

Per una critica dell'antirazzismo europeo

Miguel Mellino

Posizionamento

Prima di affrontare il tema centrale del mio intervento sento l'obbligo di dire qualcosa sul percorso personale che mi ha portato a tali considerazioni. Non si prenda la premessa per un gesto di mero narcisismo intellettuale, tanto meno di opportunismo politico, ma come un altro modo, forse dissonante rispetto ai soliti, di cominciare a parlare di razzismo e antirazzismo. Nel nostro dibattito antirazzista, diversamente da quanto accade in quello femminista, per esempio, difficilmente i soggetti enuncianti tendono a mettere in evidenza, e ancora meno a problematizzare, il proprio luogo di enunciazione. Anche una simile mancanza di auto-riflessività della pratica teorica e politica antirazzista, un'eventualità oramai assai improbabile in altri contesti europei, dove il confronto con i soggetti dei propri discorsi è diretto, immediato e anche paritario, non fa che mostrare i limiti, ovvero la colonialità, dell'antirazzismo più corrente nei nostri spazi. Quando si apre un dialogo, un'indagine o un confronto «sui soggetti dell'identità culturale e della rappresentazione» ricordava Stuart Hall, «è chiaro che anche l'io che scrive dovrà essere "enunciato". Tutti noi scriviamo e parliamo sempre da un tempo e da un luogo particolari, da una storia e da una cultura specifiche. Quanto diciamo è sempre "in situazione", posizionato» (Hall 1990, p. 244). Anche l'approccio intersezionale, piuttosto invo-

cato, ha posto qualcosa di simile, e di ancora più materialmente stringente, come condizione della propria enunciazione. E tuttavia anche l'ingiunzione intersezionale viene spesso ridotta a una mera dichiarazione di principio, a un semplice apriori del discorso o una pacificata emanazione del politicamente corretto, anziché messa davvero al lavoro teorico di costruzione/ricomposizione di un soggetto politico.

Uno scenario politico-accademico di questo genere è venuto a configurarsi forse come una sorta di effetto soggettivo inconscio indotto da un campo discorsivo dominato quasi nella sua totalità da un'abitudine acritica (poiché indisturbata) a prendere parola in nome degli altri, ad appropriarsi, per dirla qui con Rancière, della «causa dell'altro» (Rancière 1997). Sembra quasi una banalità affermare che le voci dominanti dell'antirazzismo teorico-politico locale – tranne qualche eccezione, soprattutto nel campo sindacale o artistico-culturale – non appartengono a soggetti razzializzati. Sia chiaro: non si vuole qui promuovere alcun feticismo dell'altro o alcun essenzialismo culturale, e tanto meno minimizzare le numerose pratiche di mutualismo e solidarietà antirazzista emerse negli ultimi anni nei diversi campi della lotta politica (logistica, agricoltura, grande distribuzione, diritto all'abitare, migrazioni e asilo, ecc.); e tuttavia, un antirazzismo radicale e davvero libero di paternalismi non può non interrogare queste anomalie della nostra situazione. Può essere di grande utilità porre sulla filigrana di quanto stiamo dicendo un vecchio articolo di Nirmal Puwar: «Occorre interrogare la natura delle energie e delle emozioni attraverso cui si formano punti di contatto nell'ambito dei circuiti politici. In un periodo in cui diviene imperativo assoluto forgiare un arcobaleno di coalizioni che lavorino con donne di colore, donne subalterne (migranti) diventa altrettanto urgente chiedersi: su che basi sono invitate

a parlare queste figure? Esiste una struttura di rappresentazione di questi soggetti capace di determinare sin dall'inizio il modo attraverso cui queste donne (e gli altri soggetti subalterni) vengono invitate a far parte di gruppi politici, iniziative creative o forum accademici? Queste forme di rappresentazione sono all'opera in siti diversi, e i movimenti politici radicali non ne sono immuni» (Puwar 2003, p. 9). Questo tipo di interrogazione, oltre che denaturalizzare alcuni degli effetti più insidiosi del razzismo, rendendoli finalmente visibili, rappresenta sicuramente un necessario primo passo per una decolonizzazione del nostro antirazzismo.

Sul mio luogo di enunciazione, dovrei dire come prima cosa che sono nato a Buenos Aires e che la mia formazione disciplinare è avvenuta all'interno dell'antropologia. Sono quindi un antropologo, non certo orgoglioso di esserlo. Il mio percorso disciplinare è stato caratterizzato da un lento e progressivo distacco rispetto alla storia di tale disciplina. Tale distacco è stato il prodotto di un proprio percorso migratorio. La mia scelta di fare antropologia risale al periodo in cui vivevo ancora in Argentina. Si trattava di una scelta soprattutto politica e non solo accademica o professionale, proprio a causa della storia «militante» di questa disciplina in America Latina. Stando alla sua storia politica e culturale, la figura dell'antropologo latinoamericano, proprio a causa della pervasività del colonialismo in queste zone, in cui il progetto di «civilizzazione» è stato imposto sin dalla conquista dallo Stato nazionale e dalle oligarchie bianche attraverso il genocidio, la schiavitù, la violenza razziale e la negazione delle popolazioni autoctone, si è spesso configurata come una sorta di «intellettuale organico» per eccellenza di proletariato e sottoproletariato urbano e rurale: vale a dire di quelle classi subalterne maggiormente segnate dalla violenza e dalle gerarchie (economiche, sociali e

culturali) razziste instillate in questi paesi dai governi coloniali prima e post-coloniali (creoli-bianchi) poi. Diversamente che altrove, dunque, l'antropologia latino-americana si è saputa conquistare «sul campo», non senza le ovvie contraddizioni paternalistiche poste dallo stesso concetto di «intellettuale organico», un suggestivo «capitale simbolico» anticoloniale e anti-razzista.

Arrivato nel 1989 in Italia, era stato subito chiaro che l'antropologia italiana, nelle sue espressioni più in vista, era andata per lo più allineandosi al dispositivo teorico storicamente dominante nella disciplina da questa parte della linea dell'equatore, ovvero a un progetto «scientifico» strutturalmente «bianco», da sempre ambivalente sul proprio posizionamento rispetto alla tradizione umanistico-occidentale, così come all'esperienza coloniale-razziale globale e alle sue modalità di dominio e di egemonia, tanto nelle colonie come nelle metropoli. Stando così le cose, cominciai ad avvicinarmi ad altri approcci allora emergenti in Europa che proponevano uno sguardo diverso, meno «bianco» ed «eurocentrico», per ciò che riguardava migrazioni, razzismo e antirazzismo.

Gli studi culturali e postcoloniali, a causa della loro intimità storica, per così dire, con l'archivio antirazzista contenuto nella grande tradizione nera, africano-americana e caraibica, mettevano in gioco un altro posizionamento, una diversa genealogia del presente, anche rispetto all'ordine del discorso antirazzista dominante nel campo politico-militante, poco abituato a trattare razzismo e antirazzismo come priorità analitiche e politiche, ovvero come elementi centrali di composizione e ricomposizione teorico-politica. Ma soprattutto all'interno di questi campi si cominciava a rendere visibile un fenomeno che sarebbe divenuto centrale negli anni a venire in tutta l'Europa, ovvero

quello che può essere definito, anche grazie ai loro studi e contributi, come la razzializzazione progressiva di ogni questione e conflitto sociale¹. Si trattava di una prospettiva che parlava anche di quanto stava avvenendo in Italia in quegli stessi anni, ma che forse a causa di un «resto di bianchezza» nei processi collettivi di riflessività sociale e politica, non veniva visualizzato e nominato allo stesso modo.

Memoria

Il triennio 1989-1991 stava rendendo visibile anche in Italia tale processo. Questi tre anni avrebbero mostrato qualcosa di diverso rispetto al proprio passato nazionale per ciò che riguardava (il rapporto tra) razza, razzismo e migrazioni; e tuttavia si tratta di un momento storico che può essere considerato come sintomatico della nostra attuale condizione. Vi sono tre episodi avvenuti in questo triennio che, se guardati da un'ottica diversa da quella corrente, mostravano in modo crudo e violento il coinvolgimento storico dell'Italia con i dispositivi coloniali/razziali al centro dello sviluppo delle formazioni moderne capitalistiche globali. Si potrebbe dire che riproponevano «a casa» il mondo al di sotto della linea dell'equatore. Un'evenienza che richiedeva nuovi sguardi e interrogazioni, poiché, si sa, gli stessi fenomeni sociali hanno storicamente assunto diverse sembianze da una parte o dall'altra di tale quadrante storico-geografico. Si potrebbe elevare questa enunciazione a secondo presupposto necessario per una decolonizzazione del nostro antirazzismo.

In questo senso, l'omicidio di Jerry Essan Masslo nelle campagne di Villa Literno nel 1989, lo sgombe-

1/ Mi riferisco in particolare a testi come *Policing the Crisis* (1978), *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain* (1982) e *There Ain't no Black in the Union Jack* (1987).

ro dell'ex pastificio Pantanella a Roma, occupato da migranti nel gennaio del 1991 e lo sbarco nell'Agosto del 1991 nel porto di Bari della nave albanese *Vlora*, con a bordo circa 18.000 migranti in fuga dal collasso economico del paese, rappresentano una cruciale genealogia del presente. Per chi scrive, essi hanno un significato del tutto particolare. Questo triennio spartiacque nella storia del rapporto dell'Italia con le migrazioni coincide, come detto precedentemente, con la data del mio arrivo qui come migrante partito da un'Argentina sconvolta dalla crisi economica e dalla violenza politica. La storia dell'immigrazione in Italia è parte della mia storia. Come è stato più volte notato, è comunque in questi anni e attorno a questi eventi che si cominciano a gettare le basi di una certa costruzione del discorso pubblico-securitario sulle migrazioni. Si tratta di un ordine del discorso che presenta notevoli analogie con il processo narrato da Hall e colleghi in *Policing the Crisis*, e che diverrà un complemento sempre più costitutivo dello scenario politico locale dal 1992 in poi; ovvero, di quel periodo di declino, stagnazione e ristrutturazione neoliberale che caratterizzerà la transizione dell'economia italiana dal «fordismo» al «postfordismo» e il suo pieno adeguamento alla costituzione materiale promossa da Maastricht. Questi eventi, come suggerisce in modo puntuale il recente libro di Michele Colucci, *Storia delle migrazioni internazionali in Italia* (2019), mostravano certamente la scoperta del fenomeno migratorio tra le proprie mura da parte di una società abituata a considerarsi fino a quel momento soltanto come paese d'emigrazione. Ma rivelano qualcosa di più sotterraneo e inquietante. Da una parte, essi parlano al nostro presente, ci invitano a non catalogare come episodica, monadica o contingente l'attuale violenza razzista. Dall'altra, ci costringono a porre nuove domande alla

storia nazionale: la storia del Mezzogiorno, l'espansione coloniale, i sentimenti antislabi, l'Impero fascista, le leggi razziali in Africa del 1937, le leggi antisemite del 1938, il razzismo antimeridionale delle migrazioni interne del dopoguerra sembrano rinsaldarsi e acquistare un nuovo e sinistro significato alla luce di questi eventi. Questo triennio – come «punto nodale» tra passato e presente – non fa dunque che proiettare le atrocità del presente entro una dialettica storica, strutturale e anche più globale. E ci ricorda che continua ancora a mancare, tanto sulla sfera pubblica quanto in quella più strettamente accademica o intellettuale, una riflessione più articolata che sappia immettere tutti questi episodi entro un'unica grande e nuova contro-narrazione antirazzista. C'è sempre più bisogno di un antirazzismo rinnovato che sappia prendere le distanze dalle retoriche dell'antirazzismo di sistema e dal tradizionale «antirazzismo di Stato» divenuto oramai logoro, autoassolutorio e ambivalente.

Inflessione

Un antirazzismo rinnovato deve partire dall'attuale crisi dell'antirazzismo europeo. Mi pare sia questo il punto che ha posto implicitamente il presente percorso di formazione antirazzista, già a partire dal suo titolo: decolonizzare l'antirazzismo. Ma cominciamo con delle domande: perché molte e molti di noi sentono questa esigenza? Cos'è che non va nell'antirazzismo di oggi e perché, e in che senso, andrebbe decolonizzato? Quali limiti ritroviamo in buona parte delle sue espressioni teoriche, politiche e anche militanti? Provo a dare alcuni spunti.

In primo luogo, devo fare una precisazione riguardo cosa intendo qui per «crisi dell'antirazzismo europeo». Non vorrei suonasse come un'affermazione astrat-

ta, senza un referente chiaro. Quando parlo di crisi dell'antirazzismo europeo, mi riferisco esclusivamente all'antirazzismo dominante nell'Europa continentale. Infatti, il panorama nel Regno Unito rappresenta un caso a parte. C'è un fatto fondamentale che determina questa differenza, e sottolinearlo può dirci molto anche della nostra situazione: nel Regno Unito, coloro che possiamo definire in senso storico-cronologico i figli della grande immigrazione postcoloniale – ovvero la grande migrazione dalle ex colonie verso l'Europa dopo la Seconda Guerra Mondiale – sono riusciti a entrare nei luoghi chiave di produzione e diffusione del sapere e della conoscenza, nel mondo dell'arte, dei media e della cultura, e quindi a contrastare con altre auto-narrazioni quella che era la grande narrazione nazionale-imperiale sul passato coloniale, ma soprattutto su razzismo, antirazzismo e migrazione. Si tratta dell'esito di un processo, vale la pena sottolineare, che ha avuto nelle numerose insurrezioni antirazziste post-coloniali avvenute in diverse aree urbane del paese dagli anni Sessanta in poi, di cui l'ultima nel 2012 a Tottenham, il suo vero epicentro.

Nell'Europa continentale con la significativa, e tuttavia più recente, eccezione della Francia, e forse di qualche altro paese del Nord, non vi sono tracce di alcun processo simile. Con questo non si vuole dire che i figli delle ondate migratorie postbelliche dicano necessariamente cose più appropriate e degne di attenzione dei loro coetanei bianchi. Dobbiamo però constatare che nel Regno Unito i contributi di queste generazioni non solo al dibattito pubblico, ma anche alla lotta politica e culturale, prima di tutto quella antirazzista, sono molto più visibili che altrove. Questo fenomeno diventa ancora più rilevante per noi, che cerchiamo di decolonizzare il nostro antirazzismo, se si tiene in considerazione la profonda connessione storico-diasporica

delle popolazioni dell'Inghilterra con la lotta dei neri in altre zone del mondo: dalle lotte anticoloniali globali degli anni Quaranta a ciò che accadeva nei Caraibi o negli Stati Uniti durante il periodo delle lotte per i diritti civili e della radicalizzazione del *Black Power*.

L'antirazzismo continentale, invece, resta ancora «immune» da queste storie e influenze. Ciò che qui si ritrova è per lo più una sociologia del razzismo o un'antropologia del razzismo – sempre con le dovute eccezioni da ricercare principalmente in Francia e Germania – dai caratteri del tutto «bianchi». Il grande archivio nero, anticoloniale e globale, che ha i suoi assi portanti nei contributi delle popolazioni afroamericane e africane, ovvero in quello che Gillroy ha definito «L'Atlantico Nero», rappresenta un elemento sistematicamente rimosso, a dispetto dei suoi contenuti estremamente centrali e attuali, e verso cui sarebbe doveroso rivolgere grande attenzione per innovare le nostre letture teoriche e pratiche politiche. L'urgenza di un «salto di paradigma», per così dire, del nostro antirazzismo è data anche dal fatto che mentre il discorso su razzismo, antirazzismo e migrazioni – la razzializzazione di ogni questione e conflitto sociale, come abbiamo detto – occupa sempre di più un luogo centrale nel dibattito pubblico e nell'attuale agenda politica, la risposta antirazzista, a tutti i livelli, continua ad avere come principale punto di riferimento quella che possiamo definire una filosofia politica bianca, i cui schemi di comprensione non sono mai il frutto di una riflessione su questi argomenti di per sé, ma si propongono a partire da altri «interessi», finendo così per negare o per invisibilizzare il ruolo strutturante del razzismo, a tutti i livelli, nelle nostre società. Il nostro antirazzismo è il prodotto di una storia e di una teoria puramente in bianco, per ironizzare qui sulla nota proposta di Lewis Gordon riguardo l'importanza per la

storia delle popolazioni non-bianche di una *Theory in Black* (Gordon 2010). Quando diciamo «bianco» non parliamo, ovviamente, di teoria fatta da «bianchi», ma di uno sguardo-posizionamento che non considerando il razzismo come un dispositivo materiale-strutturale costitutivo della modernità capitalistica occidentale finisce per naturalizzare e legittimare tutta una serie di gerarchie e privilegi (sociali, economici, culturali, cognitivi, ecc.) che non sono che un suo prodotto. Si tratta di un posizionamento che non smette di operare dentro la *whiteness* (bianchezza) come ideologia.

Razzializzazione

Cerchiamo dunque di distendere ancora, per stare al noto termine di Fanon, ciò che intendiamo qui per crisi dell'antirazzismo europeo continentale. Possiamo enunciare la questione anche in questi termini: da almeno una quindicina di anni a questa parte abbiamo nell'Europa continentale e non solo una destra che ha politicizzato sempre di più il razzismo, rendendolo un punto nodale del proprio ordine del discorso. È proprio la messa al centro del razzismo come dispositivo di coercizione, di predazione dei corpi e di consenso sociale ad aver collaborato con una crescente razzializzazione di ogni questione sociale, culturale, economica, politica e di genere. La risposta a questa tendenza da parte dell'antirazzismo dominante si è mostrata sempre più problematica, poiché laddove la destra politicizza il razzismo, (ri)proponendolo come un dispositivo di governo, la sinistra non fa che spolicizzare lo scontro, spostando il livello del discorso su piani inerenti a una dimensione etica, pedagogica e culturale.

Ciò che qui abbiamo denominato antirazzismo dominante è costituito da un ampio fronte antirazzista, se così lo si può chiamare, che comprende le forme più

svariate delle politiche liberali interne all'arena istituzionale e accademica così come le frange più radicali della politica e anche dei movimenti sociali. Non è un mistero che questo fronte condivide, a livello trasversale, non pochi aspetti di ciò che appare come un ordine del discorso antirazzista. Spesso tende a coagularsi sotto il significante dell'antifascismo. E anche qui abbiamo un problema importante: ridurre l'antirazzismo all'antifascismo appare del tutto in linea con lo storico paternalismo bianco di buona parte della sinistra e del marxismo europeo nei confronti delle «cause degli altri». Già Aimé Césaire nella sua famosa lettera di rinuncia al Pcf chiedeva ai comunisti francesi di non sussumere paternalisticamente le priorità dei neri entro quelle dei bianchi (Césaire 1955, in Mellino, Pomella 2020). Sussumere l'antirazzismo nell'antifascismo rischia poi di essere un'arma a doppio taglio: rafforzerebbe un luogo comune liberale secondo cui il razzismo è un prodotto dei partiti dell'estrema destra e non un fenomeno sociale capace di attraversare e dividere tutti gli spazi – pubblici, privati, politici, istituzionali, ecc. – delle società neoliberali contemporanee.

Tornando al nostro discorso ciò che qui voglio dire è che l'antirazzismo dominante non è in grado di riformulare sé stesso in funzione di una congiuntura politica del tutto inedita, nello specifico non riesce ad andare oltre un tipo di critica antirazzista di tipo «ideologico-culturale», per dirla con Eric Fassin (Fassin 2017; Fassin, Fassin 2006). Mentre l'esperienza vissuta dalle seconde e terze generazioni di migranti, così come la condizione di vita dei quasi sei milioni di migranti residenti in Italia con regolare permesso di soggiorno, stanno rivelando l'esistenza di una crescente razzializzazione sociale ed economica dei diversi spazi e territori, l'antirazzismo locale continua a combattere le sue lotte come se il razzismo dipendesse uni-

camente da un mero «identitarismo culturale», ovvero da una semplice manipolazione ideologica incentrata su un insieme di rappresentazioni «sbagliate» poiché apertamente discriminatorie, stigmatizzanti e inferiorizzanti.

Molto spesso, sullo scenario locale, l'antirazzismo viene invocato come strumento centrale di ricomposizione politica soltanto nel momento di contrastare i discorsi e le pratiche razziste di movimenti apertamente xenofobi, riducendosi alla mobilitazione del tutto autoreferenziale di un universalismo astratto di tipo repubblicano (può essere tanto di sinistra quanto di destra), al contempo incapace di rendere visibile nella sfera pubblica il razzismo come fenomeno storico e strutturale delle società europee. Uno dei presupposti epistemologici più saldi che si può ricavare dagli studi sul razzismo più significativi – dagli studi «classici» di Du Bois, Fanon e altri a quelli di autori come S. Hall (2015), P. Gilroy (1987), D. Roediger (2010) e D. T. Goldberg (2015), passando per l'eccellente lavoro di Keanga-Yamahtta Taylor (2016) – il razzismo non è qualcosa di monolitico, sempre uguale a se stesso, ma un fenomeno in costante metamorfosi, poiché per essere socialmente efficace, deve essere continuamente rimodellato a seconda dei diversi contesti storico-geografici e degli esiti delle diverse lotte antirazziste. E tuttavia l'antirazzismo dominante in Italia è ancora quello degli anni '80, plasmato in buona parte da testi come *La forza del pregiudizio* (1983) di P. A. Taguieff e *Lo spazio del razzismo* (1990) di M. Wievorka e dalle loro critiche a ciò che chiamavano il «razzismo differenzialista» o «neo-razzismo» promosso dagli allora nuovi movimenti politici anti-immigrazione europei (tra cui c'era la Lega Lombarda, recentemente al governo in Italia); così come da *Razza, nazione e classe* (1991) di E. Balibar e I. Wallerstein, un testo sicuramente più complesso

e raffinato dei due precedenti, ma ugualmente tarato sui limiti e i riduzionismi tipici della filosofia politica bianca, in questo caso marxista, nel momento di affrontare questioni legate al razzismo.

Si può dire che uno dei limiti più importanti di questi tre approcci stia nel fatto di aver assunto un certo modello interpretativo dell'antisemitismo nazista come tipo-ideale del razzismo moderno. Si pensi a una delle espressioni rimaste più note di E. Balibar in *Razza, Nazione e Classe*: «il migrante è oggi il nome della razza». Si tratta di un'affermazione certo importante e da riprendere, ma che rischia di ridurre il razzismo (contemporaneo) a un atto meramente simbolico-discriminatorio nei confronti di alcuni gruppi, invisibilizzando in questo modo la sua dimensione più strettamente storica e materiale: da una parte la sua funzione come dispositivo di gerarchizzazione (razzializzazione) dell'intera cittadinanza, dall'altra la colonialità delle sue diverse articolazioni egemoniche contemporanee, ovvero i suoi effetti di lunga durata come prodotto del rapporto storico dell'Europa con i suoi altri coloniali. Se di razzializzazione occorre parlare, dunque, essa deve essere intesa come un processo che investe la totalità della popolazione, nel senso che gli effetti del razzismo si materializzano nelle diverse formazioni sociali attraverso una distribuzione complessiva disuguale di gerarchie e privilegi; non può quindi riguardare unicamente rappresentazioni private (considerate semplicemente erranee e/o soggettive) e nemmeno la sola sfera del lavoro o del «lavoro migrante» (come sembra lasciar intendere invece l'approccio marxista classico di Wallerstein abbozzato nel testo). La razzializzazione non può quindi riguardare solo una parte della società (gli altri, i razzializzati).

Nella nostra prospettiva, razzializzazione sta a significare gli effetti materiali dell'intersecazione del ca-

pitale con i discorsi occidentali circa la razza, sia sugli spazi e le strutture sociali che sui corpi e le soggettività di genere. Il concetto di «razzializzazione», in quanto saturo dell'eredità coloniale e imperiale della nozione di «razza», sembra più adatto di altri con connotati più neutri (per esempio «etnicizzazione») a descrivere in modo efficace i processi di essenzializzazione, discriminazione, inferiorizzazione e segregazione economica e culturale, ovvero di violenza materiale e simbolica, a cui vengono sottoposti attualmente nello spazio sociale italiano ed europeo i soggetti appartenenti a determinati gruppi.

Forse il problema, a livello teorico, sta nel continuare ad affidarsi per l'analisi del razzismo unicamente alla tradizione del marxismo bianco europeo, anziché trarre maggiormente insegnamento dalla tradizione, sicuramente più ricca e articolata, dei *Black Studies* e del pensiero radicale africano-americano e africano-carai-bico. Non è un caso se in Italia, espressioni come «razzismo strutturale», «razzismo istituzionale» e «segregazione sociale» non finiscono mai di «nominarsi», di insediarsi come questioni primarie nel dibattito pubblico antirazzista. L'antirazzismo dominante resta incentrato più su un principio di solidarietà o di identificazione politica (spesso anche paternalistica e vittimizzante) con la causa dei gruppi e soggetti «razzializzati», che non su una pratica teorica interpretativa volta alla comprensione della composizione simbolica e materiale delle formazioni sociali contemporanee. Si tratta di una mancanza assai paradossale: mentre il razzismo si mostra sempre di più come un dispositivo al centro dei processi di gerarchizzazione della cittadinanza costitutivi del neoliberalismo, così come del «governo della crisi», l'antirazzismo finisce spesso per apparire come un elemento semplicemente «accessorio» (Fanon 1964) o «esterno» a un'agenda teorico-po-

litica che sta costituendosi a partire da altri argomenti e lotte specifiche.

È così, dunque, che l'antirazzismo non solo finisce per arrivare sempre per ultimo, ma viene spesso confinato in una sorta di «sottosuolo» della lotta politica, in uno spazio marginale e destinato a riacquistare una qualche temporanea centralità – per lo più di tipo «morale» – solo di fronte al ciclico riesplodere di episodi (o discorsi) espliciti di recrudescenza razzista. Eppure, buona parte degli spazi che attraversiamo in Italia sono spazi razzializzati, ovvero spazi tipicamente caratterizzati dalla presenza di una linea del colore. Nella nostra vita quotidiana ritroviamo spesso e volentieri i soggetti migranti e i loro discendenti laddove ci aspettiamo di trovarli, sempre nei soliti segmenti sociali, e questo vale in gran parte anche per quei quasi sei milioni di migranti regolarmente residenti nella Penisola. Il rapporto del Censis conferma a pieno questa tendenza. In quello del 2018, per esempio, si può leggere che l'88% della popolazione con regolare permesso di soggiorno in Italia trova lavoro nelle nicchie a più alta densità di sfruttamento, non c'è dunque mobilità sociale, e solo a un lavoratore su dieci il mercato del lavoro italiano offre qualcosa che non siano i segmenti più bassi e vulnerabili del mercato del lavoro, dello sfruttamento e delle condizioni di vita in generale. Questi dati ci consentono di rendere visibile il razzismo come fenomeno strutturale: come un dispositivo che immette i diversi gruppi che fanno parte di una popolazione in canali gerarchicamente differenziati in virtù delle loro appartenenze di razza, classe, genere e di provenienza geografica.

Si possono prendere in esame anche i numeri che vengono dal carcere: il 34% della popolazione carceraria è di origine migrante a fronte del 10% della popolazione totale; a meno di non pensare che il migrante

tenda naturalmente a delinquere, questo rappresenta un problema di segregazione. Oppure si considerino le nicchie lavorative già predisposte ad accogliere il lavoratore straniero in Italia: bracciantato agricolo, lavoro domestico, lavoro di cura verso gli anziani, mediazione culturale; si tratta di lavori in qualche modo già giuridicamente costruiti per questi soggetti. Altri dati importanti: sette stranieri su dieci frequentano solo stranieri e riducono i loro rapporti con i «nativi» solo a contingenze funzionali. Il numero delle famiglie straniere presente nella fascia più povera della società è sette volte maggiore rispetto a quelle italiane. Tutto questo ci parla di una situazione di «quasi apartheid». Se si inizia a ragionare a partire da questi elementi emerge chiaramente la necessità di ridefinire gli obiettivi dell'agenda politica antirazzista. È parte di una concezione coloniale e autoreferenziale pensare di risolvere il problema del razzismo educando a una maggiore conoscenza dell'altro, come si sostiene all'interno del paradigma dell'interculturalismo. Altrettanto limitato è pensare che il razzismo riguardi soltanto una questione di permessi di asilo e di soggiorno negati a migranti e rifugiati, e soprattutto che si tratti di un fenomeno visibile soltanto ai «confini»: negli hotspot, nei Cara, Cie e nelle altre strutture detentive e inerenti al dispositivo di governo (europeo) delle migrazioni. Bisogna invece cominciare a ragionare su priorità e strategie diverse: la lotta antirazzista non può concentrarsi soltanto sui confini, su migranti/rifugiati che arrivano via nave, poiché il razzismo sta al centro della società e riguarda un intero dispositivo di gestione e amministrazione di territori e popolazioni. Anche in questo caso, un antirazzismo davvero radicale e libero di paternalismi non può non interrogare la sua eccessiva concentrazione discorsiva sui soggetti «senza voce»,

ovvero su gruppi e soggetti che spesso costruisce come vittime fra le vittime.

Razzismo

Per uscire da un dibattito sulle migrazioni (e sul razzismo) rimasto spesso intrappolato entro i confini dell'ordine dominante del discorso, vale a dire quasi esclusivamente concentrato sugli arrivi e le morti in mare, sulla violenza delle frontiere e sulle insufficienze del cosiddetto sistema dell'accoglienza, potrebbe essere importante ripartire dal Foucault di *Bisogna difendere la società* (1978) e porre l'accento sul razzismo come tecnologia istituzionale di produzione di territori e popolazioni europee. Altrimenti, restando all'interno di tale ordine del discorso, si rischia di rigettare ulteriormente il razzismo nei terreni (e negli spazi) dell'emergenza e dell'eccezione.

Come mostra in modo efficace buona parte della tradizione dei *Black Studies*, il razzismo sta dentro (e non fuori) la stessa razionalità di governo capitalistica, così come sta dentro la cultura moderna europea: non può essere dunque ancora pensato come qualcosa di esterno, di irrazionale, di residuale, di eccezionale rispetto all'ontologia produttiva delle società post-coloniali contemporanee. Il razzismo ha storicamente funzionato come un dispositivo di «accumulazione per spossamento» (Harvey 2005, 2006). Può essere interessante riprendere qui, a modo di conclusione una nota definizione della geografa africano-americana Ruth W. Gilmore, secondo cui «il razzismo è la produzione e lo sfruttamento, legittimati in qualche modo dallo stato, di diversi gradi di “vulnerabilità a morte prematura” tra i diversi gruppi sociali, nell'ambito di geografie politiche distinte ma tuttavia densamente interconnesse» (Gilmore 2011, p. 36).

Mettendo insieme le prospettive di M. Foucault e R. W. Gilmore con alcuni suggerimenti provenienti da testi come *Necropolitica* (2003) e *Critique de la raison negre* (2013) di A. Mbembe, vorrei suggerire di riconcettualizzare il razzismo come un dispositivo di governo in cui la messa al lavoro della vita, la produzione di libertà, di concorrenza e di auto-imprenditorialità di una parte della popolazione non solo è intrinsecamente connessa, ma appare del tutto dipendente dalla segregazione, dal terrore, dal disciplinamento, dall'inferiorizzazione, dallo sfruttamento servile, dall'incarcerazione e dalla morte (fisica e sociale) di un'altra. Il razzismo, la violenza razzista poliziesca e istituzionale, il securitarismo, la militarizzazione dei territori e dei confini, la logica di riproduzione dei campi (Agiers 2014), lo sviluppo del cosiddetto «Stato penale o punitivo neoliberale» (Wacquant 2006; Gilmore 2011; Alexander 2012; Davis 2015), così come la segregazione urbana (sociale/culturale), non sono semplicemente un «limite sovrano» dell'attuale governamentalità neoliberale, ma dispositivi al centro stesso di tale tecnologia di governo. Il razzismo dunque funziona come una sorta di cerniera tra inclusione biopolitica di una parte della popolazione ed esclusione necropolitica di un'altra: e questa distribuzione disuguale di consenso e coercizione – questa gerarchizzazione della cittadinanza – viene prodotta e riprodotta dall'economia politica neoliberale come condizione minima di produttività (di produzione di valore) dell'intero tessuto sociale. Questi suggerimenti mi sembra possano rappresentare un valido terreno teorico e pratico per ripensare a una ripoliticizzazione dell'antirazzismo più adeguata all'attuale congiuntura politica.