mondo da cui erano nate²¹⁵ - crea i presupposti perché qualcosa come la “nazione” possa essere immaginabile.

È tuttavia il moderno *capitalismo* a dare la spinta decisiva per la costruzione delle identità nazionali vere e proprie. Se, infatti, dalla dissoluzione delle “lingue sacre” nascono le moderne parlate in *volgare*, è solo grazie al capitalismo, ed in particolare alla nascita dell’editoria, che queste lingue assumono forma standardizzata e riproducibile:

Ad “assemblare” questi volgari niente servì più del capitalismo che, all’interno dei limiti imposti da grammatiche e sintassi, creò lingue scritte riprodotte meccanicamente e tali da poter essere diffuse attraverso il mercato.

Queste lingue scritte posero le basi per le coscienze nazionali in tre diversi modi.

Innanzitutto, crearono un terreno comune di scambio e comunicazione al di sotto del latino e al di sopra dei dialetti volgari [...]. In secondo luogo, l’editoria diede una nuova fissità alla lingua, che alla lunga aiutò a costruire quell’immagine di antichità così importante per l’idea soggettiva di nazione [...]. In terzo luogo, l’editoria creò linguaggi di potere di un tipo diverso dagli antichi volgari amministrativi²¹⁶.

L’idea di *comunità nazionale* nasce dunque dalla ridefinizione delle lingue volgari, alimentata a sua volta dalla stampa e dall’editoria libraria: la “nazione” è allora, almeno in origine, una sorta di metafora del rapporto che gli intellettuali intrattengono con il pubblico (borghese) dei loro lettori:

²¹⁵ Nell’analisi di Anderson, infatti, queste grandi “comunità” portano con sé una peculiare concezione del mondo. In particolare, la *comunità religiosa* veicola «l’idea che un particolare linguaggio sacro [offra] un accesso privilegiato alla verità ontologica, proprio perché inseparabile dalla verità stessa»; il *regno dinastico* si fonda «sulla credenza [secondo la quale] la società è organizzata naturalmente intorno a “centri superiori”, cioè a monarchi, che [sono] poi diverse dagli altri esseri umani». Entrambe, infine, trovano la loro legittimazione in una «concezione del tempo in cui cosmologia e storia [sono] indistinguibili, e le origini del mondo e dell’uomo sostanzialmente identiche» (ANDERSON, B., *Comunità immaginate*, cit., pagg. 51-52)

²¹⁶ *Ibid.*, pag. 65.

È evidente che [...] lessicografi, filologi, grammatici, folcloristi, pubblicisti e compositori non sviluppavano le loro attività rivoluzionarie in un vuoto. Producevano, dopo tutto, per il mercato editoriale, ed erano legati, tramite questo bazaar silenzioso, al loro pubblico di consumatori [...].

Le classi dominanti pre-borghesi non basavano la loro coesione sulla lingua [...]. La solidarietà era il prodotto di legami di sangue, clientele e fedeltà personali. Nobili “francesi” potevano schierarsi per sovrani “inglesi” contro monarchi “francesi” non certo sulla base di lingue o culture comuni, ma, al di là di calcoli machiavellici, per legami familiari o di amicizia [...]. Ma la borghesia? Ecco una classe che apparve come classe solo nel suo replicarsi.

Il proprietario di una fabbrica di Lilla era collegato a uno di Lione solo per riverbero. Non avevano alcun motivo per sapere della loro reciproca esistenza [...]. Ma finivano per visualizzare l'esistenza di migliaia di individui simili a sé tramite la parola stampata²¹⁷.

Dunque, la “nazione” non è un corpo sociale originario, ma piuttosto una “comunità immaginata”: qualcosa che non è *già dato*, ma che al contrario si rivela essere il *prodotto* di un'attività sociale; un artefatto, tra l'altro relativamente recente, e non il sedimento di ataviche appartenze “etniche”.

Cosa accade allora quando l'editoria libraria – e ancor più quella periodica dei giornali – raggiunge un pubblico di massa, scavalcando i confini (relativamente) ristretti che la legavano alla borghesia in ascesa? Che succede quando il *capitalismo a stampa* – come Anderson definisce il binomio capitalismo/editoria²¹⁸ - si trasforma in un potente dispositivo per la diffusione e la circolazione delle idee?

²¹⁷ *Ibid.*, pagg. 98-99.

²¹⁸ *Ibid.*, pag. 38. «Il termine inglese», precisa il curatore dell'edizione italiana, «è *print-capitalism*. Lo traduco con “capitalismo a stampa”, come si direbbe “aereo a reazione” o “nave a vapore”».

Parrebbe, stando al “caso-Drumont”, che una simile evoluzione incoraggi l’ascesa dei nazionalismi; e che questi ultimi si leghino – anche se per una serie di motivi non tutti astrattamente deducibili dal “capitalismo” – allo sviluppo del mito dell’*omogeneità etnica* della nazione, e alla conseguente criminalizzazione di minoranze sociali non immediatamente assimilabili. In questo senso, non sarebbe difficile – ed è in parte quel che abbiamo cercato di fare in questa tesi – ricostruire i nessi che legano il nuovo *nazionalismo* di fine Ottocento alle *idee razziali e antisemite*.

4.2. Nazionalismo e razzismo nell’analisi di Anderson

Una implicita conferma di questo legame ci è fornita dal preteso carattere “primordiale” della nazione, e dunque dalla sua origine concepita *latu sensu* come “naturale”: l’appartenenza a una “patria” è sempre legata a caratteristiche che trascendono la storicità, che fanno parte quasi di una “seconda pelle” dell’essere umano.

Possiamo scoprire qualcosa sulla natura di quest’amore “politico” [per la nazione] dal modo in cui le lingue stesse descrivono il proprio oggetto: sia dai vocaboli riferiti alla parentela (*motherland, Vaterland, patria*), che da quelli riferiti alla terra natale (*heimat, o tanah air, terra e aria*, la frase con cui gli indonesiani chiamano il proprio arcipelago natale).

Entrambe le espressioni denotano qualcosa a cui si è “naturalmente” legati.

Come già detto, in tutto ciò che è “naturale” c’è sempre qualcosa che trascende la nostra facoltà di scegliere. Così, la nazionalità risulta sempre legata al colore della pelle, al sesso,

alle parentele e al periodo della nascita, tutte cose, cioè, che non dipendono da noi.

In questi “legami naturali” s’intravede quella che può essere definita “la bellezza della *Gemainschaft*”. In altre parole, proprio perché non possono essere scelti, questi legami suscitano attorno a sé un alone di disinteresse²¹⁹.

Tuttavia, secondo Anderson – e qui lo storico riprende una tradizione consolidata di pensiero – la *nazione* è un concetto non privo di ambivalenze: in esso, infatti, convivono in modo ambiguo sia una concezione “naturalizzante”, sia il suo opposto. Perché la “nazione” è qualcosa a cui si può anche, volontaristicamente, aderire:

Se la nazionalità ha attorno a sé un’aura di *fatalità*, è comunque una fatalità immersa nella *storia*. Esempiare in questo senso è l’atto con cui José de San Martín battezzava gli indios di lingua quechua come “peruviani”, un atto che rivela affinità con una conversione religiosa, in quanto mostra che il concetto di nazione è basato sulla lingua, non sul sangue, e che chiunque può essere “invitato” nella comunità immaginata.

Di conseguenza, anche le nazioni di vedute più strette, accettano oggi il principio della *naturalizzazione* (parola meravigliosa!), a prescindere da quanto difficile sia poi metterlo in pratica²²⁰.

Dunque la nazione è vista “sia come una fatalità storica che come una comunità immaginata attraverso la lingua”, e si presenta perciò “simultaneamente aperta e chiusa”²²¹.

²¹⁹ *Ibid.*, pag. 168. La traduzione in italiano è ambigua, perché la parola “disinteresse” indica tanto l’indifferenza quanto la scelta generosa e altruista. Va da sé che il termine va inteso in questo secondo significato.

²²⁰ *Ibid.*, pag. 170.

²²¹ *Ibid.*

In questo senso, dunque, il razzismo non ha secondo Anderson origine dal nazionalismo, perché al primo manca l'ambivalenza natura/storia che è invece costitutiva del secondo:

Il fatto è che il nazionalismo pensa in termini di destini storici, mentre il razzismo sogna di contaminazioni eterne, trasmesse dall'alba dei tempi attraverso una sequenza senza fine di copulazioni ripugnanti: fuori dalla storia.

*I negri saranno, per il loro sangue, sempre e solo negri; gli ebrei, figli di Abramo, sempre e solo ebrei, a prescindere dal loro passaporto o dalla lingua che leggono o scrivono*²²².

4.3. Razzismo e nazionalismo nella lettura di Hobsbawm

Le osservazioni di Anderson sulla differenza tra “razzismo” e “nazionalismo” sono per molti aspetti convincenti. Al contempo, però, ci sembrano eccessivamente *normative* e, perciò, in qualche modo unilaterali.

Esse, infatti, definiscono in modo stringente – *normativo*, appunto – gli oggetti delle proprie analisi: ma non fanno i conti col fatto che i fenomeni sociali sono spesso ambivalenti, suscettibili di cambiare significato nel corso del tempo. Così, razzismo e nazionalismo possono ben essere, *in linea di principio*, ispirati a logiche differenti: nel concreto della loro parabola storica, però, ciascuno di essi può trasformarsi, e dunque i due movimenti possono anche avvicinarsi.

È quanto ha sostenuto Eric Hobsbawm, anch'egli padre di una teoria “costruttivista” della nazione, autore di un testo il cui titolo è divenuto – come del resto è accaduto anche con Anderson – una formula usuale per indicare il carattere artificioso della nazionalità e del nazionalismo: *L'invenzione della tradizione*.

²²² *Ibid.*, pag. 173.

In un testo pubblicato pochi anni dopo quel volume, lo storico osserva come tra il 1870 e il 1918 tanto il *razzismo* quanto il *nazionalismo* cambiano di statuto, per effetto delle influenze dell'uno sull'altro:

Nella seconda metà del secolo il nazionalismo etnico fu enormemente rafforzato, in pratica, dalle sempre più massicce migrazioni di popolazioni, e, sul piano teorico, dalla trasformazione di un concetto centrale della scienza sociale del secolo XIX: quello di “razza” [...].

I legami tra nazionalismo e razzismo [divennero] scontati. “Razza” e lingua venivano facilmente confuse e scambiate come “Ariani” e “Semiiti”, con grande indignazione di uno studioso serio come Max Muller, che ribadiva come la “razza”, concetto di tipo genetico, non potesse comunque mai inferirsi dalla lingua, che non è un elemento di tipo ereditario.

Inoltre, esiste un'evidente analogia tra l'insistenza dei razzisti sull'importanza della purezza razziale, e relativo orrore della mescolanza, e insistenza da parte di molte (ma si sarebbe tentati di dire della maggioranza) varietà di nazionalismo linguistico sulla necessità di purificare la lingua nazionale dalle influenze straniere.

Nel secolo XIX gli inglesi erano quasi unici a vantare le proprie origini miste – bretoni, anglosassoni, scandinave, normanne, scozzesi, irlandesi – e a gloriarsi della miscela filologica di cui si componeva la loro lingua. Avvicinò ulteriormente “razza” e “nazione” l'abitudine di utilizzarle pressochè come sinonimi, generalizzando in maniera indiscriminata il carattere “razziale”/“nazionale”, com'era appunto di moda [...].

Insomma, nazionalismo linguistico ed etnico si rafforzavano a vicenda²²³.

²²³ HOBBSAWM, E.J., *Nazioni e nazionalismo dal 1780*, cit., pagg. 125-126.

La tesi di Hobsbawm non soltanto appare più persuasiva, ma ci indica, ancora una volta, la *polisemicità* del termine razza, capace proprio nell'epoca di Drumont di confondersi e di sovrapporsi anche a quello di "nazione".

5. ALCUNE OSSERVAZIONI

5.1. Percorsi di lettura

Questo breve *excursus* di teorie non ha, né può avere, una conclusione. I testi che abbiamo brevemente commentato non sono né gli unici né, forse, i più importanti punti di riferimento del dibattito su razzismo e antisemitismo. Essi ci hanno, piuttosto, consentito di esplicitare meglio alcuni presupposti che hanno guidato il lavoro di ricerca specifico su Drumont.

La *versatilità* delle "teorie razziali" si rivela anche a partire dai diversi ambiti disciplinari attraverso cui è possibile indagarne la storia e la natura. Aspetti interessanti dell'antisemitismo di Drumont possono così essere illuminati da una teoria compiutamente filosofica – come quella del nesso tra discorso e verità in Foucault –, da un'indagine sociologica sulla costruzione del "panico morale", e anche dalla ricostruzione storiografica dei rapporti tra "razza" (razzismo) e "nazione" (nazionalismo).

A partire (anche) da queste teorie, sono emerse altre possibili direzioni possibili di ricerca. Altri lavori potranno incaricarsi di seguirle.

Bibliografia

1. FONTI

1.1. *Opere di Eduard Drumont*

DRUMONT, E., *La France Juive. Essai d'histoire contemporaine*, Marpon & Flammarion, Parigi 1886;

DRUMONT, E., *La France Juive devant l'opinion*, Marpon&Flammarion, Parigi 1886;

DRUMONT, E., *La Fin d'un Monde*, A. Savine, Parigi 1889;

DRUMONT, E., *La Dernière Bataille, nouvelle étude psychologique et sociale*, Dentu, Parigi 1890;

DRUMONT, E., *Le testament d' un anti-semite*, Dentu, Parigi 1891;

DRUMONT, E., *Le Secret de Fourmies*, Savine, Parigi 1892;

DRUMONT, E., *De l'or, de la boue, du sang. Du Panama à l'anarchie*, Dentu, Parigi 1896;

DRUMONT, E., *Mon vieux Paris*, Flammarion, Parigi 1896;

DRUMONT, E., *Les héros et les pîtres*, Flammarion, Parigi 1900;

DRUMONT, E., *Sur le chemin de la vie (souvenirs)*. Crès, Parigi 1914;

1.2. Altri testi

ALBARET, C., *Monsieur Proust. Souvenirs recueillis par Georges Belmont*, Laffont, Parigi 1973;

ARNOULIN, S., *M. Drumont et les Jesuites*, Libraire des Deux Mondes, Parigi 1902;

ARNOULIN, S., *M. Drumont et les Jesuites*, Libraire des Deux Mondes, Parigi 1902;

ARON, R., *Mémoires*, Juillard, Parigi 1983;

CHIRAC, A., *Les rois de la République, histoire des juiveries*, Dentu, Parigi 1883-85;

DE QUATREFAGES, A., *La race prussienne*, in «Revue des Deux Mondes», 15 Febbraio 1871;

DE TOUSSENEL, A., *Le Juifs. Rois de l'Époque*, Marpon & Flammarion, Parigi 1845;

ESPINAS, A., *Des sociétés animales, étude de psychologie comparée*, Baillière, Parigi 1878;

FÉRÉ C., *Sensation et mouvement*, F. Alcan, Parigi 1887;

FÉRÉ, C., *Dégénérescence et criminalité*, F. Alcan, Parigi 1888;

GOUGENOT DES MOUSSEAUX, *Le Juif, le judaïsme et la judaïdation des peuples chrétiens*, Dentu, Parigi 1869;

HARTMANN, E. VON, *Le darwinisme. Ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette théorie*, Baillièrre et C., Parigi 1877;

LEFEBVRE SAINT-OGAN, *Essai sur l'influence française*, Lévy, Parigi 1885;

OREGLIA, G., *Giudaismo e Massoneria*, in in «La Civiltà Cattolica», serie XI, vol. VII, 1881, pag. 479;

PRÉVOST-PARADOL, L. A., *La France nouvelle*, Lévy, Parigi 1868;

REDAZIONALE, *Del satanismo dei nostri tempi*, in «La Civiltà Cattolica», serie XI, vol. III, 1880, pagg. 129 e ss.;

RENAN, E., *Dialogues philosophiques*, in RENAN, E., *Œuvres complètes*, a cura di H. Psihari, Calmann-Lévy, Parigi 1947-1961, tomo I, pagg. 545-632 (trad. it. di S. Franzese in RENAN, E., *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Campioni, ETS, Pisa 1992);

RENAN, E., *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, prima ed. 1855, ora in RENAN, E., *Œuvres complètes*, a cura di H. Psihari, Calmann-Lévy, Parigi 1947-1961, tomo VIII, pagg. 129-589;

RENAN, E., *L'Avenir de la science*, in RENAN, E., *Œuvres complètes*, a cura di H. Psihari, Calmann-Lévy, Parigi 1947-1961, tomo III, pagg. 715-1151;

- RENAN, E., *Qu'est-ce une nation?*, in RENAN, E., *Œuvres complètes*, a cura di H. Psihari, Calmann-Lévy, Parigi 1947-1961, tomo I, pagg. 887-907 (trad. it. di A. Perri, in BHABA, H.K., *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997, pagg. 43-63);
- RICHET, C., *Essai de psychologie générale*, Alcan, Parigi 1887;
- SCHLEGEL, F., *Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*, Mohr & Zimmer, Heidelberg 1808 (edizione critica in Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, a cura di E. Behler e U. Struc-Oppenbergh, Schoningh-Thomas, Monaco-Padeborn-Vienna 1975, vol. VIII, pagg. 105-433);
- TAINÉ, H., *De l'intelligence*, Hachette, Parigi 1906;
- TAINÉ, H., *Derniers essais de critique et d'histoire*, Hachette, Parigi 1909;
- TAINÉ, H., *Essais de critique et d'histoire* (1866), Hachette, Parigi 1923;
- TAINÉ, H., *Histoire de la littérature anglaise*, Hachette, Parigi 1864
- TAINÉ, H., *Les origines de la France contemporaine. L'Ancien Régime*, Laffont, Parigi 1986;
- TAINÉ, H., *Napoléon*, in «Revue des Deux Mondes», 15 févr. 1887;
- TAINÉ, H., *Notes sur l'Angleterre*, Hachette, Parigi 1872;
- TAINÉ, H., *Nouveaux essais de critique et d'histoire*, Hachette, Parigi 1865;
- TOCQUEVILLE, A., *De la Démocratie en Amérique*, trad. it. a cura di G. Candeloro, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1999;

TOPINARD, P., *L'Anthropologie*, Reinwald, Parigi 1876;

TRIDON, G., *Du molochisme juif. Études critiques et philosophiques*, Maheu, Bruxelles 1884;

WEILL, A., *Épîtres cinglantes à M. Drumont*, Dentu, Parigi 1888;

WEILL, A., *La France catholique et athée, réponse à La France Juive*, Dentu, Parigi 1886;

2. OPERE STORIOGRAFICHE E CRITICHE

2.1. *Opere su Drumont e sul contesto sociale e culturale della Francia di fine Ottocento*

AA.VV., *L'idée de race dans la pensée politique française avant 1914*, ed. de l'Université d'Aix-en-Provence, Aix-en-Provence 1975;

ARMENGAUD, A., *La population française en France au XIX siècle*, PUF, Parigi 1965;

AUBÉRY, P., *Milieus juifs de France contemporaine à travers leurs écrivains*, Parigi 1962;

BAILLOT, A., *L'influence de la philosophie de Schopenhauer en France (1860-1900)*, Vrin, Parigi 1927;

BARBERA, S. ; CAMPIONI, G., *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, Franco Angeli, Milano 1983;

BARJOT, D.; CHALINE, J.-P.; ENCREVÉ, A., *Storia della Francia nell'Ottocento*, II Mulino, Bologna 2003;

BATTINI, M., *L'ordine della gerarchia*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

BELIS, A., *La critique française a la fin du XIX^e siècle*, Librairie universitaire J. Gamber, Parigi 1926;

BERGERON, L., *Les Rothschild et les Autres*, Perrin, Parigi 1991;

BIERER, D., *Renan and his interpreters*, in «Journal of Modern History», 1953, fasc. III.

BIRNBAUM, P., *“La France aux françaises!” Histoire des haines nationalistes*, ed. du Seuil, Parigi 1993;

BIRNBAUM, P., *La France de l’Affaire Dreyfus*, Gallimard, Parigi 1994;

BREDIN, J.D., *L’Affaire*, Fayard-Juillard, Parigi 1993;

CALIMANI, R., *L’Europa degli ebrei. Vienna, Praga, Berlino, Parigi e Trieste*, Mondadori, Milano 2002;

CAMPIONI, G., *L’identità ferita. Genealogia di vecchie e nuove intolleranze*, ETS, Pisa 1993.

CAMPIONI, G., *Les lectures françaises de Nietzsche*, PUF, Parigi 2001;

CAMPIONI, G., *Sulla strada di Nietzsche*, ETS, Pisa 1998;

CAMPIONI, G.; VENTURELLI A., *La "biblioteca ideale" di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992;

CARRÉ, J.M., *Les écrivains français et le mirage allemand*, PUF, Parigi 1947.

Cfr. TARADEL, R.; RAGGI B., *La segregazione amichevole. "La Civiltà Cattolica" e la questione ebraica 1850-1945*, Ed. Riuniti, Roma 2000.

COEN, F., *Dreyfus*, Mondadori, Milano 2002;

COHN, N., *Warrant for a Genocide: the myth of the Jewish World Conspiracy*, MacMillan, Londra 1967, traduzione italiana *Licenza per un genocidio*, Einaudi, Torino 1969;

COLLIER, J.Y., *Financiers juifs dans la tormente des scandales fin de siècle à Paris (1880-1890)*, in «Archives Juives», n. 29/1, 2° sem. 1996;

CRÉPON, M., *Les géographies de l'esprit*, Payot, Parigi 1996;

DEMOULE, J.P., *Les Indo-Européens: un mythe sur mesure*, in «La Recherche», n. 308, 1998;

DIGEON, C., *La crise allemande de la pensée française, 1870-1914*, PUF, Parigi 1959;

DROUIN, M., (a cura di), *L'affaire Dreyfus de A à Z*, Flammarion, Parigi 1994;

DROZ, J., *Le relations franco-allemandes intellectuelles de 1871 à 1914*, “Le cours de Sorbonne”, C.D.U, Parigi 1973;

DU CLOSET, J., *Les grands magasins français. Cent ans après*, Chotard, Parigi 1989;

DUMAS, J.L., *La philosophie de l’histoire de Renan*, in «Revue de métaphisique et de morale», Gennaio-Marzo 1972, pagg. 121-127;

FERENCZI, T., *L’invention du journalisme en France. Naissance de la presse moderne à la fin du XIX siècle*, Plon, Parigi 1993;

FEUERWERKER, D., *L’Émancipation des Juifs en France*, Albin Michel, Parigi 1976;

KLEEBLAT, N.L. (a cura di), *L’Affare Dreyfus*, Bollati Boringhieri, Torino 1990;

LE RIDER, J., *Nietzsche en France, de la fin du XIXe siècle au temps présent*, PUF, Parigi 1999;

LEDRE, C., *La Presse à l’assaut de la monarchie, 1815-1848*, Armand Colin, Parigi 1966;

LÉON, P. (a cura di), *Histoire économique et sociale de la France, 1789-1880*, PUF, Parigi 1976;

MARREY, B., *Les grands magasins des origines à 1939*, Picard, Parigi 1979;

MARRUS, M. R., *Les juifs de France à l’époque de l’affaire Dreyfus*, Calmann-Lévy, Parigi 1972;

MILLER, M.B., *The Bon Marché. Bourgeois Culture and the Department Store, 1869-1920*, Allen and Unwin, Londra-Boston-Sidney 1981;

PALMER, M., *Des petits journaux aux grandes agences. Naissance du journalisme moderne, 1863-1914*, Aubier, Parigi 1983.

PERROT, M., *L'affaire Tropmann*, in «L'Histoire», n. 30, Gennaio 1981;

PIERRARD, P., *Eduard Drumont, "le prophète myope"*, in *Juifs et catholiques français. De Drumont à Jules Isaac (1886-1945)*, Fayard, Parigi 1970;

PIERRARD, P., *Les chrétiens et l'Affaire Dreyfus*, ed. de l'Atelier, Parigi 1998;

POZZI, R., *Gli intellettuali e il potere. Aspetti della cultura francese dell'Ottocento*, De Donato, Bari 1979;

RECLUS, M., *Émile de Girardin*, Armand Colin, Parigi 1934;

SORLIN, P., «*La Croix*» et les juifs (1880-1899). *Contribution à l'histoire de l'antisémitisme contemporain*, B. Grasset, Parigi 1967, pagg. 103 e ss.

STERNHELL, Z., *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, ed. du Seuil, Parigi 1978;

STERNHELL, Z., *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Parigi 1972;

TIMPANARO, S., *Friedrich Schlegel e gli inizi della linguistica indoeuropea in Germania*, in «Critica Storica», n. 9, 1972, pagg. 72-105.

VERDÈS-LEROUX, J., *Scandale financier et antisémitisme catholique. Le krach de l'Union Générale*, Le Centurion, Parigi 1969 ;

WEBER, E., *France Fin de Siècle*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1986.

WINOCK, M., *Éduard Drumont et l'antisémitisme en France avant l'affaire Dreyfus*, in «Esprit», Maggio 1971;

2.2. Altre opere storiografiche

BADE, K.J., *Europa in Bewegung: Migration von späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Beck, Monaco 2000;

BARDET, J.P.; DUPÂQUIER, J. (a cura di), *Histoire des populations européennes*, Fayard, Parigi 1998;

BENBASSA, E., *Histoire des Juifs de France*, Seuil, Parigi 1998;

BIRNBAUM, P., *Destins juifs, de la Révolution française à Carpentras*, Calmann-Lévy, Parigi 1995;

BLUMENKRANZ, B. (a cura di), *Histoire des Juifs en France*, Privat, Tolosa 1972;

CAVAZZA, S., *Dimensione massa. Individui, folle, consumi 1830-1945*, Il Mulino, Bologna 2004;

- CORTI, P., *Storia delle migrazioni internazionali*, Laterza, Bari Roma 2003;
- DE FELICE, R., *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1987.
- DE LIVOIS, R., *Histoire de la presse française*, Spes, Losanna 1965;
- DOUBNOV, S., *Histoire moderne du peuple juif*, Cerf, Parigi 1994;
- DUBY, G., *Storia della Francia*, Bompiani, Milano 1987;
- DUPEUX, G., *La Société française, 1789-1960*, Colin, Parigi 1959;
- GÉRARD, R., *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Didier, Parigi-Bruxelles 1963;
- HADDON, A.C., *History of Anthropology*, Watts, Londra 1949.
- MORPURGO DAVIES, A., *La linguistica dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1996;
- ORSUCCI, A., *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Il Mulino, Bologna, 1992;
- PAGE MOCH, L., *Moving Europeans. Migration in Western Europe since 1650*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1995;
- SCHOR, R., *Histoire de l'immigration en France, de la fin du XIXe siècle à nos jours*, Colin, Parigi 1996 ;
- SCHWARZFUCHS, S., *Les Juifs de France*, Albin Michel, Parigi 1975;
- SOFIA, F. e TOSCANO M., (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica. Atti del convegno "Stato nazionale, società civile e minoranze religiose:*

l'emancipazione degli ebrei in Francia, Germania e Italia tra rigenerazione morale e intolleranza (Roma, 23-25 Ottobre 1991), Bonacci, Roma 1992;

3. TEORIA E STORIA DEL RAZZISMO

3.1. Studi sulla storia del razzismo e dell'antisemitismo

GLASSMAN, B., *Anti-semitic stereotypes without jews: images of the jews in England, 1290-1700*, MacMillan, New York 1975;

GLIOZZI, G., *Le teorie della razza nell'età moderna*, Loescher, Torino 1986;

GOULD, S.J., *The mismeasure of man*, Norton & Company inc., New York 1996, traduzione italiana *Intelligenza e pregiudizio. Contro i fondamenti scientifici del razzismo*, Il Saggiatore, Milano 1998;

MONTAGU, M.F.A., *Man's most dangerous myth. The fallacy of race*, Harper & Brothers, New York 1952, traduzione italiana *La razza. Analisi di un mito*, a cura di L. Lovisetti Fuà, Einaudi, Torino 1966;

MOSSE, G.L., *Il razzismo in Europa dalle origini all'Olocausto*, Mondadori, Milano 1992;

OLENDER, M. *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, ed. du Seuil, Parigi 1989, trad. it. *Le lingue del Paradiso. Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale*, Il Mulino, Bologna 1991.

OLENDER, M., (a cura di), *Le racisme. Mythes et sciences*, Editions Complexe, Bruxelles 1981;

POLIAKOV, L., *Histoire de l'antisémitisme*, Calmann-Lévy, Parigi 1977, trad. it. *Storia dell'Antisemitismo*, La Nuova Italia, Firenze 1990;

POLIAKOV, L., *Le mythe aryen*, Calmann-Lévy, Parigi 1971, trad. it. *Il mito ariano. Le radici del razzismo e dei nazionalismi*, Ed. Riuniti, Roma 1999;

SHACHAR, I., *The emergence of the modern pictorial stereotype of the "Jews" in England*, in «Studies in the cultural life of the Jews in England; Folklore Research Center Studies», vol. IV, 1975, pagg. 331-365;

TODOROV, T., *Noi e gli Altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991.

WINOCK, M., *La France et les Juifs. De 1789 à nos jours*, Éditions du Seuil, Parigi 2004;

3.2. Studi teorici sul razzismo e l'antisemitismo

ARENDR, H., *Le origini del totalitarismo*, ed. Comunità, Milano 1999;

MEMMI, A., *Il razzismo. Paura dell'altro e diritti della differenza*, Costa&Nolan, Ancona-Milano 1999;

DAL LAGO, A., *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 2004;

GALLISSOT, R.; KILANI, M.; RIVERA, A.M. (a cura di), *L'imbroglione etnico in quattordici parole chiave*, Dedalo, Bari 2001.

RIVERA, A.M., *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia*, Derive e Approdi, Roma 2003;

4. MASS-MEDIA, GIORNALI E OPINIONE PUBBLICA

4.1. Studi su mass-media, giornali e opinione pubblica

BAKER, K.M., *Public opinion as political invention*, in *Inventing the French Revolution: Essays on French political culture in eighteenth century*, Cambridge University Press, Cambridge;

HABERMAS, J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari-Roma 1974;

JEANNENEY, J. N., *Storia dei media*, Editori Riuniti, Roma 1996;

LASSWELL, H.D., *Politics: who gets what, when, how*, McGraw-Hill, New York 1936;

LIPPMANN, W., *Public Opinion*, Free Press, New York 1922;

SHAW, E., *Agenda-setting and Mass Communication Theory*, in «*Gazette. International Journal for Mass Communication Studies*», vol. XXV, n. 2, 1979;

SMITH, B.; LASSWELL, H.D.; CASEY, R., *Propaganda, communication and public opinion. A comprehensive reference guide*, Princeton University Press, Princeton 1946;

TERROU, F., *Histoire générale de la presse*, PUF, Parigi 1972;

VOLLI, U., *Il Libro della Comunicazione*, Il Saggiatore, Milano 1994;

NOELLE-NEUMANN, E., *The spiral of silence: Public Opinion – Our social skin*, University of Chicago Press, Chicago 1984;

PRICE, V., *L'opinione pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004;

WOLF, M., *Teorie delle comunicazioni di massa*, Bompiani, Milano 1992;

5. BIBLIOGRAFIA DEL QUARTO CAPITOLO

ANDERSON, B., *Imagined communities*, Verso, Londra-New York 1991, traduzione italiana *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, ManifestoLibri, Roma 1996;

BERGER P.L., LUCKMANN T., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969;

BLUMER, H., *La società come interazione simbolica*, in CIACCI, M., (a cura di), *Interazionismo simbolico*, Il Mulino, Bologna 1983;

CACCIARI, M., *Razionalità e irrazionalità nella critica del politico in Deleuze e Foucault*, in «Aut Aut», n. 161, 1977;

CATUCCI, S., *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari 2000;

COHEN, S., *Folk Devils and Moral Panics: the Creation of Mods and Rockers*, MacGibbon & Klee, Londra 1972;

COSER, L.A., *Le funzioni del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milano 1967;

COTESTA, V., *Michel Foucault: dall'archeologia del sapere alla genealogia del potere*, in «La questione criminale», n. 2-3, 1976;

COTTINO, A., *Panico morale e nemici appropriati*, in GIASANTI, A., (a cura di), *Giustizia e conflitto sociale. Scritti in ricordo di Vincenzo Tomeo*, Giuffrè, Milano 1992;

DELLA VALLE SIMONI, M., *La prigione infinita di Michel Foucault*, in «Critica Marxista», n. 3, 1978;

DREYFUS, H.L.; RABINOW, P., *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago 1982, trad. it. *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1982;

FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*, Parigi 1970, trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972;

FOUCAULT, M., *“Il faut défendre la société”*, Seuil-Gallimard, Parigi 1997, traduzione italiana *“Bisogna difendere la società”*, a cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana, Feltrinelli, Milano 1998;

FOUCAULT, M., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui e interviste*, Feltrinelli, Milano 1997, vol. II, «Poteri, saperi, strategie», a cura di Alessandro Dal Lago;

FOUCAULT, M., *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Parigi 1969, trad. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1994;

FOUCAULT, M., *La Volonté de savoir*, Gallimard, Parigi 1976, traduzione italiana *La Volontà di Sapere*, Feltrinelli, Milano 1997;

FOUCAULT, M., *Microfisica del Potere*, Einaudi, Torino 1977;

FOUCAULT, M., *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, in «Aut Aut», n. 167-168, 1978;

FOUCAULT, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Parigi 1975, traduzione italiana *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993;

HOBBSAWM, E.J., *Nations and nationalism since 1780*, Mentor, New York 1990, traduzione italiana *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito e realtà*, Einaudi, Torino 1991;

HOBBSAWM, E.J.; RANGER, T., *The invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, traduzione italiana *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1994.

SBRICCOLI, M., *La storia, il diritto, la prigione. Appunti per una discussione sull'opera di Michel Foucault*, in «La questione criminale», n. 3, 1977;

SENNET, R., *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista*, Bompiani, Milano 1982;

ZACCARIA, G., *Potere e società disciplinare. A proposito di Sorvegliare e punire*, in «La questione criminale», n.1, 1978;