

Le ambiguità dell'identico

Fabio Angelo Sulpizio

La mia modalità predefinita naturale dà per scontato che situazioni
come questa contemolino davvero esclusivamente ME
La mia fame, la mia stanchezza,
il mio desiderio di tornare a casa, e avrò la netta impressione
che tutti gli altri MI INTRALCINO.
E chi sono tutti questi che MI INTRALCIANO?

(David Forster Wallace)

Il testo di Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Razza nazione classe. Le identità ambigue*¹, giova ricordarlo, è del 1988 e fu tradotto in italiano tre anni dopo. In un momento in cui l'appiattimento sul presente sembra impedire una adeguata comprensione non solo del problema "razzismo", ma soprattutto del suo radicarsi storico e del dibattito che intorno al problema della razza che in Europa (ma in Italia?), è il caso di ricordare che la questione della razza è una questione che non ha mai davvero abbandonato l'Europa – nella doppia versione, oltretutto, dell'opposizione dell'Europa al resto del mondo e dell'opposizione dei diversi popoli-razze all'interno dell'Europa, unita o meno.

Nella *Prefazione* alla traduzione italiana la domanda di Balibar è ineludibile: "Qual è la peculiarità del razzismo contemporaneo"?² E come può – se può – questa domanda ricollegarsi alla divisione in classi del capitalismo e alle contraddizioni dello stato nazione? E ancora, "in che cosa il fenomeno del razzismo ci conduce a ripensare reciprocamente l'articolazione del nazionalismo e delle lotte di classe?"³. Era un dibattito internazionale che investiva la pratica e la teoria marxista perché "l'emergenza di specifiche lotte dei lavoratori immigrati in Francia negli anni settanta e le difficoltà della loro traduzione politica, insieme alla tesi di Althusser secondo cui ogni formazione sociale poggia sulla combinazione di diversi modi di produzione, mi avevano convinto che la divisione della classe operaia non è un fenomeno secondario o residuale, ma una caratteristica strutturale (che non vuol dire invariabile) delle società capitalistiche attuali, che condiziona ogni prospettiva di trasformazione rivoluzionaria ed anche l'organizzazione del movimento sociale".⁴ Del resto, il neorazzismo non più da intendersi come semplice rinnovamento storico dei movimenti e delle

¹ E. Balibar – I. Wallerstein, *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, Roma, Edizioni Associate, 1991. Il testo originale *Race nation classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, è del 1988.

² Id., p. 13.

³ Ibidem.

⁴ Id., p. 14.

politiche razziste, ma altresì come l'emergere di un nuovo razzismo irriducibile a modelli precedenti che non è un semplice adattamento tattico⁵.

È vero che la dimensione teorica del razzismo “vero fenomeno sociale totale” si iscrive in pratiche “forme di violenza, disprezzo, intolleranza, umiliazione e sfruttamento” che sono rese in discorsi e rappresentazioni che sono “altrettante elaborazioni intellettuali del fantasma della profilassi o della segregazione [...] che si articolano intorno agli stigmi dell'alterità”⁶. L'alterità con cui ci si confronta è una alterità in qualche misura derivata, dato che “le organizzazioni razziste rifiutano, nella maggior parte dei casi, di essere designate tali, rivendicando il loro nazionalismo e asserendo l'irriducibilità delle due nozioni”⁷: sono questi due concetti complementari – quello di *razza* e quello di *nazione* – che mettono questione anche la nozione di identità e la sua ambigua natura. I processi di costruzione e di dissoluzione delle fondamentali identità di *razza*, *nazione* e *classe* negli ultimi decenni del secolo scorso avvengono nel quadro di rapporti gerarchici che definiscono quella economia mondo capitalistica che era il termine di paragone che sembrava irrinunciabile e che poi sarebbe stata fagocitata dalla globalizzazione; questi processi comportano “una tensione obiettiva permanente tra universalismo e particolarismo, vale a dire che nessuna di queste identità, fra di loro opposte, può esser considerata naturale [...]. Tutte sono per necessità delle identità incompiute”; e procedendo ancora nella presentazione di questi processi, Balibar insiste sugli “apparati, le istituzioni che lavorano a fissare l'una o l'altra di queste identità [...] devono operare in permanenza, produrre un effetto di riduzione della complessità, che non può essere che provvisorio, anche se in certi casi dura a lungo, ma che naturalmente deve rappresentarsi come eterno in termini naturalisti e naturaleggianti”.

È un nuovo mondo in cui «lo sviluppo del razzismo di classe, incluso quello dei paesi in cui esisteva una tradizione internazionalistica del movimento operaio, corrisponde al passaggio da una fase di accumulazione “estensiva”, nella quale i lavoratori immigrati sono stati massicciamente reclutati, ma confinati in certi impieghi speciali, a una fase di crisi e disoccupazione, seguita da una nuova accumulazione piuttosto “intensiva”, che riduce al minimo il lavoro non qualificato nelle industrie e nei servizi del “centro”»⁸. La connessione tra identità nazionale e modello economico è centrale, ma è un nesso che viene spesso passato sotto silenzio proprio per la pretesa di naturalizzare anche forme identitarie: la scelta, ad esempio, di Margareth Thatcher, di potenziare le politiche in direzione di quella che diventerà poi la prospettiva multiculturalista – coerente con la sua famosa asserzione secondo cui non esiste la società ma esistono solo gli individui – ha nascosto il senso politico, e anche la violenza politica, della costruzione di identità alternative rispetto a quelle della tradizione

⁵ Cfr., id., pp. 29-40.

⁶ Id., p. 29.

⁷ Id., p. 49.

⁸ E. Balibar, *Le frontiere della democrazia*, Manifesto Libri, Roma 1993, p. 129.

laburista (e socialista): non gli operai, o i minatori, ma gli islamici, o gli indiani, ecc. Un rovesciamento quasi dialettico dell'individualità nell'appartenenza a un'identità culturale definita però non da regole "interne" ma da dinamiche economiche e politiche⁹.

A questo aspetto si collega «l'ambivalenza intrinseca di ogni affermazione discorsiva o pratica dell'identità» costringendo a ripensare quella tesi di Karl Marx che Balibar individuava come punto di forza della sua teoria: la proletarizzazione delle classi nel capitalismo non è un errore nella teoria marxiana, se si comprende che essa non si identifica con quella rappresentazione ideologica di una semplificazione dei rapporti di classe con lo sviluppo del capitalismo, «legata al catastrofismo storico»¹⁰ che viene spesso scambiato per una istanza millenaristica. Non la polarizzazione semplice, con la riduzione schematica a due eserciti (come del resto già Gramsci aveva compreso), secondo una narrazione tossica dello sviluppo della storia, legata a sua volta a un'altra forma di *identità* storicamente e ideologicamente costruita, ovvero "il tipo ideale" di classe – proletariato e borghesia come ipostasi storiche – quanto piuttosto «processi di proletarizzazione e imborghesimento ognuno dei quali comporta propri conflitti interni»¹¹. Questi conflitti orientano poi la storia dell'economia capitalistica, che dipende dalle lotte politiche nello spazio nazionale e transnazionale.

Questo spazio, così enigmatico, è lo spazio in cui gli Stati-nazione possono controllare la lotta di classe¹², con la differenziazione delle forme politiche borghesi e, quindi, diversi tipi storici di borghesia. Sono, tutte, forme incomplete e al contempo forme "totali", ovvero forme di Stato (amministrazione, regime politico, sovranità), e forme di "società civile", di "sociabilità" o di "comunità": «osserviamo che questa tipologia ha senso solo se la nozione stessa di *Stato* è tendenzialmente definita altrimenti in ciascuna forma: in particolare in rapporto al territorio [...]. La tendenziale prevalenza del "diritto sul suolo" nella definizione dell'appartenenza allo Stato è un segno dell'imposizione della forma nazione, ma la storia reale della "nazionalizzazione del mondo" è [...] quella degli spostamenti di popolazione violenti o "pacifici", per imporre o preservare l'"omogeneità" nazionale nella variazione continua dei territori»¹³. Sono gli Stati-nazione, poi, a garantire quegli enunciati rivoluzionari che hanno segnato – irrimediabilmente? – il mondo moderno nella loro dialettica: anzitutto,

⁹ In una prospettiva diversa, cfr. C. Sciuto, *Non c'è fede che tenga. Manifesto laico contro il multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2018.

¹⁰ E. Balibar, I. Wallerstein, *Razza nazione classe...*, cit., p. 23.

¹¹ Ibidem. Balibar definisce questo fenomeno, con Louis Althusser, la "surdeterminazione" dell'antagonismo.

¹² E. Balibar, *Le frontiere della democrazia...*, cit., p. 110: la lotta di classe in questione non è «solo quella dei dominati, ma anche quella dei dominanti, di cui, come Marx aveva notato, l'interesse e i moventi immediati contraddicono continuamente le condizioni a lungo termine di un'egemonia borghese, o di una "sussunzione reale" del lavoro e delle risorse naturali nella forma capitalistica».

¹³ Id., p. 111.

identificando di fatto uomo e cittadino. Lungi dal distinguere tra i *diritti dell'uomo* (universali, inalienabili, sussistenti indipendentemente da qualsiasi istituzione sociale) e i *diritti del cittadino* (positivi, istituiti) la forma dello Stato-nazione contribuisce a fondare i secondi sulla base dei primi, senza però ben comprendere e ben distinguere ciò che fonda e ciò che è fondato e contemporaneamente con l'istituzione del dualismo tra *uomo* e *cittadino* che si rivela come un falso dualismo: fin dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789) tra *diritti dell'uomo* e *diritti del cittadino* «non esiste in realtà nessuno scarto, nessuna differenza di contenuto: sono esattamente gli stessi. Di conseguenza, non esiste differenza neppure tra uomo e cittadino»¹⁴, almeno nella misura in cui entrambi sono definiti dalla natura e dall'estensione dei diritti di cui sono titolari.

Questa duplice identità ambigua, *cittadino* e *uomo*, si riverbera in quella ambivalenza che permea la forma nazione perché la storia delle nazioni, anzitutto quella francese, «viene sempre presentata sotto forma di un racconto che attribuisce a esse la continuità di un soggetto»¹⁵, soggetto che in quanto tale presenta una natura unitaria (sia pure cangiante) e armonica. A questo punto, è evidente che l'etnicità linguistica e quella razziale (o ereditaria) si escludano a vicenda e l'assegnazione della proprietà *cittadinanza* sia una scelta che rischia di mettere in questione l'idea stessa di Stato-nazione. Secondo Balibar la comunità linguistica è aperta, mentre la comunità di razza appare per principio chiusa «poiché in teoria induce a mantenere, per un tempo indefinito, fino alla fine delle generazioni, al di fuori della comunità o ai suoi margini "inferiori", "stranieri", coloro che, secondo i suoi criteri, non sono automaticamente nazionali»¹⁶. Certo, nella pratica le migrazioni, i matrimoni misti sembrano mettere in discussione da sempre i limiti stabiliti che comunque velano il vero ostacolo alla mescolanza delle popolazioni, ostacolo che «è costituito soprattutto dalle differenze di classe, che tendono a ricostituire fenomeni di casta»¹⁷; il razzismo di classe è indissociabile da quei processi storici che hanno portato alla comprensione di un problema politico e storico fondamentale per la formazione dello Stato-nazione. Le grandi rivoluzioni borghesi, soprattutto la Rivoluzione francese, si erano fatte promotrici di un egualitarismo giuridico radicale, ponendo «la questione dei diritti politici della massa in modo irreversibile»¹⁸, così rendere insostenibile l'idea di una differenza di natura tra gli individui, sia dal punto di vista giuridico sia dal punto di vista morale, ma pure questa idea diventa politicamente indispensabile per fare in modo che quelle che si definiranno come le classi pericolose – pericolose per l'ordine sociale costituito, per la proprietà, per il potere delle élites - «dovevano essere escluse per forza e per diritto dalla

¹⁴ Id., p. 81.

¹⁵ E. Balibar, I. Wallerstein, *Razza nazione classe...*, cit., 96.

¹⁶ Id., p. 113.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Id., p. 218.

“capacità” politica e accantonate ai margini della società civile: almeno fino a quando fosse stato importante negare loro la cittadinanza tramite la dimostrazione (e l’autopersuasione) che, costituzionalmente, “mancassero” loro le qualità di umanità compiuta o di umanità normale»¹⁹.

Tale modello – la formazione di un gruppo che viene programmaticamente pensato come irriducibile alla normale dialettica politica e quindi legittimamente escluso per quanto teoricamente integrabile in un diverso contesto prossimo venturo – permette anche di mettere in scena la rappresentazione del razzismo come fenomeno di crisi, ovvero di un effetto più o meno inevitabile di una crisi economica che poi diventa una crisi politica, morale o culturale²⁰. Il percorso circolare qui evocato – che ricorda la ciclicità delle crisi economiche in una situazione di capitalismo maturo – probabilmente tende a nascondere una incrinatura ben più profonda: la ripetizione di una medesima scena (emergenza del “razzismo” a fronte di una situazione di crisi economica) potrebbe prestarsi a interpretazioni di carattere freudiano, ovvero con il ritorno di un elemento represso. Nel suo saggio sul *Perturbante*²¹ Freud, come è noto, porta la sua e la nostra attenzione sull’effetto *unheimlich* che è qualcosa che va molto oltre le scissioni dell’identità e che hanno a che fare con il ritorno del superato (e non del rimosso), ovvero con il ritorno di una latente credenza che si credeva superata, negata da una superiore e più raffinata conoscenza razionale, ma che si ripresenta con una forza inusitata, così da creare quella specifica situazione emotiva che è lo *spaesamento*. L’effetto *unheimlich* quindi ci rivela un modo di pensare primitivo, magico e sovrannaturale, che la nostra cultura credeva di aver superato, anzi negletto decisamente e, come ha notato Tzvetan Todorov²², l’*Unheimlich* come genere letterario nasce verso la fine del Settecento, nella pienezza della ragione spiegata vichiana. Il perturbante non è, cioè, un sentimento che appartiene da sempre all’essere umano, ma è piuttosto un prodotto storico che nasce in un certo momento della cultura europea. Si tratta, in un certo senso, di un prodotto derivato dell’Illuminismo, di una forma di pensiero che rifiuta e nega ogni superstizione (magia, superstizione, acquiescente accettazione della tradizione), ponendola in un represso gnoseologico. Il razzismo, così, si presenta in un certo senso proprio nella forma di un represso gnoseologico, un resto di una *episteme* precedente che, come i vichiani grandi fiumi che si sporgono fin dentro il mare, restano presenti e nascosti anche in una cultura che sembra non avere spazio al

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Id., p. 226: «In questa valutazione si mescolano elementi incontestabili, alibi e fraintendimenti più o meno interessati. Gli equivoci insiti nella nozione stessa di crisi intervengono ampiamente per rendere più oscuro il dibattito. Ciò che sorprende è il fatto di avere ancora una volta a che fare con un percorso circolare: l’“ascesa del razzismo”, il suo “brusco aggravarsi”, il suo inserimento nel programma dei partiti di destra che accrescono la loro influenza, e, più in generale, il suo ingresso nel discorso della politica fanno parte senza dubbio delle caratteristiche dalle quali si crede di potere riconoscere una crisi».

²¹ Cfr., S. Freud, *Il perturbante*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, X, Milano 2000.

²² T. Todorov, *La letteratura fantastica*, Garzanti, Milano 1977.

suo interno per tale ideologia²³. I periodi di crisi economica, così, sono momenti in cui il *perturbante* razzista riemerge dalla latenza in cui permane per mettere in crisi la ragione che sembra sottomettersi a una paradossale legge per cui sembriamo costretti a riconoscere come “vero” qualcosa in cui asseriamo di non credere (la differenza tra le razze, le culture, le comunità).

Il punto, però, è proprio combattere questa presunta latenza, come se il razzismo appartenesse a un'epoca precedente la nostra, fosse un'impronta o meglio vestigia di un passato ancora presente (per continuare con il modello vichiano, come la compresenza delle lingue/teologie/forme di vita nell'età della ragione spiegata) ma che non è precipua della modernità.

Il problema, forse, è invece intrinseco alle aporie della modernità stessa e che trova una precipua formulazione in uno dei momenti fondanti di questa ovvero la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*. In particolare quella che Balibar chiama equazione tra libertà e uguaglianza, indispensabile alla rifondazione moderna del diritto, soprattutto nella chiave del diritto soggettivo, non riesce a garantire la stabilità istituzionale indispensabile al diritto stesso. Per questo è necessaria una mediazione che «assume le forme antitetiche della “fraternità” (o comunità) e della “proprietà”»²⁴, e ciascuna di queste mediazioni a sua volta mette in gioco un conflitto tra comunità nazionale e comunità popolare da un lato e dall'altro tra proprietà-lavoro e proprietà-capitale: «la combinazione di queste due opposizioni è la forma ideologica più generale della “lotta di classe”»²⁵. E proprio a proposito delle *mediazioni* emergono le contraddizioni dovute all'instabilità costitutiva dell'equazione uomo coincidente con il cittadino, equazione sottesa dall'identificazione di uguaglianza e libertà, cioè «dall'affermazione di un diritto alla politica potenzialmente universale»²⁶. Questa affermazione si articola in una serie di logiche di interpretazione dei rapporti sociali che storicamente si realizzano in due politiche: una politica dell'insurrezione (o della rivoluzione permanente) e una politica della costituzione, ovvero dello Stato come ordine istituzionale. Entrambe queste logiche toccano il loro limite nella comprensione del fatto che il razzismo, inteso anzitutto come immaginario dell'endogamia nazionale, «non è una mera

²³ D. Dennett a modo suo si interroga proprio su questo punto: come è possibile che fenomeni abominevoli come razzismo e antisemitismo non siano ancora stati debellati? La risposta che Dennett dà, è noto, è nella sua teorizzazione del *meme* come strumento di riproduzione culturale (cfr., in proposito, almeno *Coscienza. Che cos'è?*, Laterza, Bari 2009).

²⁴ E. Balibar, *Le frontiere della democrazia...*, cit., p. 88.

²⁵ *Ibidem*. E poi: «Ciascuna di queste mediazioni, al pari delle loro espressioni conflittuali, *rimuove* un altro genere di “contraddizione”: dal lato della fraternità-comunità, la differenza dei sessi; dal lato della proprietà (lavoro e/o capitale), la divisione del sapere “intellettuale” e dell'attività “corporale”. Di conseguenza, vi sono *due tipi*, del tutto eterogenei, di “contraddizioni”., che non solo non si lasciano ridurre ad unità, ma che, in un certo qual modo, devono dar luogo a discorsi incompatibili, benché rigorosamente *inseparabili* – almeno per tutto il tempo in cui la matrice discorsiva dell'azione politica resti fondata sul concetto di uomo-cittadino da cui siamo partiti» (id., pp. 88-89).

²⁶ Id., p. 89.

fantasmagoria teorica o una produzione ideologica “anormale”», il caso del perturbante di cui abbiamo scritto poco sopra, «ma una “logica” di interpretazione dei rapporti sociali, radicata nel modo stesso in cui lo Stato nazionale moderno controlla e orienta le alleanze e le filiazioni, attraverso ogni sorta di apparati: giuridici, educativi, sociali, medici»²⁷.

Il razzismo non è un’anomalia, ma non è neanche il necessario risultato di un processo politico ed economico. È uno degli esiti delle logiche che hanno determinato la lotta di classe negli ultimi due secoli (almeno a partire dalla rivolta degli schiavi di Haiti) e che determinano ancora la nostra vicenda storica mondiale.

²⁷ Id., p. 109.

