





BIBLIOTECA DI TESTI E STUDI / 800

SOCIOLOGIA

I lettori che desiderano  
informazioni sui volumi  
pubblicati dalla casa editrice  
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Corso Vittorio Emanuele II, 229  
00186 Roma  
telefono 06 / 42 81 84 17  
fax 06 / 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:  
<http://www.carocci.it>

Miguel Mellino

# Cittadinanze postcoloniali

Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia



Carocci editore

Finanziato in parte con fondi di ricerca del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali  
dell'Università di Napoli L'Orientale.

1<sup>a</sup> edizione, ottobre 2012  
© copyright 2012 by  
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Le Varianti, Roma

Finito di stampare nell'ottobre 2012  
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-430-6781-7

Riproduzione vietata ai sensi di legge  
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,  
è vietato riprodurre questo volume  
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,  
compresa la fotocopia, anche per uso interno  
o didattico.

# Indice

<b>Introduzione</b>	9
<b>1. Il lato oscuro della <i>Englishness</i>. Per un'introduzione agli studi culturali britannici</b>	21
1.1. Il lato oscuro della <i>Englishness</i>	23
1.2. La matrice leavisiana	25
1.3. Il movimento dell'educazione per adulti	31
1.4. Da Oxbridge a Birmingham: dai Cultural Studies ai <i>cultural studies</i>	36
1.5. <i>The Birmingham Project</i> : la figura di Stuart Hall	41
1.6. La digressione gramsciana	49
1.7. Modernità in polvere	53
1.8. Sapere in polvere	56
<b>2. Cittadinanze postcoloniali. Appunti per una lettura postcoloniale delle migrazioni contemporanee</b>	61
2.1. Premessa	61
2.2. Nuove cittadinanze e approccio "differenzialista" al razzismo: due retoriche logore	62
2.3. Il post(coloniale) come presa di parola anticoloniale	64
2.4. Il post(coloniale) come persistenza (neo)coloniale	66
2.5. La condizione postcoloniale come transizione permanente	71
2.6. La critica postcoloniale della cittadinanza	75
<b>3. Deprovincializzare l'Italia. Note su colonialità, razza e razzismo in Europa e in Italia</b>	81
3.1. Decolonizzare l'Europa	81

3.2.	Razzializzazione o gli spettri della razza e del capitalismo coloniale	82
3.3.	Gli abiti della razza e la struttura profonda del razzismo	91
3.4.	Auschwitz come dispositivo di autoassoluzione	96
3.5.	La <i>nuova</i> Europa postbellica: un Giano bifronte	98
3.6.	La grande rimozione	100
3.7.	La derazzializzazione dell'Italia	109
3.8.	La grande narrazione occidentale e la <i>forclusione</i> dell'Altro-coloniale	114
3.9.	La forclusione della razza e del razzismo in Italia	117
3.10.	Deprovincializzare l'Italia	119
3.11.	Razzializzazione e (contro)politica postcoloniale della memoria	123
	<b>Bibliografia</b>	127



# Introduzione

Il significante non significa nulla al di fuori dei suoi processi di significazione.

Jacques Lacan

Non è una novità che i dibattiti sul postcoloniale in quanto *significante* chiave della nostra condizione attuale appaiono solo raramente connessi a questioni più generali riguardanti le trasformazioni storiche del capitalismo. È chiaro oramai che, enfatizzando il ruolo *costitutivo* delle governamentalità coloniali-razziali nella formazione sia del mercato mondiale capitalistico sia dei processi specifici di *nation-building*, gli studi postcoloniali hanno contribuito a un *ripensamento e decentramento* radicale della conoscenza storica tradizionale su ciò che possiamo chiamare la fenomenologia della modernità. Tuttavia, malgrado questo dato di fatto, il significante postcoloniale solo eccezionalmente viene mobilitato nella definizione delle formazioni capitalistiche contemporanee. Mentre in alcuni campi della teoria sociale e politica – specialmente anglosassone – è divenuto quasi un luogo comune definire certi soggetti, culture, società e perfino città come postcoloniali (si pensi ad espressioni come “migranti postcoloniali”, “*postcolonial Britain*”, “Francia postcoloniale”, per non parlare di “India postcoloniale”, “teoria postcoloniale” o “letterature postcoloniali”) resta ancora piuttosto inusuale *nominare* il capitalismo globale contemporaneo come postcoloniale. Siamo qui di fronte a una delle più imbarazzanti *aporie* della teoria postcoloniale; poiché appare piuttosto difficile assumere che possa esistere qualcosa come una “condizione postcoloniale” indipendentemente da qualcosa come un “capitalismo postcoloniale”.

A cosa si deve dunque una tale aporia? Si può sostenere che essa tragga origine dalla stessa *svolta linguistico-discorsiva* che ha stimolato in modo diretto la costituzione degli studi postcoloniali come campo di conoscenza: in questo senso, basta vedere l’influenza dell’opera di autori come Foucault, Derrida e Lacan sul lavoro delle figure al centro della teoria postcoloniale più “istituzionalizzata”.

L’obiettivo primario degli studi postcoloniali nel primo momento del loro sviluppo è stato la decolonizzazione dei saperi e delle cultu-

re, ovvero la *decostruzione* delle rappresentazioni occidentali del resto del mondo così come della loro “autorità etnografica” (Clifford, 1993) nell’articolazione di un dominio globale imperiale. Si può sostenere che il compito politico primario che gli studi postcoloniali hanno assunto sin dall’inizio – sin dalla perturbante comparsa nel 1978 di *Orientalismo* (Said, 1995) – sia stato lo smascheramento del “privilegio epistemico occidentale” come “violenza epistemica coloniale” (Spivak, 2004; Seth, 2007). Tuttavia, come sottolineato nel 1992 da Stuart Hall nella sua nota polemica con Arif Dirlik, l’adozione di questa prospettiva, la piena assunzione della svolta decostruzionista e la conseguente rimozione delle questioni principali dell’economia politica classica, non ha generato

modi alternativi di intendere i rapporti economici e i loro effetti come “condizioni di esistenza” di altre pratiche, inserendoli in maniera decentrata o dislocata nei nostri paradigmi esplicativi. È risultato invece un loro sostanziale, gigantesco ed eloquente *rinnegamento*. Come se, dal momento che l’economico, inteso nel suo senso più largo, non “determina più in ultima istanza”, come si pensava un tempo, il reale movimento della storia, esso non esistesse affatto! Questo è un fallimento della teorizzazione (postcoloniale) così profondo e invalidante che ha permesso a paradigmi più deboli e concettualmente meno ricchi di continuare a prosperare e a dominare il campo (Hall, 1997, p. 317).

Sono passati venti anni da queste considerazioni. I passi avanti nella direzione auspicata da Hall non sono stati particolarmente significativi, ma negli ultimi anni qualcosa ha cominciato a muoversi. Si tratta di un movimento indotto anche dallo sviluppo di una crisi economica globale sempre più stringente e dall’insorgenza di movimenti di ricomposizione politica in Europa come altrove sempre più attraversati da questioni che possiamo certamente definire come postcoloniali: il diritto alla libertà di movimento dei migranti; la critica del razzismo e della razzializzazione degli spazi urbani, delle migrazioni e delle politiche sociali; la critica alla soluzione securitaria e anti-immigrazione della crisi; il costante riemergere della questione indigena e della riforma agraria in America Latina e non solo; le lotte globali contro il crescente *land grabbing* (e altri processi di accumulazione originaria) e contro lo sviluppo di economie “neoestrattiviste” (industria mineraria, petrolifera, gasifera, agrobusiness ecc.) da parte di *corporations* multinazionali in Asia, Africa e America Latina; l’incessante proliferazione di *maquiladoras*, *sweatshops*, *zoning technologies* e diversi tipi di “zone speciali” in territori ex coloniali (e non solo); la lotta dei femminismi altri contro il *femminismo coloniale* promosso dalle ONG occidentali e dalle istituzioni di potere globale; la lotta contro un certo tipo di co-

operazione internazionale sempre più indistinguibile da altre forme di “accumulazione per espropriazione”<sup>1</sup>.

Sembra questo, dunque, il momento opportuno per riportare il capitale e l'economia<sup>2</sup> nella teoria postcoloniale. Il presente lavoro intende dare un contributo a questo compito. Più nello specifico, e muovendo dall'assunto secondo cui alcuni dei più importanti lavori emersi nell'ambito degli studi postcoloniali e subalterni hanno rivelato aspetti davvero importanti (e *non del tutto* affrontati dal marxismo più tradizionale) sullo sviluppo storico *disuguale* del Capitale globale<sup>3</sup> (Guha, 1997; Chakrabarty, 2004; Mbembe, 2005; Chatterjee, 2006; Venn, 2006), ciò che propongo nel mio lavoro è una riflessione sul capitalismo neoliberale contemporaneo a partire da una *lettura materialista* del significante postcoloniale.

In questo senso, definire il capitalismo globale contemporaneo come postcoloniale può contribuire a gettare nuova luce sui conflitti più significativi del presente. Ci sembra che questa proposta consenta alle lotte sociali di acquistare un ulteriore valore politico strategico da spendere nel momento della ricomposizione.

Ma cosa intendiamo con capitalismo postcoloniale? Prima di tutto, il significante postcoloniale può rivelarsi efficace nel nominare un ordine capitalistico globale tuttora profondamente dipendente da nuovi e costanti processi di “accumulazione originaria” e di “accumulazione per espropriazione” (Harvey, 2007). Come è noto, diversi autori marxisti e postmarxisti – anche se da diverse prospettive – hanno sottolineato nei loro scritti più recenti la nuova centralità di questi processi nel dispiega-

1. Si potrebbe fare un lunghissimo elenco di testi “postcoloniali” che affrontano, da diverse angolature, molte di queste questioni: R. Radhakrishnan, *Theory in an Uneven World*, Blackwell, London 2003; K. Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico*, Casa Usher, Bologna 2008; D. Chakrabarty, R. Majumdar, A. Sartori (eds.), *From the Colonial to the Postcolonial. India and Pakistan in Transition*, Oxford University Press, Oxford 2007; A. Mbembe, *Sortir de la grand nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Découverte, Paris 2010; A. Gupta, *Postcolonial Developments. Agriculture in the Making of the Modern India*, Duke University Press, Durham 2005; S. Krishna, *Globalization and Postcolonialism. Hegemony and Resistance in the 21<sup>st</sup> Century*, Lanham, New York 2009; I. Kapoor, *The Postcolonial Politics of Development*, Routledge, London 2008; Ch. McEwan, *Postcolonialism and Development*, Routledge, London 2009; W. Mignolo, A. Escobar, *Globalization and the Decolonial Option*, Routledge, London 2009; R. Grosfoguel, S. Castro Gomez; *El giro decolonial. Reflexión para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre editores, Bogotá 2007; K. H. Chen, *Asia as Method. Towards Deimperialization*, Duke University Press, Durham 2010.

2. Sull'argomento vedi l'articolo di S. Mezzadra, *Bringing Capital Back in: A Materialist Turn in Postcolonial Studies?*, in “Inter/Asia Cultural Studies”, 12, 1, 2011, pp. 154-64.

3. Uso qui questa espressione senza alcun significato storicistico. Come sappiamo, all'interno degli studi postcoloniali una delle critiche più ricorrenti allo storicismo del marxismo occidentale ha riguardato proprio certi usi di questa nozione (cfr., per esempio, Chakrabarty, 2004).

mento del capitale globale contemporaneo (Escobar, 1995; Harvey, 2006; Sanyal, 2010; Samaddar, 2009; Hardt, Negri, 2009; Van der Linden, 2011; Bonfeld, 2011). E tuttavia, in questa nuova genealogia sulla costituzione del capitalismo, quasi mai viene messo in luce che il processo di accumulazione originaria in Europa, come sottolineato dallo stesso Marx nel Libro primo del *Capitale* (1867) fu *concomitante* con l'espansione coloniale e quindi non affatto un fenomeno *intraeuropeo*. Così, nel ricorrere al significante postcoloniale per nominare le formazioni capitalistiche contemporanee la mia intenzione è sottolineare, sulla traccia di Anibal (Quijano, 2003), sia la colonialità di tali processi nell'attualità sia le loro radici globali-coloniali.

Può essere inoltre importante ricordare che nella letteratura economica sulle cause dell'attuale crisi finanziaria non vi sono quasi mai accenni alla lunga dipendenza storica e strutturale del capitalismo dal colonialismo. Da questo punto di vista, non è difficile concludere che la teoria politico-economica egemone continua a considerare il colonialismo come un semplice, sorpassato e forse non del tutto significativo stadio nella storia del modo di produzione capitalistico. A questo riguardo, può essere interessante notare che in una delle versioni del Libro primo del *Capitale*, pubblicizzata in copertina come «un'edizione essenziale e accessibile all'opera che ha rivoluzionato il mondo»<sup>4</sup>, non vi è traccia dell'ultimo capitolo dell'edizione originale dedicato da Marx al colonialismo.

I tre capitoli che compongono il presente volume suggeriscono una visione diversa su questo punto. Il rapporto (l'intreccio) tra capitalismo e colonialismo è stato più profondo, complesso e duraturo di quanto le teorie economiche dominanti – marxiste e liberal-borghesi – abbiano tradizionalmente ammesso. Grazie anche ai lavori degli studi postcoloniali e subalterni sappiamo che le *colonie* non possono più essere considerate come un fenomeno marginale o *periferico* nel dispiegamento e nella costituzione della modernità capitalistica.

Vi è stata certamente una parte della teoria marxista tradizionale – Marx compreso – che non ha mai sottovalutato la centralità del colonialismo prima e dell'imperialismo poi nella costituzione e negli sviluppi storici di una logica di accumulazione caratterizzata da crisi ricorrenti di sovraccumulazione. Non solo Marx, ma anche Lenin, Trotsky, Hilferding, Rosa Luxemburg ecc. ebbero ben presente l'assunto di Fanon (2000, p. 177) secondo cui «L'Europa è stata una creazione del Terzo Mondo». Ma negli sviluppi teorici successivi, per una parte importante di quello che

4. K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1997 (con una prefazione del recentemente scomparso E. J. Hobsbawm).

Perry Anderson denominò “marxismo occidentale” (Anderson, 1977) e che noi chiameremo nel corso del nostro lavoro “marxismo bianco”, *colonie e capitalismo coloniale* vennero ad assumere connotati decisamente *periferici* non solo rispetto alla stessa costituzione del capitalismo (concepito sempre di più come il prodotto di un fenomeno *intraeuropeo* e di una lotta di classe tutta interna allo stesso modo di produzione medievale europeo), ma anche in riferimento al dibattito sull’emergere di un soggetto rivoluzionario universale<sup>5</sup>. È chiaro che all’interno di questa parte del marxismo la *perifericità* delle colonie o del capitalismo coloniale derivava da una lettura certo *eurocentrica* (qui nel senso di “esterna”, e cioè dall’Europa), ma anche eccessivamente *economicista* del loro status durante l’ascesa dell’economia-mondo capitalista moderna. Quest’ultimo limite, peraltro, aveva caratterizzato anche le letture più “postcoloniali”, per così dire, del primo marxismo.

Tutt’altra prospettiva può emergere se si guarda invece alla “situazione coloniale” dall’interno, ovvero alla lotta materiale per il controllo “politico” delle popolazioni native. In questo senso, come suggerito da Homi K. Bhabha (1994), indigeni, schiavi e nativi furono i primi a vivere sul proprio corpo molte delle forme di governo e delle tecniche di assoggettamento che poi saranno associate allo sviluppo della modernità. È chiaro, per esempio, che l’idea di un’umanità *plasmabile* sin dal suo *bios* (biopotere/biopolitica) ha avuto nel governo delle colonie un suo passaggio chiave. E come si vedrà, un ruolo di grande rilievo nell’emergere del biopotere moderno in ambito coloniale deve essere attribuito – come affermato da Foucault (1990) – allo stesso discorso della *razza*. È la progressiva materializzazione di questo discorso nello sviluppo della modernità capitalistica, il suo costituirsi come politica globale di governo del lavoro e della vita che sarà alla base di una *scomposizione gerarchica* dell’umano: della produzione di *diversi* gradi di umanità o di un’umanità *multiscalare*. Contrariamente a quanto pensa Agamben, dunque, il paradigma biopolitico nascosto nella modernità non è il campo di concentrazione bensì la *colonia* (o il colonialismo).

5. Dentro la categoria di marxismo bianco, come si vedrà nel corso del nostro lavoro, includiamo diversi autori come Maurice Dobb, Robert Brenner, Eric Hobsbawm e anche lo stesso Perry Anderson. Ma si tratta di una categoria che può includere autori anche molto diversi come Adorno, Althusser e Fredric Jameson. Molto sinteticamente, alcuni dei connotati che definiscono il marxismo bianco sono: *a*) la concezione del capitalismo come il prodotto di uno sviluppo intraeuropeo; *b*) l’associazione automatica della modernità e dello sviluppo delle forze produttive capitalistiche con “emancipazione” e “progressivismo”; *c*) la sottovalutazione del dispositivo della razza come elemento centrale del comando capitalistico globale e quindi la sua non-centralità nel processo di formazione delle classi; *d*) una concezione comunque storicistica dello sviluppo del capitalismo.

Se il pensiero moderno europeo ci ha abituato a pensare alla modernità e al capitalismo come a fenomeni accaduti prima in Europa e poi nel resto del mondo, il nostro testo intende sottolineare l'importanza del movimento opposto: è impossibile pensare l'Europa, il capitalismo e la modernità senza il *colonialismo*. Da questo punto di vista, ci sembra che una riconsiderazione del *capitalismo coloniale* in quanto processo storico chiave nella configurazione dei regimi moderni di sfruttamento possa contribuire *anche* a una comprensione più ampia delle radici dell'attuale crisi economica. Ciò che voglio suggerire è che la crisi di sovraccumulazione contemporanea ha una delle sue più importanti cause nella *colonialità* dell'attuale comando capitalistico: nella produzione e proliferazione globale di ciò che Aihwa Ong ha chiamato «sovranità gradualisti», ovvero di «spazi e soggetti *diversamente* sovrani» (Ong, 2006, pp. 75-95).

Al di là del discorso neoliberista egemonico relativo all'universalità dei rapporti di mercato e all'omogeneità formale dell'istituto moderno e occidentale della cittadinanza, il capitale globale contemporaneo è ancora mosso da logiche di accumulazione coloniali e imperiali, ovvero può *costituire* se stesso unicamente attraverso la produzione di *spazi* politici, giuridici ed economici *eterogenei*. In altri termini, il capitale globale contemporaneo può prendere forma soltanto a partire dall'articolazione di forme *specifiche* e *differenziali* di incorporazione di soggetti, territori, culture e saperi entro il proprio dominio. È chiaro che questa forma di sussunzione gerarchica e differenziale dell'umanità ha avuto nel capitalismo coloniale il suo terreno fondamentale di sperimentazione. In questo senso, crediamo che «il neoliberismo come eccezione», per riprendere l'espressione di Ahiwa Ong (*ibid.*), non può essere compreso senza prendere in considerazione il ruolo del dominio coloniale nella configurazione storica della modernità capitalistica.

Come è ovvio, queste forme differenziali di incorporazione non fanno che alimentare una crescente privatizzazione e gerarchizzazione della cittadinanza, del sapere e degli spazi urbani, così come la costituzione di regimi multiformi o eterogenei di lavoro, anche all'interno di uno stesso spazio nazionale. Nei *Dannati della terra*, pubblicato per la prima volta nel 1961, Fanon aveva definito lo spazio sociale caratteristico delle colonie proprio in questi termini: in colonia, sosteneva Fanon, a differenza dell'uniformità dello spazio metropolitano, ciò che abbiamo è una «realtà proteiforme, priva di equilibrio, in cui *coesistono* al tempo stesso lo schiavismo, il servaggio, la permuta, l'artigianato e le operazioni di borsa» (Fanon, 2000, p. 61). Oggi questa combinazione di forme diverse e gerarchizzate di lavoro, questa coesistenza di diversi regimi produttivi, si è estesa *anche* all'interno dei paesi capitalistici più avanzati. È anche

per questo che proponiamo di interpellare il capitalismo globale contemporaneo attraverso il significante *postcoloniale*. Inoltre, riprendendo una nota obiezione di Chakrabarty verso certi tipi ancora *eurocentrici* e *storicistici* di definizione del capitalismo contemporaneo (proposti da autori come Mandel, Jameson e Harvey), ci sembra che si tratta di un significante che riesce a tenere conto, diversamente da altri come “tardo capitalismo”, “postmoderno”, o “postfordista”, «delle storie della modernità politica nel Terzo mondo» (Chakrabarty, 2000, p. 20).

Da quanto stiamo dicendo, si può desumere che il capitalismo postcoloniale si dispiega attraverso due modalità di comando: l’articolazione o sussunzione biopolitica delle differenze e delle soggettività (di genere, di razza, culturali, etniche, regionali ecc.) emerse dalle lotte degli anni Sessanta e Settanta al linguaggio astratto del valore e l’espropriazione del comune (sia di beni comuni materiali che immateriali). Queste modalità postcoloniali del comando capitalistico sono inoltre alla base del processo stesso di finanziarizzazione: poiché, come affermato da Marx, il capitale fittizio è sempre alimentato dal *valore* creato nel processo lavorativo. Così la finanza si autoperpetua, oltreché come appropriazione dei processi lavorativi e del comune (materiale e immateriale), anche come strumento di ulteriori forme di “accumulazione per espropriazione”: espropriazione attraverso il debito, mercificazione della salute e dell’educazione, speculazione monetaria e immobiliare ecc.

Si può dire che ciò che abbiamo definito come capitalismo postcoloniale abbia cominciato a prendere forma nei primi anni Novanta, in quanto sviluppo ulteriore della fase neoliberista cominciata nel 1973. Il capitalismo postcoloniale appare dunque come il prodotto della contro-rivoluzione globale lanciata in tutto il mondo dagli Stati Uniti durante la Guerra fredda e il periodo dei grandi movimenti di decolonizzazione, della crescente transnazionalizzazione dei processi produttivi, dell’ascesa definitiva del capitale finanziario e dello sviluppo del cosiddetto “riaggiustamento strutturale” neoliberale. Come è noto, la combinazione di questi processi ha dato luogo a ciò che è stato chiamato una “ricolonizzazione” di buona parte delle economie dell’ex Terzo Mondo, ma soprattutto a una *nuova* ed estremamente *instabile* divisione internazionale del lavoro; si tratta di una nuova *geografia* del capitale che, diversamente dal passato, come abbiamo anticipato, viene ad articolarsi a partire dalla proliferazione di spazi *disuguali* ed *eterogenei* anche nei punti (nazionali) chiave dell’economia mondiale.

Semplificando, si può dire che il capitalismo postcoloniale abbia i suoi *quartieri generali* nella Federal Reserve e in altre istituzioni globali controllate dagli Stati Uniti (FMI, Banca mondiale, WTO, ILO, IMO), ma anche nelle attuali strutture burocratiche dell’Unione Europea (dal mo-

mento che le *élites* europee sembrano aver abbandonato qualunque progetto politico alternativo al dominio globale del capitalismo neoliberale americano e delle sue *corporations*). New York e Londra costituiscono la sua *testa* finanziaria (Wall Street, la City e le loro élite finanziarie globali), mentre il suo *tronco* industriale ed estrattivo appare localizzato in buona parte dei cosiddetti paesi emergenti (Brasile, India, Cina e Russia, ma anche in altre zone dell'America Latina, Asia e Africa), in certe zone dell'Europa Occidentale e in Giappone (per quanto riguarda alcune industrie Hi-Tech e altre produzioni di nicchia). Infine, il capitalismo post-coloniale ha la sua forza lavoro globale non soltanto nelle masse delle zone più espropriate dal dispiegamento di questo sistema negli ultimi anni (come Bangladesh, Filippine, Europa dell'Est, Maghreb), ma anche in quelle classi e sottoclassi sempre più impoverite degli stessi Stati Uniti e dell'Europa (neri, latini, migranti e altre popolazioni razzializzate, lavoratori precari e disoccupati ecc.).

In ogni caso, diversamente dal passato, l'intrinseca *porosità* di questa nuova geografia del capitale consente di parlare solo con prudenza di "specializzazione produttiva" di ogni singolo territorio: è chiaro che tutti i territori sono attraversati da una pluralità di regimi produttivi e dalla coesistenza di diverse forme di lavoro. Lo spazio *proteiforme* di Fanon è divenuto davvero globale e ubiquo. E questo particolare rende sempre più difficile parlare di "scambio ineguale".

Tuttavia, l'espressione capitalismo postcoloniale sta anche a sottolineare l'instabilità intrinseca di questo modo di accumulazione. Da una parte, vi è una crescente tensione geopolitica *orizzontale* tra un blocco neoliberista sempre più in declino composto dagli Stati Uniti e dai suoi alleati (Unione Europea, Regno Unito, monarchie petrolifere ecc.) e i paesi emergenti come Cina, Russia, Brasile e India. Dall'altra, assistiamo sempre di più a lotte e insorgenze quotidiane contro le sue governamentalità locali e globali, ovvero a una resistenza crescente contro le sue diverse forme di gerarchizzazione e di *inclusione differenziale*. Negli ultimi mesi, vi sono stati in tutto il mondo numerosi e significativi movimenti tanto di protesta quanto insurrezionali contro capitalismo postcoloniale e le sue crisi: dagli Indignados spagnoli agli Occupy di New York e Londra; dalle grandi manifestazioni in Grecia e Italia contro le politiche di austerità imposte dalla UE ai movimenti popolari in Tunisia, Egitto e altri paesi arabi; da movimenti sociali e indigeni in America Latina contro l'espansione delle economie estrattive, a *riot* urbani di Londra e precedentemente di Parigi; dagli scioperi dei lavoratori cinesi, alla protesta studentesca in diverse zone del mondo.

Da quanto abbiamo detto sin qui si può cominciare a desumere che il significante postcoloniale fa riferimento a una sorta di transizione per-



manente: alla stessa impossibilità di *divenire* dell'attuale capitale globale.

La “condizione postcoloniale” si presenta dunque sotto una duplice valenza: mentre afferma la persistenza di una condizione (post) coloniale nel capitalismo attuale, al tempo stesso rinvia a movimenti, resistenze e insorgenze in quanto istanze di un suo potenziale superamento. Si può affermare che l'obiettivo comune di queste lotte, al di là della loro irriducibile eterogeneità, sia la produzione di un mondo *realmente* post-coloniale: e data la dipendenza storica e strutturale del capitalismo dal colonialismo (e dal razzismo), un mondo realmente post-coloniale non può che essere un mondo organizzato da rapporti non-capitalistici. Sta qui anche il significato del “post”: esso fa riferimento non tanto a un sistema di rapporti postcoloniali *pacificato* quanto a un momento di lotta e di transizione, alla crisi terminale di rapporti coloniali di sfruttamento e di assoggettamento, ovvero all'apertura di un nuovo mondo post-coloniale e finalmente governato dal *comune* (Hardt, Negri, 2009). Il capitalismo postcoloniale è anche il prodotto della risposta del comando capitalistico al definitivo insorgere di *singularità, soggettività e differenze* avvenuto nel periodo che va dai grandi movimenti di decolonizzazione degli anni Cinquanta fino alle lotte operaie, femministe, antirazziste e anti-imperialiste globali degli anni Settanta. La condizione postcoloniale allude dunque a una *duplicità* che diverrà più chiara nel corso del lavoro.

Per finire, vorrei sottolineare che questo modo di interpellare il significante postcoloniale deriva da una mia particolare lettura della storia degli studi culturali britannici. Nel CAP. I propongo infatti una genealogia di questi studi incentrata sul loro legame con quello che possiamo chiamare la “questione postcoloniale” in Gran Bretagna. Così suggerisco di interrogare l'archivio degli studi culturali britannici come un *sintomo* del processo di disomogeneizzazione politica, culturale ed economica dello spazio metropolitano britannico, ovvero dell'emergere di uno spazio *proteiforme* nel cuore dell'Europa come risultato dei movimenti migratori postcoloniali verso il centro dell'ex Impero. In altri termini, sostengo che gli studi culturali britannici sono venuti a configurarsi come uno dei campi privilegiati di espressione di quel profondo *dissidio* (politico, culturale, di genere e soprattutto razziale) interno che ha investito il capitalismo britannico dagli anni Sessanta in poi. Proprio per questo, il loro archivio – in particolare le analisi sia di Paul Gilroy che di Stuart Hall «sul ritorno della razza e del razzismo nel ventre del mostro» (Hall, 2006, p. 4) – può configurarsi come un importante punto di riferimento nel momento di interrogare l'irruzione e la duplicità della condizione postcoloniale in Europa.

Nel CAP. 2 propongo invece la nozione di “cittadinanze postcoloniali” come chiave per comprendere in modo più efficace il rapporto tra capitalismo, colonialismo, cittadinanza e migrazioni nell’Europa contemporanea. Da una parte, parliamo di cittadinanze postcoloniali per sottolineare la conformazione all’interno del territorio europeo di uno spazio politico e giuridico differenziato e disomogeneo, ovvero la creazione di diversi soggetti (e status) giuridici, con diversi diritti e anche senza diritti (come accade per i migranti clandestinizzati). In questo senso, l’idea di una “cittadinanza postcoloniale” sta a indicare l’infiltrazione negli spazi metropolitani di qualcosa di molto simile alla distinzione coloniale tra *cittadino* e *suddito*. Si tratta di un modello di cittadinanza che non fa che alimentare una *scomposizione gerarchica* dell’umanità tipicamente coloniale. D’altra parte, però, parliamo di «cittadinanze postcoloniali» nel senso che i migranti stessi – attraversando e violando confini imposti e continuamente ridisegnati – sanciscono un superamento della cittadinanza dello Stato-nazione (o dell’“Europa delle nazioni”), gettando le basi di un’altra cittadinanza, decisamente più egalitaria o “integrale” (Fanon, 2000). Le “cittadinanze postcoloniali” dei migranti possono essere qui assunte come le figure emblematiche del dispiegamento del “capitalismo postcoloniale”.

Il CAP. 3 infine affronta la questione della condizione postcoloniale in Europa e soprattutto in Italia a partire da un’analisi dei rapporti storici che esse hanno avuto con l’idea di razza e con il razzismo. Assumere una prospettiva storica mi è sembrato uno dei modi migliori per mettere a fuoco la *colonialità* dell’attuale modello di cittadinanza europea rispetto alle migrazioni. Ciò che qui si sostiene è che tale *colonialità* è stata ulteriormente alimentata da ciò che nello stesso capitolo ho denominato l’istituzione di Auschwitz come dispositivo di autoassoluzione. In questo senso, pensiamo che mettere in discussione la produzione del “nazifascismo” come “corpo estraneo” all’Europa da parte di questo dispositivo costituisca una strategia discorsiva necessaria per una comprensione più efficace del rapporto storico tra cittadinanza e migrazioni. Ma la mia strategia è animata anche da un altro scopo, che attraversa i tre capitoli del testo: riaprire il tema della centralità del discorso sulla razza nella costituzione del capitalismo moderno europeo e proporre quindi la nozione di razzializzazione come chiave di lettura della composizione di classe e dei processi migratori e postmigratori in Italia e in Europa. L’assunto centrale di questo capitolo è che, nonostante la sconfitta del razzismo pseudoscientifico e del nazifascismo, siamo ancora alle prese con gli effetti della secolare e tragica storia dell’idea di razza. Si tratta di qualcosa che nel caso specifico dell’Italia, a cui il capitolo dedica ampio

spazio, può venire alla luce unicamente “deprovincializzando” la sua storia moderna e la sua costituzione come nazione.



# Il lato oscuro della *Englishness*.

## Per un'introduzione agli studi culturali britannici

...è difficile non chiedersi quanto dell'entusiasmo internazionale per i *cultural studies* sia stato generato dalle loro inevitabili associazioni con l'Inghilterra e con la *Englishness*. Questa possibilità può essere utilizzata come chiave d'accesso per considerare la specificità etnostorica del discorso stesso dei *cultural studies*.

Gilroy (2003, pp. 53).

Immaginare un'introduzione agli studi culturali non è facile. Si tratta di un obiettivo che attenta alla logica stessa attraverso cui essi si sono configurati nel campo delle scienze sociali. Lo scopo minimo di qualunque introduzione è fornire una *specific* chiave di lettura del proprio oggetto discorsivo. Ma per quanto onesta, stimolante e *malleabile*, l'introduzione è sempre *disciplinatrice*. Ed è bene che sia così; poiché leggere (politicamente) un testo significa in qualche modo disfarlo, operare dei tagli, *piegarlo* in una certa direzione, privilegiare dei percorsi a scapito di altri. Leggere politicamente un testo significa renderlo attuale, *posizionarlo* di fronte al mondo. Ma cosa accade quando i testi in questione si presentano già *disfatti* in partenza? Cosa accade quando la natura essenzialmente politica del nostro (s)oggetto discorsivo sta proprio nella sua irriducibile *eterogeneità*, nella sua tenace resistenza a costituirsi tramite una qualche coerenza, sostanza o linearità interna, a materializzarsi a partire da un qualche *legame* esplicito con una certa posizione teorica o politica? Più nello specifico: come introdurre un campo di studi che attraverso le sue voci più autorevoli si autorappresenta come una "formazione specifica" (Williams, 1989; Hall, 2006f) ma del tutto priva di "positività"?<sup>1</sup> In sintesi, come introdurre un sapere che rifiuta lo status di disciplina – la rivendicazione di oggetti e metodi propri così come di una sua "storia" specifica (intesa in senso lineare e progressivo) – senza reificarlo entro i confini di una qualche definizione?

Dobbiamo chiarire però che questa presunta mancanza costitutiva di positività non ha certo impedito negli ultimi venti anni un'estrema *merci-*

1. Parlo qui di positività nel senso che Michel Foucault attribuiva a questa nozione nelle sue prime opere (cfr. Foucault 1967, 1971).

*ficazione* dei *cultural studies* e la loro notevole proliferazione e istituzionalizzazione nel mercato accademico (soprattutto) del mondo anglosassone. Non è difficile intuire che è stato proprio questo boom internazionale a rendere sempre più *vaga* la stessa espressione di “studi culturali”. Divenuti una sorta di *brand* accademico, gli studi culturali, alla stregua di tutte le altre merci, ci vengono presentati sotto un profilo feticistico: come un “prodotto” integro e pronto per l’uso, completamente scisso dal proprio processo materiale di produzione. In breve: gli studi culturali appaiono sempre meno vincolati alla loro radice britannica, ovvero a quei luoghi di *tensione* e di *conflitto* da cui sono emersi nella Gran Bretagna degli anni Sessanta. Come specifica molto efficacemente Lawrence Grossberg, uno degli esponenti più noti dei *cultural studies* statunitensi,

...la crescente istituzionalizzazione e mercificazione dei cultural studies sta ponendo diversi e delicati interrogativi. Una volta trasformati in merce, i cultural studies possono conservare poco della loro identità originaria e vengono celebrati unicamente per la loro mobilità e per la capacità di generare ulteriori profitti. Divenuti un sito istituzionale, essi sono stati riscritti all’interno di quei protocolli accademici e disciplinari contro cui si sono da sempre pronunciati... Una delle conseguenze di questo mutamento nella posizione dei cultural studies è che più si parla di essi meno si capisce di cosa si stia parlando. È chiaro che quando i cultural studies raggiungono una posizione istituzionale finiscono per perdere automaticamente la loro specificità. La crescente ubiquità dell’espressione stessa cultural studies ha di fatto rimosso il loro rapporto specifico con un corpus *britannico* di scritti e, ovviamente, ha reso piuttosto confuse le nostre idee sugli spazi entro cui presumibilmente ci muoviamo (Grossberg, 1996, pp. 175-86, corsivo mio)<sup>2</sup>.

Riportare l’attenzione verso la radice esplicitamente britannica degli studi culturali non significa attribuire una qualche legittimità o autorità (coloniale) a un presunto “progetto originario” a scapito di presunte cattive *traduzioni* (per esempio quella americana). Operazioni di questo tipo, seppur diffuse, hanno poco senso, poiché vanno contro quello che possiamo chiamare la *politica* degli studi culturali. L’internazionalizzazione dei *cultural studies*, la traduzione in realtà lontane e diverse da quella britannica, non può mai significare la canonizzazione di un complesso di teorie, di approcci e di oggetti di studio stabili e globalmente riconosciuti (Stratton, Ang, 1996, p. 362). La politica dei *cultural studies*, proprio a causa della loro natura, non può mai *attivarsi* a partire da un mero attraversamento di percorsi già prefissati, ovvero dalla mera trasposizione “locale” di prospettive nate altrove. Per questo, come affermano Jon Strat-

2. Traduzione mia, come per tutte le citazioni che seguono se tratte da edizioni in lingua originale.

ton e Ien Ang, non vi potranno mai essere dei “Global Cultural Studies” (Stratton, Ang, 1996; cfr. anche Hall, Mellino, 2007, pp. 9-12). Mettere in luce la matrice britannica degli studi culturali significa invece (ri)metterli in rapporto ai processi materiali, ai conflitti e alle lotte che hanno costituito le loro stesse condizioni di possibilità e che allo stesso tempo hanno trovato espressione *anche* grazie al loro emergere. Gli studi culturali non vengono mai mossi da questioni *unicamente* teoriche, nel senso che da sempre la loro agenda teorico-politica è stata costruita da istanze, lotte e discorsi che sono al di fuori dell’accademia: per questo focalizzare l’attenzione sul contesto britannico può costituire un buon primo passo per cominciare un’introduzione, ma soprattutto per comprendere le diverse istanze politico-culturali di cui essi si sono fatti portatori a seconda delle diverse contingenze.

Questa strategia narrativa può essere riferita a un duplice scopo: 1. il recupero di una qualche *specificità* o natura eminentemente *politica* dei *cultural studies*; 2. un’identificazione più efficace delle attuali logiche del mercato accademico globale, che attraverso i suoi specifici meccanismi di cattura ha finito per disattivare le sfide più radicali *incorporandole* e mettendole al servizio della valorizzazione capitalistica neoliberale.

La mia introduzione non sarà quindi una descrizione neutrale, bensì un resoconto la cui condizione stessa di possibilità viene a configurarsi, sin dall’inizio, come il suo *unico* criterio normativo.

## I.I

### Il lato oscuro della *Englishness*

Gli studi culturali si sono sviluppati a partire dai lavori del Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) dell’Università di Birmingham. Il centro fu fondato nel 1964 da Richard Hoggart, che fu anche il suo primo direttore. Agli inizi, era soltanto un piccolo centro universitario finalizzato esclusivamente alla ricerca e all’offerta di corsi postlaurea. Ma ciò che maggiormente caratterizzava il Centro era lo svolgimento di un lavoro teorico e pratico *collettivo* da parte dei suoi membri: professori e studenti. Nei primi anni la sua visibilità nel panorama politico-intellettuale dipese quasi esclusivamente dalla pubblicazione di *stencilled papers* (con le ricerche del gruppo) e, dal 1971, dalla diffusione di una rivista propria: “Working Papers on Cultural Studies”.

Con il passare degli anni, grazie alla sua fama crescente, il Centro riuscì a trasformarsi in un Dipartimento specifico capace di inglobare anche gli studi sociologici. Così, diventato Department of Cultural Studies and Sociology, l’ex CCCS cominciò a offrire anche corsi di laurea. Tuttavia, nonostante il boom internazionale degli anni Ottanta, il Centro rimase

sempre una struttura relativamente piccola e il suo staff permanente non fu mai numeroso. La sua vita all'interno dell'Università di Birmingham fu dunque sempre molto travagliata.

Fino al momento della sua chiusura definitiva nel 2002, il CCCS ha avuto diversi direttori. Oltre Richard Hoggart occorre ricordare soprattutto Stuart Hall, il suo principale animatore, e Richard Johnson. Tuttavia, è opportuno rimarcare che per quanto riguarda interessi, prospettive e aree di lavoro ogni direttore ha dato un'impronta molto diversa ai *British cultural studies*. Inoltre, è anche difficile ritrovare una posizione, una metodologia o una prospettiva teorico-politica realmente egemone all'interno di ogni singolo periodo. Proprio per questo, la stessa etichetta di *British cultural studies*, e il conseguente presupporre un'essenza o un qualcosa di omogeneo nell'esperienza dei *cultural studies* in Gran Bretagna possono risultare problematici. Chiaramente, qualunque tentativo genealogico ha bisogno di qualcosa del genere: posizionarsi all'interno del campo dei *cultural studies* significa fare i conti non solo con i testi fondativi, ma anche con le diverse tradizioni internazionali che ne fanno parte. Si tratterà sempre però di una categoria meramente *genealogica*. È quanto ci anticipa Stuart Hall:

Si ha chiaramente bisogno di parlare di *British cultural studies*, poiché qualcuno sta facendo ancora oggi all'interno di quel campo un ottimo lavoro; tuttavia, va detto che questo lavoro è molto diverso da quello che vi è stato fatto in precedenza. Non voglio suggerire che non vi è alcun legame tra i *British cultural studies* di ieri e quelli di oggi, ma è chiaro che quanto si fa oggi è molto diverso da quello che si faceva negli anni Settanta. Chi fa oggi in Gran Bretagna è impegnato in questioni piuttosto nuove rispetto al passato, come i conflitti attorno alla cultura nazionale, alle diverse etnicità e identità culturali. I temi dominanti sembrano quindi le formazioni e le identità nazionali, la razza, l'etnicità, il post-colonialismo, l'imperialismo, e così via. Si tratta di un'inflessione molto diversa da quella che caratterizzava i primi stati di sviluppo dei *British cultural studies*, ovvero un corpus di scritti che, come hanno ben sostenuto Paul Gilroy e altri, soffriva di un anglocentrismo piuttosto marcato (in Morley, Chen, 1996, p. 394).

Può essere utile ricordare che l'etichetta di *British cultural studies* è stata coniata di recente e al di fuori dei molteplici sviluppi dei *cultural studies* britannici. È il prodotto di una *codificazione postcoloniale* (con fini decostruttivi verso l'imperialismo di quella *Englishness* tacita veicolata dagli attuali *cultural studies* mainstream) che viene soprattutto dagli *Australian* e dagli *American cultural studies*, ovvero da due delle *traduzioni* estere più significative degli studi culturali britannici. Ma al di là della molteplicità costitutiva degli studi culturali britannici, così come dell'evidente *complicità* con la *Englishness* dei loro primi sviluppi, una cosa è certa:



siamo di fronte a un'esperienza che nel suo insieme ha contribuito in modo determinante a mutare il tradizionale sistema di significati attraverso cui la società britannica narrava e rappresentava se stessa, la propria storia e la propria cultura. In altre parole, i *cultural studies* sono stati sin dall'inizio l'esito di una critica radicale dei modi attraverso cui è stata codificata la storia della società, della cultura e della politica britannica; questa critica, come afferma lo stesso Hall, avrebbe finito per assestare un colpo mortale alla stessa rappresentazione tradizionale e istituzionale della *Englishness* (Davis, 1995, p. 8).

In questo senso, non è esagerato sostenere che gran parte di quella forza propulsiva che ha caratterizzato lo sviluppo dei *cultural studies* durante 30 anni derivasse proprio dal loro essersi costituiti all'interno dello spazio accademico e pubblico britannico come *espressione* dei diversi momenti e configurazioni sociali della lotta di classe (e delle sue contraddizioni) nel campo della cultura e del sapere. O meglio: nell'aver assimilato sin dall'inizio l'idea che i campi del sapere e della cultura, lungi dal costituirsi come territori autonomi dalle logiche di potere e dalle lotte politiche che attraversano l'intera arena sociale, rappresentano da sempre, allo stesso tempo, sia potenti dispositivi di controllo, di gerarchizzazione e di *assoggettamento* della cittadinanza, sia strumenti di resistenza, di *soggettivazione* e di emancipazione sociale. Tuttavia, come cercherò di mostrare, è stata soprattutto la svolta impressa al Centro da Stuart Hall a segnare nel modo più evidente questo momento di forte *rottura*, a trasformare i *cultural studies* in uno dei campi privilegiati di espressione di quel profondo *dissidio* (politico-razziale-culturale-di genere) *interno* che ha investito la società e il capitalismo britannico dagli anni Sessanta in poi. Sarà proprio questo tratto costitutivo – il loro intrinseco legame con l'emergere dei diversi movimenti sociali – a generare al loro interno una revisione radicale del marxismo più economicista e del suo concetto di classe (sempre più impensabile indipendentemente da quello di *genere* e di *razza*), così come un progressivo avvicinamento al cosiddetto “post-strutturalismo” francese. Una svolta che culminerà, almeno nel lavoro successivo di Stuart Hall, in posizioni piuttosto vicine a quelle del “post-marxismo” di Ernesto Laclau.

## I.2

### La matrice leavisiana

Hoggart rimase il direttore del CCCS fino al 1968. Critico letterario, professore di inglese e politicamente vicino al Labour Party, Hoggart fu del tutto consapevole sin dal suo arrivo a Birmingham che un Centro destinato allo studio delle forme espressive della cultura contemporanea non

avrebbe trovato posto all'interno delle strutture delle tradizionali Schools of English universitarie. Per questo, egli cercò di procurare al suo progetto un supporto istituzionale e finanziario alternativo. È quindi fuorviante concepire la nascita dei *cultural studies* come uno sviluppo *lineare* degli English Studies (Steele, 1997, pp. 118-141). Stando alla stessa testimonianza di Hoggart, rispetto alla sua disciplina madre la nascita del CCCS andrebbe pensata più sotto la metafora del taglio cesareo che non del parto naturale (Corner, 1991, p.139).

Al contempo, però, la fondazione del Centro si iscriveva all'interno di una certa continuità con gli English Studies tradizionali. Come è noto, la nascita del CCCS va collocata, tra l'altro, nello spazio discorsivo aperto da quattro importanti testi apparsi negli anni immediatamente precedenti: *The Uses of Literacy* (1957) dello stesso Hoggart, *Culture and Society* (1958) e *The Long Revolution* (1961) di Raymond Williams e *The Making of the English Working Class* (1963) di Edward Thompson<sup>3</sup>. Se è vero che tali testi sono stati protagonisti di una *coupure* significativa nella storia degli studi letterari britannici è altrettanto vero che, sotto certi aspetti, essi restavano in chiara sintonia con molte delle idee e delle premesse del paradigma dominante allora all'interno di quella tradizione, ovvero con quel canone intellettuale che nelle lettere britanniche è associato a nomi che vanno da S. T. Coleridge a Matthew Arnold, da T. S. Eliot a Frank Leavis e al suo famoso circolo di *Scrutiny*. Può essere utile ricordare che, come Hoggart, anche Williams e Thompson erano studiosi di letteratura inglese. Hoggart aveva studiato a Leeds, mentre Williams e Thompson svolsero i loro studi a Cambridge, dove frequentarono le lezioni di Leavis senza mai fare parte del suo circolo (Steele, 1997, p. 20). Sta qui, comunque, il punto di partenza obbligato di qualsiasi genealogia dei *cultural studies*: nella messa a fuoco di quella matrice letteraria da cui si sono sviluppati.

*The Uses of Literacy* aveva come punto di riferimento critico *Fiction and the Reading Public* (1932) di Quennie Dorothy Leavis, moglie di Frank Leavis e, insieme a questi e a I. A. Richards, uno dei maggiori critici letterari britannici della prima metà del Novecento. Si trattava di un testo che costituiva una sorta di riassunto delle concezioni più importanti del circolo letterario di "Scrutiny", la rivista fondata dai coniugi Leavis nei primi anni Trenta e divenuta presto l'organo del gruppo. "Scrutiny", come precisa Terry Eagleton, non era una semplice rivista di studi letterari, ma

3. R. Hoggart, *Proletariato e industria culturale*, Officina, Roma 1970; R. Williams, *Cultura e rivoluzione industriale*, Einaudi, Torino 1968; R. Williams, *La lunga rivoluzione*, Officina, Roma 1979; E. Thompson, *Rivoluzione industriale e classe operaia*, Il Saggiatore, Milano 1968.

[...] il centro di una crociata morale e culturale. Gli appartenenti al gruppo fecero le loro battaglie nelle scuole e nelle università, intendendo suscitare, attraverso lo studio della letteratura, risposte ricche [...] moralmente serie, che avrebbero attrezzato gli individui per poter sopravvivere in una società meccanizzata, fatta di infima letteratura, di lavoro alienato, di pubblicità banalizzanti, di volgari mass-media. Sopravvivere, perché [...] era più una questione di resistere a tale cultura arida che di cercare di trasformare la società meccanizzata che la generava (Eagleton, 1998, p. 42).

*Fiction and the Reading Public*, così come qualche anno prima *Mass Civilization and Minority Culture* (1930) di Frank Leavis, non faceva che ribadire questo pessimismo intellettuale sul futuro dell'arte e della letteratura in una società sempre più massificata e attanagliata dalla logica del capitalismo industriale e delle sue macchine. Nella visione di "Scrutiny" lo sviluppo della cultura di massa e della società industriale, e quindi di un pubblico anonimo di lettori o di un'audience prettamente commerciale, non poteva che condurre a una sorta di vicolo cieco morale: al soffocamento della creatività intellettuale, all'abbassamento dei canoni e dei parametri estetici, all'omologazione del gusto, al degrado della lingua e quindi, in ultima istanza, alla distruzione del patrimonio culturale e morale della nazione. Solo una minoranza "colta" e addestrata a una critica letteraria rigorosa, improntata alle tecniche del *close reading* e del *practical criticism*<sup>4</sup>, sarebbe stata capace di conservare e difendere quello che Frank Leavis chiamava *La grande tradizione* (1948), ovvero quell'essenza della cultura inglese racchiusa nell'uso della lingua che caratterizzava i romanzi di George Eliot, Henry James, Joseph Conrad e D. H. Lawrence. Una buona somma di questo "avanguardismo culturale conservatore" emerge con chiarezza dal seguente passo di Leavis:

In tutti i tempi la valutazione sicura in arte e letteratura dipende da una piccolissima minoranza, soltanto pochi [...] sono capaci di un giudizio spontaneo e di prima mano. È ancora una piccola minoranza, sebbene più vasta, che è in grado di accogliere tali giudizi di prima mano con una genuina rispondenza personale [...] La minoranza in grado non soltanto di apprezzare Dante, Shakespeare, Donne, Baudelaire, Hardy, ma di riconoscere i loro ultimi successori, costituisce la coscienza della razza in un dato periodo. [...] Da questa minoranza dipende la nostra possibilità di trarre profitto dalle migliori esperienze umane del passato.

4. Si tratta delle due principali tecniche di analisi testuali promosse da F. R. Leavis. La "critica pratica" di un testo letterario imponeva lo studio dei suoi brani più significativi al di là dei contesti storici e culturali che lo avevano prodotto. L'isolamento del brano, a giudizio di Leavis, era la preconditione necessaria all'analisi del tono e della sensibilità letteraria di cui era portatore. La "lettura ravvicinata" consisteva invece nella concentrazione minuziosa sui passi ritenuti più indicativi della qualità o del valore del testo.

[...] A loro è affidata... la lingua, l'idioma mutevole, dal quale dipende il miglior modo di vivere, e senza il quale l'elevatezza spirituale è frustrata e incoerente. Per "cultura" intendo l'uso di tale lingua (Leavis, 1930, pp. 3-5, cit. in Williams, 1968, pp. 302-3).

Queste concezioni élitarie del gruppo di "Scrutiny" dominarono gli English Studies fino alla fine degli anni Cinquanta. Il suo concetto di cultura, riservato soltanto a ciò che Matthew Arnold aveva definito come «la somma delle cose più belle e più perfette che la civiltà abbia mai prodotto», affondava le radici in quella tradizione meglio nota come *Kulturkritik* o *culture and civilization debate* (nella sua versione britannica). All'interno di questo movimento, popolare nella Germania del tardo Ottocento, ma presente in tutto il continente europeo, il termine *Kultur* si poneva in netto contrasto a quello di *civilizzazione*. Si può sostenere che quello che veniva avvertito da vasti settori dell'intelligentsia europea come una crisi della civiltà borghese consentì al termine di cultura di acquisire alcuni dei suoi significati più potenti e destabilizzanti, di divenire in pratica sinonimo di *valore*, di uno dei più alti valori inerenti alla specie umana. Come spiega ancora Terry Eagleton:

All'inizio del XIX secolo, la parola cultura abbandona il ruolo di sinonimo di civiltà. In questi anni, la parola "civiltà" aveva acquisito una sfumatura inevitabilmente imperialista più che sufficiente per screditarla agli occhi di alcuni liberali. Di conseguenza, si sentiva la necessità di un'altra parola per indicare come la vita sociale avrebbe dovuto essere e non come era; per questo i tedeschi presero in prestito il vocabolo francese *culture*. *Kultur* divenne così il nome della critica romantica, premarxista, al primo capitalismo industriale. Mentre il termine civiltà è socievole, un misto di bell'ingegno e buone maniere, il concetto di cultura ha maggiori pretese: spirituale, critico ed elevato piuttosto che felicemente a suo agio nel mondo. Quanto più la civiltà attuale appare predatrice e degradata, tanto più l'idea di cultura è costretta ad assumere un atteggiamento critico (Eagleton, 1998, p. 17).

Come ha mostrato Raymond Williams in *Culture and Society*, in Inghilterra la *Kulturkritik* aveva una lunga storia, che andava da Burke a Coleridge, da T. S. Eliot ai Leavis. Nella loro crociata contro i prodotti della società industriale, gli ideologi della *Kulturkritik* britannica avevano diffuso presso le élites nazionali il culto della letteratura, da essi considerata come l'unica arma intellettuale capace di arginare il degrado spirituale e morale della nascente ma sempre più pervasiva cultura di massa. Per i Leavis, la letteratura costituiva un valore o una qualità non solo in se stessa, ma soprattutto in quanto depositaria di quelle potenti "energie creative" neutralizzate dalla moderna cultura di massa. In parte sulla traccia di T.

S. Eliot, i Leavis affermavano che solo la grande letteratura poteva esprimere la “vita” e gli stimoli creativi della lingua, messi alle corde dalle volgarità e dagli altri effetti negativi della cultura di massa. È proprio qui che affiora il carattere «aristocratico e populista» (Eagleton, 1998, p. 57) del loro concetto di cultura. Nella visione dei Leavis, solo un’*élite* nazionale, rifugiata nel proprio privilegio di classe e messa al riparo dalla dilagante società di massa, poteva essere capace di conservare o di difendere la “vera” cultura e di trasmetterla, grazie alla “massificazione” dell’istruzione pubblica e all’istituzione della letteratura come materia d’insegnamento obbligatoria in licei e università, a plebi e borghesie in ascesa ma prive di ogni raffinatezza estetica o consapevolezza storica. Solo questa *élite* sarebbe stata in grado di tenere vivi nel presente la memoria e lo spirito del presunto vero *Volk* racchiuso nella grande tradizione letteraria del paese. Si trattava, però, di un *Volk* congelato nella purezza idealistica dell’Inghilterra rurale del Cinquecento, consapevolmente proiettato in un paesaggio nazionale ancora quasi immune dai virus del razionalismo e dell’individualismo borghese.

Il liberalismo arnoldiano dei Leavis, dunque, non assegnava alcun *valore* alla cultura popolare dell’epoca. Per questa tradizione, il *luogo della cultura* non stava certo nella vita di tutti i giorni e meno che mai nelle strade, nelle fabbriche, nelle officine, nei pub o negli altri posti frequentati abitualmente dall’uomo comune, bensì in quel paradiso (atemporale) rappresentato dalla “comunità organica”<sup>5</sup> inglese. Il volgo sembrava accettabile solo se si trattava di pastori del XVII secolo o di esotici e vitali indigeni del *bush* australiano. Le classi operaie contemporanee, così come il resto delle *differenze* interne al Regno (scozzesi, gallesi, irlandesi), andavano invece culturalmente *colonizzate* e *civilizzate*. Da questo punto di vista, gli English Studies, nati nel contesto dell’India britannica proprio come strategia di *management coloniale* (Viswanathan, 1989), dovevano svolgere (ed effettivamente svolsero) una funzione di “colonizzazione interna”, ovvero erano uno dei pilastri fondamentali attorno cui si sarebbe

5. È lo stesso Raymond Williams a proporci una genealogia di questa espressione nella tradizione letteraria britannica. Scrive Williams: «È con Burke e Coleridge che organico comincia a essere usato per definire istituzioni e società [...]. Burke usava “organico” e “organizzato” come sinonimi, ma alla metà del XIX secolo essi hanno un significato opposto. Ci sono cinque ragioni per cui organico divenne di uso comune: per sottolineare un’idea di totalità nella società; per sottolineare lo sviluppo di un popolo, come nei nascenti nazionalismi; per sottolineare lo sviluppo naturale come in cultura; per condannare aspetti “meccanicistici” e “materialistici” della società; per criticare l’industrialismo, a favore di una società in stretto rapporto con i processi naturali (cioè l’agricoltura)» (Williams, 1968, pp. 313-4).

dovuta compiere l'*anglicizzazione* generale di tutto il Regno Unito (Steele, 1997, p. 46).

La pubblicazione dei testi di Hoggart, Williams e Thompson costituì una sorta di rivoluzione copernicana all'interno di questo scenario. Come è noto, i loro lavori hanno inaugurato un approccio allo studio della "cultura popolare" progressista e non più "etico". In primo luogo, hanno cercato di affrontare l'analisi culturale di forme estetiche diverse da quelle della letteratura d'*élite* – musica, romanzi e stampa popolare, forme varie del vissuto quotidiano – da un punto di vista meno aristocratico ed *élite* rispetto al leavisismo tradizionale. In secondo luogo, come conseguenza di tale impostazione, hanno ridato valore alle espressioni e pratiche culturali più tipiche della classe operaia britannica. Può essere importante ricordare che Hoggart e Williams, a differenza di Arnold, Coleridge o anche Leavis, provenivano da famiglie operaie. Infine, i loro approcci cercavano di mettere in luce il ruolo *attivo* delle classi operaie britanniche nella costruzione della propria realtà socioculturale. Ciò che i loro studi cercavano di evidenziare era la capacità dei gruppi subalterni britannici di conservare una relativa autonomia e legittimità culturale, ovvero di non subire in modo passivo la pressione delle diverse culture egemoniche storiche.

In ogni caso, enfatizzare la frattura politica ed epistemologica o la svolta culturale rappresentata da questi testi non deve significare affatto minimizzare gli elementi di continuità con il paradigma egemone degli studi letterari tradizionali (Hall, 2006d, pp. 71-3). Molte degli elementi della *Kulturkritik* leavisiana sono ancora presenti nei lavori di Hoggart, Williams e Thompson. In particolare, c'è una marcata linea di continuità per quanto riguarda il giudizio negativo nei confronti della cultura di massa emergente, la nostalgia per le comunità organiche britanniche premoderne (Eagleton, 1977, p. 40; Mulhern, 2000, pp. 67-9), la sensibilità nei confronti di un certo tipo di *umanesimo* liberale e la promozione di uno spiccato anti-economicismo nell'analisi socioculturale. Per questo motivo, si è parlato di "leavisismo *labour*" (Eagleton, 1977, p. 39) o più semplicemente di "culturalismo" (Hall, 2006d, p. 83) per definire la prospettiva analitica inaugurata da testi come *The Uses of Literacy* o *Culture and Society*. Come ebbe a riconoscere più tardi lo stesso Williams:

La prospettiva corretta allora era cercare di aiutare a costruire una forte mobilitazione culturale in modo da prendere parte a una battaglia di primaria importanza all'interno del movimento operaio. Tuttavia, condividevamo ancora un'illusione proprio con la posizione che attaccavamo. Pensavamo si potesse portare avanti questo progetto semplicemente attraverso lo sviluppo degli studi letterari o sollevando questioni meramente letterarie, ovvero attraverso il discorso cultu-

rale. E questo limite traeva origine, ovviamente, dall'influenza di Leavis su tutti noi (Williams, 1979a, p. 69).

Va inoltre ricordato che questa matrice leavisista dei testi di Hoggart, Williams e Thompson è stata presa di mira da una delle (auto)critiche più radicali in merito alla configurazione del campo politico-accademico dei *cultural studies*. Per Paul Gilroy, infatti, è proprio a causa del persistere del concetto di *Englishness* all'interno di queste opere *fondatrici* che «ogni soddisfazione derivante dalla recente e spettacolare crescita dei *cultural studies* nei programmi e nella ricerca universitaria non deve oscurare i loro evidenti problemi con l'etnocentrismo e il nazionalismo» (Gilroy, 2003, p. 52). Secondo Gilroy sarebbe questa precisa *matrice* intellettuale a spiegare, almeno in parte, perché alcune delle manifestazioni contemporanee della tradizione dei *British cultural studies* scivolino verso ciò che egli definisce «come una celebrazione morbosa dell'Inghilterra e dell'anglicità» (ivi, p. 59).

### I.3

#### Il movimento dell'educazione per adulti

Per comprendere meglio questa critica di Gilroy è necessario concentrarsi su altri fattori ed eventi che hanno contribuito a creare quel particolare spazio discorsivo entro cui si è iscritto il progetto dei *cultural studies*. Un fattore estremamente importante da sottolineare è il notevole sviluppo dei corsi di educazione per adulti negli anni del secondo dopoguerra. Come è noto, Hoggart, Williams, Thompson e Hall hanno lavorato nei primi anni Cinquanta come *tutors* per l'Adult Education all'interno dei nuovi dipartimenti universitari destinati ai cosiddetti *extramural courses*. Secondo Stuart Laing (1986) e Tom Steele (1997), questo contatto quotidiano con gli studenti tipici degli *extramural courses* (soggetti dei ceti popolari e rimasti al margine del sistema educativo universitario) ha esercitato una notevole influenza sulla loro formazione politico-intellettuale. Non va dimenticato che tanto *The Uses of Literacy* e *Culture and Society* quanto *The Long Revolution* e *The Making of the English Working Class* sono venuti alla luce proprio mentre i loro autori erano impegnati nei corsi di Adult Education (Steele, 1997, p. 14). Contrariamente a quanto suggeriscono le genealogie correnti dei *cultural studies*, non erano dunque testi meramente *autoriali*: non venivano fuori dalla testa dei loro autori in modo isolato o individuale e nemmeno come il prodotto di dibattiti meramente accademici. Si trattava invece di lavori saldamente intrecciati agli esiti particolari di un progetto politico e pedagogico collettivo e (in qualche modo) alternativo. Senza esagerare la portata di queste affermazioni, forse eccessivamente romantiche, di Laing e di Steele, è chiaro che il legame tra i *cultural studies* e la speri-

mentazione, l'interdisciplinarietà e l'impegno politico che erano alla base dei corsi per adulti è piuttosto forte. A spiegarcelo è lo stesso Raymond Williams:

...non si finirà mai di rimarcare che gli studi culturali, nel senso in cui oggi li intendiamo, e al di là di tutti i loro debiti nei confronti dei loro predecessori di Cambridge, sono emersi dall'educazione per adulti: dai circoli della WEA (Workers' Educational Association) e dalle classi degli *extramural courses*. Mi sono stancato di leggere storie sullo sviluppo degli studi culturali che datano la loro nascita a partire da alcuni testi [...]. Ma di fatto già negli anni Quaranta gli studi culturali avevano un notevole sviluppo nell'educazione per adulti e vi sono precedenti importanti, benché riguardanti principalmente argomenti economici e di politica estera, perfino negli anni Trenta (Williams, 1989, p. 190).

I nuovi dipartimenti universitari di Adult Education sorti nel secondo dopoguerra erano in qualche modo gli eredi dei circoli autonomi di formazione promossi dalla vecchia Workers' Educational Association sin dalla fine dell'Ottocento. Nati nell'ambito del progetto liberalriformista del primo governo laburista del dopoguerra, gli *extramural courses* non perseguivano più la costruzione di una politica e di un'identità di classe autonoma nei ceti proletari, come i vecchi circoli di educazione popolare promossi dalla WEA, bensì l'ideale welfarista di garantire l'accesso all'istruzione superiore alla totalità della popolazione. È importante notare che l'istituzionalizzazione dell'Adult Education portò a un cambiamento radicale nella materia stessa dei corsi: se l'istruzione promossa dalla WEA privilegiava le scienze politiche ed economiche, le relazioni industriali e sindacali, quella dei nuovi *extramural courses* si focalizzerà soprattutto sulle arti e le lettere, ovvero su argomenti che avevano più a che fare con la produzione culturale della società. Agli occhi di molti degli intellettuali che vi ebbero parte (tra cui Hoggart, Williams e Thompson), la svolta *umanistica* dei corsi doveva avere come scopo non soltanto l'approfondimento sociologico della propria condizione di sfruttamento da parte dei soggetti appartenenti alle *working-classes* (obiettivo tipico dei vecchi circoli della WEA), ma anche lo sviluppo e l'affinamento della sensibilità estetica in quanto processo indispensabile al raggiungimento di un'autonomia culturale e quindi a una più integrale emancipazione sociale. Come suggerito da Perry Anderson, era il "momento della cultura". Così, nell'educazione per adulti, proprio a causa della peculiare struttura dei corsi, verrà operata un'*inversione* radicale nella gerarchia dei rapporti storicamente esistenti all'interno delle tradizioni intellettuali socialiste e comuniste tra *struttura* e *sovrastuttura*, tra sfera della *produzione* e sfera della *riproduzione*.

Proprio per questo gli *extramural courses* divennero ben presto il sito di un conflitto decisivo sul significato e sul valore stesso della nozione di



cultura. In effetti, la nuova Adult Education, frutto di quella soggettività politica e culturale *frontista* che aveva caratterizzato la lotta antifascista nei paesi europei negli anni della Seconda guerra mondiale, diede voce all'emergere di una nuova *interpellazione* storica. Si trattava di un'interpellazione fondata su una concezione più inclusiva e democratica – verrebbe da dire più *laburista* – di *popolo* e di *popolare*. Questa nuova interpellazione emergeva dall'Adult Education come il prodotto di una nuova fusione tra l'anima più nobile dell'alta cultura nazionale (racchiusa nella tradizione degli English Studies e veicolata dagli intellettuali radicali che lavoravano come *tutors*) e la cultura storica *specific*a della *working-class* inglese (considerata da questo particolare ambiente politico-culturale come la depositaria di una nuova e più *realistica* idea di *Englishness*).

È così che all'interno del movimento dell'Adult Education venne posta apertamente la questione della *Englishness*. Certi interrogativi – che cosa significa essere inglesi oggi? Esiste davvero una cultura nazionale? Quali rapporti vi sono tra cultura d'*élite* e cultura popolare? Qual è il luogo della cultura, le istituzioni dello stato, la grande tradizione letteraria, le pratiche quotidiane ecc.? – divennero piuttosto correnti e non fecero che indebolire progressivamente la stessa nozione di cultura (di *Englishness*) veicolata dagli English Studies. Si trattava di interrogativi che potevano emergere con chiarezza e con autorità grazie alla stessa struttura degli *extramural courses* (cfr. Williams, 1989); libera dall'organizzazione prettamente verticale dell'insegnamento universitario classico, improntata a una sorta di *conricerca* (per riprendere in un altro contesto il concetto operaista) tra docenti e studenti, orientata alla sperimentazione, ovvero a uno scarso rispetto del rigore disciplinare, e animata da un grande impegno politico (la causa dei lavoratori) l'Adult Education finì per trasformarsi in un sito *pedagogico* di avanguardia destinato a gettare le basi di una nuova *cultural politics*. In sintesi, come spiega Tom Steele,

[...] queste attività educative diedero luogo a due mutamenti rilevanti. Per prima cosa, attraverso il contatto educativo con gli intellettuali liberali, gli operai costituirono e vennero costituiti da una cultura comune che trascendeva le appartenenze di classe. In secondo luogo, queste negoziazioni contribuirono alla produzione di una versione più moderna della nazione, poiché *iscrissero le classi operaie nell'Englishness* (Steele, 1997, p. 33, corsivo mio)

È chiaro che i testi di Hoggart, Williams e Thompson (si potrebbero aggiungere anche i lavori di Eric Hobsbawm)<sup>6</sup> ebbero un coinvolgimento

6. Cfr. per esempio E. Hobsbawm, *The Formation of British Working Class Culture*, in Id., *Worlds of Labour*, Weidenfeld and Nicolson, London 1984.

*attivo* in questo processo. Le loro genealogie sulla *specificità* della cultura della *working-class* inglese non facevano che offrire un sofisticato supporto storico-epistemologico, per così dire, all'interpellazione emergente, ovvero non facevano che ribadire ciò che irrompeva dai corsi come una nuova struttura collettiva del sentire: spesso negli ultimi due secoli «la cultura operaia inglese era venuta a intrecciarsi con l'alta cultura istituzionale dando vita a una sintesi estremamente originale (*nazionale*) che ormai poteva essere considerata come un *comune* demarcatore di progresso» (Steele, 1997, p. 38). Ai fini dei nostri scopi però è importante sottolineare due aspetti: *a*) tanto i testi fondatori quanto la stessa costituzione dei *cultural studies* – come progetto aperto, sperimentale, *mondano* (Said, 1995; Mellino, 2009, pp. 35-46) e incentrato sulla politica dei *subalterni* – appaiono impensabili senza la *pressione attiva dal basso* di questi gruppi marginali in favore del proprio *riconoscimento*, della rivendicazione delle proprie (micro)narrazioni (Thompson, 1968; Williams, 1989); *b*) sta anche nell'Adult Education una delle radici più importanti di ciò che diverrà noto qualche anno dopo come la *New Left* britannica.

Ma i testi di Hoggart, Williams e Thompson conservavano ancora un rapporto ambivalente con le forme contemporanee della cultura popolare. Al di là delle differenze, i tre erano d'accordo sul fatto che, in concomitanza con lo sviluppo del *welfare state* e del primo consumo di massa, le *working-classes* contemporanee mostravano un'evidente perdita di vitalità politica e culturale. Si trattava di un'esperienza che Hoggart e Williams, a differenza di Thompson, vivevano in qualche modo dall'interno, date le loro origini operaie. Era quindi con uno spirito di "recupero" (Hall, 2006d, p. 71) che i tre affrontavano il loro impegno nel movimento dell'Adult Education.

Per Thompson, allora membro del Partito comunista britannico, la forza degli *extramural courses* stava proprio nel nuovo atteggiamento – rispetto al sapere codificato dall'accademia – verso le forme della cultura popolare. Dal suo punto di vista, la voce e la partecipazione attiva degli studenti ai corsi incoraggiava in modo decisivo un processo che non poteva avere luogo all'interno delle istituzioni ufficiali del sapere: l'emergere del linguaggio, delle tradizioni culturali e del *vissuto reale* dei ceti subalterni (Thompson, 1968). E la sua nozione di "esperienza" – attorno cui prendeva corpo *The Making of the English Working Class* – raccoglieva in modo aperto questa sollecitazione:

Per più di un secolo, buona parte dei lavoratori dell'educazione appartenenti ai ceti medi non è stata capace di distinguere tra il lavoro educativo e quello finalizzato al controllo sociale: e questa situazione dava luogo molto spesso alla repressione o al non riconoscimento della vitalità dell'esperienza di vita dei propri allievi, così come essa si esprimeva attraverso i dialetti volgari o le forme

culturali tradizionali. Così l'educazione e l'esperienza costituivano degli opposti in perenne conflitto. E quegli operai che grazie ai propri sforzi riuscivano ad assimilare la cultura trasmessa dalle istituzioni finivano per trovare dentro di sé quella stessa tensione, poiché l'educazione portava con sé un duplice pericolo: il disprezzo degli studenti e l'iniezione in essi di una profonda sfiducia in se stessi (Thompson, 1968, p. 16, corsivo mio).

L'Adult Education dunque venne a costituirsi come la matrice fondamentale di quello che sarà il suo progetto: portare alla luce quei movimenti popolari e radicali *tralasciati* dalla storiografia accademica e quindi contribuire a *svelare* dal basso una *storia delle classi operaie* del tutto diversa da quella codificata dalle tradizioni dominanti di pensiero. Come riconosciuto dallo stesso Thompson, era stato già in precedenza il movimento dell'educazione per adulti a consentire a molti storici emergenti che vi presero parte – come George Douglas Cole o Richard Tawney - di dare vita a una nuova storia sociale incentrata su aree di lavoro del tutto assenti dai dipartimenti universitari di storia:

Campi di studio trascurati a lungo e, in alcuni casi, tuttora trascurati nelle Università venivano esplorati da decenni nelle classi dell'educazione per adulti: e ancora oggi possiamo apprezzare dei nuovi e importanti frutti della storia sociale nella storia locale, nell'archeologia industriale, nella storia delle relazioni industriali e in quell'area dei *cultural studies* sviluppata in modo pionieristico in questo paese da Richard Hoggart. Si tratta di iniziative e di prospettive emerse quasi sempre "dal basso", ovvero nelle classi del movimento dell'educazione per adulti e non certo nelle scuole accademiche tradizionali (Thompson, 1968, p. 1).

Benchè avesse lasciato il BCP per il Labour Party già da qualche anno, anche Williams vedeva l'Adult Education come uno spazio relativamente autonomo all'interno del movimento laburista entro cui poter sviluppare una *politica culturale* alternativa. Poiché era convinto che l'educazione popolare poteva svolgere un ruolo decisivo nella formazione di un blocco culturale contro-egemonico nella stessa sfera pubblica borghese, Williams sollecitava il Labour Party a sostenere in modo più deciso il finanziamento di queste istituzioni di *autoformazione* dei lavoratori (Williams, 1979a). Si può dire quindi che egli considerasse l'Adult Education come una sorta di "pedagogia degli oppressi" (Freyre, 1971), al cui interno docenti e studenti potevano lavorare insieme a una ricostruzione *libera* (antipaternalistica) della propria soggettività culturale. Agli occhi di Williams, gli *extramural courses*, mettendo a fuoco le *pressioni* quotidiane esercitate dal potere sulla coscienza sia individuale che collettiva dei ceti popolari, si rivelavano di fondamentale importanza nella creazione di una cultura *comune* libera e democratica (Williams, 1989, p. 191). E per Wil-

liams questo compito diveniva ancora più urgente proprio dal momento in cui lo sviluppo della cultura di massa cominciava a esercitare una pressione sempre più *ubiqua* e *dirompente* sulle identità operaie tradizionali:

[...] questi cambiamenti hanno fornito più libri, riviste e giornali, e di solito più a buon mercato; più manifesti; programmi radiofonici e televisivi; film di vario genere. Sarebbe difficile, penso, formulare un giudizio chiaro e definitivo su questi svariatissimi prodotti. Tuttavia occorre valutarli. *La mia domanda è se l'idea di "comunicazione di massa" sia una formula utile allo scopo* (Williams, 1968, p. 356, corsivo mio).

Era soprattutto l'Adult Education a mostrare a Williams che la vecchia concezione di avanguardia di Leavis – secondo cui nelle moderne società industriali i ceti popolari erano manipolati dall'alto da una cultura di massa scadente nella sua totalità – era solo un pregiudizio aristocratico e *classista*, ovvero che non tutti i prodotti dell'emergente industria culturale erano da buttare, ma soprattutto che vi era una cultura *comunitaria*, *anti-borghese* e *specificamente inglese* sedimentata negli strati popolari della società la quale, pur se priva della duttilità, del vigore e della ricchezza dei tempi migliori, era ancora in grado di resistere alla nascente società dei consumi e quindi di costituirsi come un punto di riferimento *aperto* nella costruzione di un'alternativa politica socialista o laburista. Attraverso le sue note definizioni di cultura come «a whole way of life» oppure come processo di «ordinary creativity» – entrambe alla base del suo *Culture and Society* e destinate a caratterizzare i *cultural studies* negli anni successivi – Williams non faceva che “portare al concetto” ciò che considerava come l'esperienza generale degli *extramural courses*.

#### I.4

### Da Oxbridge a Birmingham: dai Cultural Studies ai *cultural studies*

La partecipazione di Richard Hoggart al movimento dell'Adult Education era meno politicamente motivata di quella di Williams e Thompson, ma certamente più *sintomatica* del loro spirito di “recupero”. Il coinvolgimento nell'Adult Education di Hoggart, cresciuto in una famiglia operaia di Hunslet (Leeds), era legato non tanto a una finalità politica esplicita quanto a una crisi soggettiva individuale; a un sentimento di perdita indotto da ciò che egli percepiva, da un lato, come una personale e oramai insanabile alienazione dalle proprie radici e, dall'altro, come la progressiva *disarticolazione* della vita familiare, della comunità e dei valori tradizionali operai nella Gran Bretagna del secondo dopoguerra. Per Hoggart, gli *extramural courses* rappresentavano il modo più concreto ed

efficace di misurarsi con questi processi: poiché gli studenti, a differenza di quelli dell'università del suo tempo, una volta fuori dai college si immergevano in un mondo quasi completamente regolato dal consumo di giornali, riviste, pubblicità, musica, film e degli altri divertimenti tipici dell'emergente cultura di massa:

Ho insegnato, per quattro o cinque anni, nei circoli WEA e come *education tutor*. Tutti coloro che prendevano sul serio quel tipo di lavoro nutrivano un interesse speciale per la cultura popolare. Ma essa era più di questo: era anche cultura di massa... [e] quindi vi nasceva un interesse concomitante tra gli *education tutors* nel cercare di comprendere i particolari di questo fenomeno (in Corner, 1991, p. 137-139, corsivo mio).

A differenza di quanto aveva sostenuto Q. D. Leavis nel suo *Fiction and Reading Public*, Hoggart non considerava la soggettività delle classi popolari come una sorta di *tabula rasa* su cui venivano a imprimersi senza *mediazioni* i significati veicolati dai prodotti della cultura di massa. Dal suo punto di vista, le classi popolari mostravano di avere con tali significati un rapporto *selettivo*, ovvero di poter sviluppare letture critiche e ironiche *incorporando* unicamente ciò che risultava utile e *significativo* alle loro culture locali. Come Williams e Thompson, dunque, anche Hoggart sosteneva che un'analisi attenta delle tradizioni culturali della *working-class* avrebbe finito per constatare la presenza lungo la storia di un nocciolo duro e *impermeabile* che le aveva finora consentito di resistere efficacemente al luccichio sfavillante delle sirene capitalistiche più seduttrici. Ma era anche del parere che lo sviluppo, per così dire, *estensivo* dell'industria culturale del secondo dopoguerra stesse erodendo in modo profondo (e forse *irrimediabile*) tale secolare integrità (contro)culturale. Per Hoggart, quindi, mostrare la vitalità (la non passività) della cultura popolare significava inevitabilmente volgere lo sguardo al (suo) passato. È così che comincia a prendere corpo *The Uses of Literacy* (il cui titolo originale doveva essere del tutto significativamente *The Abuses of Literacy*).

*The Uses* era destinato a diventare la pietra miliare dei *cultural studies* – benché dei testi fondatori fosse quello più in linea con la scuola dei Leavis - non soltanto perché Hoggart era il primo direttore del CCCS. Come si può intuire dal titolo stesso, questo testo – molto di più di *Culture and Society* o *The Making of the English Working Class* – inaugurava un approccio teorico e metodologico alla cultura popolare che – nel bene o nel male e nonostante i successivi mutamenti di paradigma – resta tuttora pienamente identificato con l'essenza stessa dei *cultural studies*. Per prima cosa, combinando in un modo davvero originale la tecnica letteraria del *close reading* con l'indagine autobiografica ai fini di una migliore

“descrizione” e “interpretazione” delle pratiche e delle abitudini di una particolare comunità operaia, il testo di Hoggart metteva insieme un approccio etno-antropologico alla cultura e lo studio della cultura popolare (europea), due dimensioni che fino a quel momento avevano proceduto piuttosto separatamente. Dalle pagine di *The Uses* trapelava, in effetti, una potente sollecitazione a fondare gli studi culturali non più su analisi meramente testuali bensì sull’esperienza concreta dell’analista, ovvero su un qualche tipo di contatto *diretto* e *partecipato* con quei particolari mondi socioculturali di cui si intendeva offrire un resoconto. È quanto afferma, per esempio, Paul Willis, autore di *Learning to Labour* (1977)<sup>7</sup> e uno dei membri dei *cultural studies* rimasto maggiormente legato alla *svolta etnografica* indotta dagli studi dei *founding fathers*:

Stranamente, ma forse giustamente, era piuttosto attraverso le spontanee pratiche descrittive di *The Uses of Literacy* che non mediante i suoi consapevoli discorsi teorici che Hoggart ci offriva un modello, e le più autentiche motivazioni, per sviluppare delle ricerche di tipo etnografico sulle pratiche, sul linguaggio e sui costumi della vita di tutti i giorni: nel caso del suo testo, su un concreto stile di vita operaio della Hunslet della sua infanzia (Willis, 2000, p. 10).

In secondo luogo, caratterizzando il suo lavoro come il prodotto di una comprensione *dal di dentro* della comunità presa in esame ed enfatizzando *creatività, autonomia e resistenza* entro cui si svolgeva buona parte della vita quotidiana dei ceti popolari, Hoggart si allontanava non solo dagli studi culturali letterari dominanti, ma anche da qualsiasi tradizionale “sociologia della cultura”. Ciò che interessava a Hoggart era mostrare in che modo le classi popolari fossero capaci, all’interno di un ambiente sociale che assicurava di per sé i *filtri* necessari per i giudizi e per le forme di resistenza, di proiettare validi e autentici *istinti* su prodotti letterari cattivi e anonimi. In questo senso, *esperienza* – come parola chiave di *The Uses* – stava quindi a sollecitare non una mera svolta positivista verso un ingenuo “realismo di campo”, ma una diversa concezione delle identità culturali delle classi popolari. *The Uses*, infatti, invitava a considerarle non più come *cose*, come mere astrazioni o reificazioni, bensì come l’*effetto* di lotte, di pratiche e di interpretazioni del tutto *specifiche*. Ed è proprio attorno a questa idea della specificità (della dimensione essenzialmente pratica) delle identità culturali che Hoggart costruisce il suo ritratto della comunità operaia di Hunslet. In sintesi,

7. P. Willis, *Learning to Labour. How Working-Class Kids Get Working-Class Jobs*, Ashgate, London 1977.

come suggerito molto efficacemente da un commento di Raymond Williams a *The Uses*,

Hoggart si discostò totalmente dall'astrazione di Leavis riguardo all'idea di "audience" [«reading public»]. Mutando completamente di prospettiva, Hoggart decise di considerare i lettori come individui perfettamente capaci di elaborare delle letture a partire dalle loro ambizioni, esperienze e abilità critiche, così come di giudicare le opere in virtù di tutte queste caratteristiche personali (Williams, 1989, p. 25).

Dispiegando la propria trama attorno all'*etnografia* (non-positivista) come metodo d'indagine, alla *creatività* della cultura popolare come soggetto dell'inchiesta e al *quotidiano* e alla *resistenza* come campi di ricerca, *The Uses* cominciava a generare le regole discorsive più importanti del futuro campo dei *cultural studies*.

Malgrado la sua volontà di "recupero" e il suo giudizio ancora prettamente leavisiano sulle forme contemporanee della cultura popolare, *The Uses of Literacy* non costituisce un resoconto meramente *nostalgico*. Come Hoggart stesso ebbe a precisare, fu proprio il suo contatto *diretto e partecipato* con gli studenti dell'Adult Education a evitare che *The Uses* potesse divenire un semplice elogio decontestualizzato e malinconico, ovvero il racconto bucolico di un frammento di vita della classe operaia da parte di un *intellettuale* che per status ed educazione non ne faceva più parte. Fu infatti attraverso il dialogo sulla sua giovinezza con gli studenti degli *extramural courses* di Middlesborough (molto vicina alla sua Leeds natale) che Hoggart poté confermare o modificare i suoi ricordi e quindi conferire al suo racconto autobiografico un supporto decisamente più *etnografico* (Steele, 1997, p. 137).

Ma al di là dei limiti *essenzialisti* delle opere fondatrici – della loro *insularità* determinata dall'interesse esclusivo per la *classe operaia nazionale, bianca e maschile* – il movimento dell'Adult Education aveva chiaramente rotto gli argini entro cui gli English Studies proteggevano il loro concetto di cultura (e di *Englishness*).

Sempre in riferimento a questo snodo specificamente *pedagogico* della *genealogia* dei *cultural studies*, un ruolo di grande importanza deve essere anche attribuito alla conferenza del 1960 della National Union of Teachers (NUT) dedicata all'argomento *Popular Culture and Personal Responsibility* (cfr. Williams, 1979a, 1989; Laing, 1986; Steele, 1997; Turner, 1992). È importante ricordare che tanto Hoggart quanto Williams e Hall parteciparono alla conferenza e che tale evento rese evidente l'emergere di una chiara inversione di tendenza nell'analisi e nella valutazione di alcune delle espressioni contemporanee più rilevanti della cultura popolare. Dalla conferenza emerse con chiarezza una pronunciata rottura nei

confronti della tradizione leavisiana e un'apertura definitiva alla considerazione di alcune delle espressioni più diffuse nella cultura popolare dell'epoca – jazz, blues, cinema, televisione, letteratura e musica pop – da un punto di vista decisamente più democratico e meno elitario (cfr. Turner, 1992, p. 45). In ogni caso, l'esito e i risvolti programmatici della conferenza non possono essere dissociati dalla “pressione oggettiva” (Williams, 1979a) di un mutamento epocale: dal rapido sviluppo della televisione commerciale, ma più precisamente dall'*impatto* di questo fenomeno sulla produzione della *soggettività* sociale (Turner, 1992, p. 45).

La NUT Conference del 1960, dunque, cominciò a segnare il declino definitivo dell'egemonia del paradigma letterario della *Kulturkritik*. Da questa esperienza, infatti, emersero tre importanti testi destinati a lasciare una traccia significativa nella costituzione degli studi culturali britannici come inizio di un *diverso* approccio teorico-politico alla cultura di massa: *Communications* (1962) di Raymond Williams, *The Popular Arts* (1964) di Stuart Hall e Paddy Whannel e *Discrimination and Popular Culture* (1964), a cura di Denny Thompson. Mentre tutti e tre i testi si ponevano il problema di come affrontare e valutare in modo critico ma non elitario la *pop culture* emergente, soltanto quello di Hall e Whannel rappresentava un *sintomatico* momento di rottura.

*The Popular Arts* respingeva in modo esplicito la contrapposizione tra l'autenticità della cultura organica dell'Inghilterra premoderna e la superficialità della cultura di massa contemporanea. Il rifiuto della premessa di Hoggart secondo cui l'industria culturale produce solo spazzatura appare qui netto e apre a una maggiore considerazione delle espressioni culturali ed estetiche della società di massa: la scelta, sembrano dire Hall e Whannel, va fatta tra i *diversi* prodotti dei media e non semplicemente schierandosi contro la cultura di massa di per sé. E tale giudizio estetico – proprio a causa della natura sempre più *interpellante* dei prodotti dell'industria culturale emergente (musica, immagini, film) – non può più avvenire in modo meramente “monologico” o “intellettualistico” (Chambers, 1986), ovvero indipendentemente dalle *sensazioni*, *esperienze* e *desideri* delle diverse audience popolari. Dagli anni Settanta in poi, questo passaggio appare sempre più necessario per tre motivi: *a*) poiché si va delineando una soggettività sociale molto diversa da quella *fordista* precedente, fondata non più sull'etica del lavoro, sulla *repressione* puritana dei piaceri e delle gratificazioni immediate, bensì su quello che Marcuse aveva denominato qualche anno prima *desublimazione repressiva* (Chambers, 1996; Hall, Jefferson, 1976; Hebdige, 1988); *b*) perché è solo così che può emergere il *reale* significato veicolato dai prodotti della pop culture (Hall, 2006c); *c*) la tendenza verso la formazione di un blocco politico-culturale *popolare* e *contro-egemonico* su basi più democratiche



(Hall, 2006c). Così l'apertura verso i *nuovi media* sancita da queste opere sarà alla base della costituzione di uno dei campi di ricerca più proficui e caratteristici degli studi culturali, e che ha alcuni dei suoi esempi più significativi in testi come *Subculture. The Meaning of Style* (1979) e *Hiding in the Light. On Images and Things* (1988) di Dick Hebdige; *Culture, Media and Language* (1981) a cura di Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe e Paul Willis; *Urban Rhythms. Pop Culture and Mass Culture* (1985) e *Popular Culture. The Metropolitan Experience* (1986) di Iain Chambers e *Postmodernism and Popular Culture* (1992) di Angela McRobbie.

Ricapitolando, dunque, il campo dei *cultural studies* si è costituito sin dall'inizio intorno a una nozione "inclusiva", "democratica", "antropologica" di cultura, intesa più come "forma di lotta" che non come mera "forma di vita". In breve, il CCCS si è costituito in direzione di un *rovesciamento* – politico, intellettuale ed epistemologico – del significato stesso della parola cultura, come a dire: dai Cultural Studies della tradizione di Oxbridge ai *cultural studies* dell'emergente Birmingham.

### 1.5

#### ***The Birmingham Project: la figura di Stuart Hall***

Questo tratto distintivo può essere colto già nell'atto simbolico di fondazione del CCCS. Si tratta di un breve articolo scritto da Richard Hoggart nel 1963, pubblicato successivamente con il titolo *Schools of English and Contemporary Society*. Hoggart giudicava qui "miope" il modo in cui veniva insegnata la letteratura inglese in quegli anni nelle scuole e nelle università mentre, allo stesso tempo, cercava di delineare le basi di un nuovo approccio che egli chiamò, provvisoriamente, Literature and Contemporary Cultural Studies. Questo approccio alla produzione culturale doveva avere «qualcosa in comune con quelli già esistenti, ma non doveva confondersi con nessuno di essi in particolare», come scriveva nell'articolo del 1963. Sin dall'inizio Hoggart concepì il progetto dei *cultural studies* in termini non tanto interdisciplinari quanto *transdisciplinari*. I nuovi *cultural studies* dovevano districarsi *simultaneamente* tra diverse prospettive: una di tipo storico e filosofico, un'altra derivante dalla sociologia e la terza, quella più importante, doveva attingere ai metodi d'indagine della critica letteraria (*close reading* e *practical criticism*). In sintesi, mediante tali richiami e critiche, l'obiettivo fondamentale che si prefiggeva Hoggart era quello di scuotere gli studi letterari britannici affinché riprendessero «un rapporto attivo con il proprio tempo» (Hoggart, 1970, p. 255), ovvero affinché non divenissero una disciplina accademica anacronistica, reazionaria ed élitaria. Così, non appare esagerato sostenere che Hoggart concepiva i *cultural studies* come una pratica pedagogica particolare fina-

lizzata soprattutto alla ricostruzione del progetto originale degli English Studies ma in un nuovo contesto (cfr. Steele, 1997, p. 136).

Il progetto transdisciplinare di Hoggart suscitò molte perplessità all'interno di un ambiente intellettuale abituato ancora a ragionare nei termini dei rigidi confini epistemologici sanciti dalle specializzazioni accademiche. L'approccio ibrido proposto da Hoggart non fu ben accolto né all'interno della critica letteraria tradizionale né all'interno della tradizione sociologica allora dominante, improntata al modello positivista promosso dal funzionalismo. A quel punto però i lavori di Williams, Thompson e dello stesso Hoggart avevano aperto una frattura importante nel campo della critica culturale britannica, mentre la fondazione del CCCS fece il resto. Hoggart rimase direttore del CCCS fino al 1968, mentre Williams e Thompson non ne fecero mai organicamente parte. Se l'influenza di Thompson sullo sviluppo dei *cultural studies* non è mai stata priva di ambivalenze (Thompson, 1978), quella di Williams è di certo più profonda. La sua opera, nonostante presenti elementi e prospettive difficilmente assimilabili a quelli del CCCS dalla fine degli anni Sessanta in poi, può comunque essere concepita come l'anello di congiunzione tra la prima fase dei *cultural studies* e quelle successive, ovvero con quelle maggiormente associati alla figura di Stuart Hall.

Stuart Hall sarà il direttore del Centro tra il 1968 e il 1979. Da quell'anno e fino al 1997 egli andrà a dirigere la Open University, che può essere considerata come uno dei prodotti più importanti della "rivoluzione pedagogica" provocata dal movimento dell'educazione per adulti e dall'irruzione dei *cultural studies* sullo scenario politico-accademico. Nata nel 1971, la Open University è stata concepita come un'università popolare finalizzata all'insegnamento sperimentale a distanza per studenti di ogni tipo: lavoratori, impiegati ecc. Si tratta di uno degli esperimenti più interessanti e democratici nell'ambito della Higher Education. Tuttavia, come spiega Raymond Williams, il suo progetto politico-pedagogico si sarebbe scontrato ben presto con una sua contraddizione *tecnica* costitutiva:

La Open University è stata un esperimento straordinario all'interno del movimento per una cultura democratica di tipo educativo e aperto; non si trattava dell'imposizione burocraticamente centralizzata di un programma culturale destinato ad illuminare delle masse, ma di un progetto genuinamente aperto ed educativo. Al contempo, però, si è costituito a partire da una rottura deliberata con le sue proprie radici, ovvero con l'educazione per adulti, con i circoli educativi cooperativi e con tutte le altre organizzazioni autoeducative locali dei lavoratori. Queste si fondavano su un principio che la Open University non poteva garantire: il coinvolgimento attivo della gente comune nell'emergere dei veri interrogativi della conoscenza. Questo processo di intercambio tra la disciplina

e gli studenti, tipico dell'educazione per adulti, fu difatti interrotto dalla nascita della Open University (Williams, 1989, p. 193).

Con il trasferimento di Hall alla Open University, sarà il turno di Richard Johnson alla direzione del CCCS. Gli interessi di Johnson, rimasto a capo del Centro per dieci anni, riguardavano soprattutto il tentativo di mettere a fuoco «le diverse forme storiche della coscienza e della soggettività sociale» (Johnson, 1986, p. 80). Da alcuni dei suoi scritti, come per esempio *Three Problematics: Elements of a Theory of Working Class Culture* (1979), *Culture and the Historians* (1979) e *What Is Cultural Studies anyway?* (1986), emerge una particolare sensibilità per il farsi delle sottoculture operaie e popolari, ovvero il richiamo a un approccio sociologico che non considera i soggetti delle classi subalterne come agenti passivi della propria realtà storico-culturale o come meri epifenomeni di strutture di potere o ideologiche del tutto *transcendenti*. Da questo punto di vista, si può dire che Johnson, a differenza di Hall, abbia cercato in qualche modo di rivalutare la dimensione *storica* nelle analisi prodotte dai *cultural studies*, nonostante egli si sia mostrato del tutto diffidente nei confronti di molti degli studi etnografici che videro la luce all'interno del *Centre*.

Ma è soprattutto attraverso Stuart Hall che i *cultural studies* cominceranno ad acquisire un'identità specifica e a *condensare* al loro interno molte delle tensioni politiche e intellettuali più importanti che hanno percorso la società britannica sin dall'inizio degli anni Sessanta. Proprio per questo appare di centrale importanza concentrare l'attenzione sul periodo che vede Stuart Hall alla guida del CCCS per cercare di comprendere: a) ciò che intendo rintracciare qui come *specificità* degli studi culturali e b) come *tradurre* l'esperienza dei *cultural studies* britannici in Italia.

Come prima cosa, va ricordato che Stuart Hall è stato uno dei membri di spicco della New Left britannica sin dalla sua nascita verso la fine degli anni Cinquanta. Lo sviluppo di questo movimento diede certamente un'altra spinta non indifferente alla conformazione del campo dei *cultural studies* all'interno dell'accademia britannica. Come abbiamo visto, i lavori di Hoggart, Thompson e Williams rappresentano, per certi versi, un prodotto tipico del suo humus politico e culturale. In ogni caso, era sicuramente Hall a incarnare meglio in quegli anni lo spirito e la cultura dell'emergente nuova sinistra inglese. Hall è stato il primo direttore della "New Left Review", uno dei principali strumenti di diffusione delle analisi e posizioni di questo variegato movimento. Nata nel 1959 dalla fusione di due periodici già esistenti – "The New Reasoner" e "Universities and Left Review" – nei primi anni di vita la "New Left Review" era l'espressione delle due anime che la componevano. Il filone proveniente da "The New Reasoner" (tra cui vi era E. P. Thompson) raggruppava il dissenso

antistalinista nei confronti del Partito comunista britannico dopo i fatti del 1956 e il XX congresso del PCUS, facendosi promotore di un marxismo umanistico in riferimento quasi esclusivamente ai dilemmi della classe operaia contemporanea; mentre la corrente più vicina a “Universities and Left Review”, di cui Hall era stato anche direttore, aveva invece come primo obiettivo la critica politico-culturale tanto del conformismo del Partito laburista quanto dell'*apatia* – un termine di moda all'epoca – che sembrava caratterizzare l'intera società britannica durante il boom economico del dopoguerra (cfr. Mulhern, 2000, pp. 62-3).

Una buona sintesi del tipo di critica culturale al capitalismo *keynesiano* di cui si faceva promotrice la nuova sinistra inglese nei ruggenti anni del boom è costituita sicuramente da due testi che videro allora la partecipazione attiva di Stuart Hall: *Uscire dall'apatia* (1960) a cura di Edward Thompson e il *May Day Manifesto* (1967), noto anche come *New Left Manifesto*, curati dagli stessi Hall, Thompson e Williams. Il *Leitmotiv* di questi due *manifesti* era, da una parte, l'attacco a ciò che già allora veniva chiamata la “nuova politica del labour”, del tutto complice con il nuovo corso della società britannica e, dall'altra, la critica radicale tanto della nascente società del benessere e dei consumi di massa quanto della presunta *passività* popolare. Ad esempio, Thompson scriveva nell'introduzione di *Out of Apathy*,

Tratto peculiare di questo decennio di indifferentismo è il fatto che la gente ha cercato sempre più spesso soluzioni private a mali pubblici. Ambizioni individuali hanno sostituito le aspirazioni sociali; si è giunti a sentire le proprie insoddisfazioni come esclusivamente personali e, analogamente, le insoddisfazioni degli altri sono sentite come affari che non ci riguardano. E, se pure si istituisce un rapporto tra le une e le altre, si tende a pensare, nell'indifferentismo prevalente, che si è impotenti a realizzare qualsiasi cambiamento (Thompson, 1960, p. 7).

Dopo il verificarsi di alcuni eventi particolarmente significativi, come il ritorno dei laburisti al governo, il primo insorgere della protesta studentesca nelle università e la ripresa della mobilitazione politica negli ambienti operai e sindacali più scossi dal crescente consenso laburista al corso *neocapitalista* della società britannica, il *New Left Manifesto* aggiungeva:

È una stupefacente ironia storica che il consenso su cui poggia il capitalismo in Gran Bretagna possa essere stato raggiunto solo con l'azione di un governo laburista. Occorre dunque creare le premesse per porre fine a questa politica di consenso, tracciando una linea ben netta in relazione alla situazione attuale piuttosto che in relazione a ciò che si pensa per le elezioni (Hall, Thompson, Williams, 1967, p. 37).

Questi riferimenti sono importanti per richiamare il clima in cui sono nati i *cultural studies*. In effetti, la storia del CCCS affonda le proprie radici in un momento storico in cui il verificarsi di alcuni processi particolari – il rilancio dell'economia industriale, il consolidamento del *welfare state*, la modernizzazione delle diverse istituzioni, lo sviluppo dei consumi di massa, la definitiva americanizzazione della cultura popolare, la comparsa delle prime sottoculture giovanili urbane, le migrazioni, i conflitti razziali – stava cambiando il profilo storico e il tessuto politico e socio-culturale della nazione. L'obiettivo dei primi lavori era proprio quello di affrontare e cercare di capire la portata di questi mutamenti e i loro effetti politici, culturali ed economici sui diversi gruppi. Nonostante la diffusione di un certo benessere presso tutti gli strati sociali fosse allora considerata da molti un fatto indiscutibile e avesse indotto *establishment* e *media* a parlare di scomparsa della società divisa in classi (*classless society*), vi era comunque in quegli anni un rinato interesse per le nuove dinamiche di stratificazione socioculturale presso una parte importante degli studi sociali britannici. Dalle pagine della "Universities and Left Review", Hall ne spiegava in qualche modo i motivi:

Dietro il risvolto della rivoluzione del welfare ha silenziosamente preso piede un revival del sistema di classe: e quanto più profittevole risulta provvedere ai bisogni consumistici della comunità, tanto più forti divengono i proprietari, i controllori e i manager del sistema, tanto più fondata la loro posizione sociale, più stabili le loro prospettive personali, maggiori le distanze nel reddito, più divisa la società (Hall, 1958, p. 27).

Come reazione al clima di *apatia* o di *smobilitazione* dominante, molti degli intellettuali della Nuova Sinistra inglese si sono concentrati nella ricerca di valori culturali ancora *comunitari* presso alcuni ceti sociali particolari per contrapporli a quelli competitivi, individualistici e consumistici non solo egemoni tra i gruppi dominanti, ma oramai *penetrati* anche nelle classi lavoratrici e accettati in modo acritico dalla stessa dirigenza laburista. L'intenzione era identificare eventuali *crepe* o *fratture* – focolai di *resistenza* – nell'ordinamento socioculturale per contribuire al rilancio delle lotte e del conflitto politico su nuove basi. È così che si moltiplicarono gli studi che documentavano la sopravvivenza nelle grandi città dei sistemi di valori e delle strutture sociali delle comunità operaie tradizionali, come quelli emersi nell'ambito dell'Institute of Community Studies.

Tuttavia, Hall diventa direttore del Centro in concomitanza con un momento politico che presenta caratteristiche assai diverse rispetto a quello che vide la nascita della Nuova Sinistra e della "New Left Review". Siamo alla fine degli anni Sessanta: da una parte vi sono gli studenti an-

cora in rivolta e l'ascesa dei nuovi movimenti sociali (e poco dopo del *femminismo*) al centro dello spettro intellettuale e politico; dall'altra di lì a poco comincerà a esserci una percezione generalizzata che il boom del dopoguerra in Gran Bretagna si sta esaurendo e che il paese sta entrando in una crisi sociale ed economica piuttosto profonda. Ma soprattutto sono anni di intensi e persistenti conflitti *razziali*, un periodo caratterizzato dai *riot* sempre più frequenti delle comunità nere e asiatiche britanniche contro una gestione neocoloniale da parte dello Stato britannico delle migrazioni dal secondo dopoguerra in poi.

È questa la cornice politico-sociale dei lavori più importanti di Stuart Hall: si tratta di un momento di *transizione*, la crisi del sistema di accumulazione fordista comincia a farsi sentire, siamo alle soglie del postfordismo e del thatcherismo; ma soprattutto l'irruzione delle questioni della *razza* e del *razzismo* (della *razzializzazione* del proprio spazio sociale, economico e istituzionale) sta diventando potenzialmente esplosiva (Hall, Critcher, Clarke, 1978; Hall, 1996, 2006g). È a questo punto che comincia a determinarsi una *rottura* radicale nella storia del CCCS, qualcosa che intendo proporre come *specificità* degli studi culturali. È proprio in questo periodo, infatti, che comincerà a filtrare nel Centro ciò che possiamo chiamare un *antiumanesimo* radicale. Per antiumanesimo radicale intendo la messa in discussione di tutti i presupposti alla base dell'umanesimo, ma soprattutto la *decostruzione* della nozione di Storia, ovvero la critica radicale dello storicismo. Chiaramente, questa critica non avviene soltanto come mera produzione teorica, poiché è proprio in questo periodo che vi sono le lotte delle comunità migranti e le lotte femministe, così come la presenza *tacita* di quelle legate al processo di decolonizzazione, vale a dire le *insurrezioni* delle "altre storie" contro l'egemonia della Storia (del Soggetto) con la S maiuscola (Althusser, 1967). Nelle stesse parole di Stuart Hall, è il momento «dell'irruzione dei margini (migranti, neri, donne, soggetti coloniali, giovani, classe operaia, ecc.) nel Centro» (Hall, 2006h), della rivolta dei *supplementi* (Derrida, 1971) contro le grandi narrazioni del Soggetto sovrano moderno e dunque della loro rivendicazione *intransigente* del proprio diritto all'autorappresentazione (all'autonomia culturale e politica).

In questo senso, è importante ricordare il ruolo di Stuart Hall nell'internazionalizzazione del Centro. In effetti, fu attraverso la sua lettura di autori come Althusser, Barthes, Foucault, Lévi-Strauss, Saussure, Gramsci, Bachtin, Lacan, de Certeau e Derrida che la teoria sociale europea continentale fece irruzione nell'agenda politico-intellettuale dei *cultural studies*. Questo avvicinamento di Hall allo strutturalismo e al post-strutturalismo francese e a una parte importante del marxismo continentale nei primi anni Settanta (Althusser, Gramsci e Goldmann) rappresen-

tò sicuramente un momento fondamentale di *decentramento* – politico e culturale – nella storia dei (British) *cultural studies*. Ciò che voglio dire è che la sua originale interpretazione di questi paradigmi portò all'interno del CCCS concezioni sul soggetto, sulla storia, sull'ideologia, sulla politica e sul funzionamento dei sistemi culturali nelle società di massa molto diverse da quelle ereditate tanto da Hoggart e dal clima leavisiano quanto dal marxismo umanistico promosso da Thompson e Williams. Inoltre, questa apertura radicale alle teorie provenienti dall'esterno dell'isola – insieme all'emergere sempre più frequente di analisi critiche sulla formazione storica dell'identità britannica promosse spesso da intellettuali provenienti dai suoi *margini*<sup>8</sup> – alimentò ancora il dibattito sulla *singolarità* della *Englishness* e finì per contribuire ulteriormente alla *dislocazione* della storia nazionale, ovvero ad affondare un altro notevole colpo nel suo tradizionale e coloniale etnocentrismo (*insularismo*) culturale:

Il più importante lavoro teorico degli anni Settanta (in Gran Bretagna) consisteva precisamente nel ripensare la teoria che veniva dall'estero in funzione di una migliore comprensione delle peculiarità degli inglesi e della loro storia. Il lavoro del Centre for Contemporary Cultural Studies a Birmingham e dell'History Workshop era notevole proprio in virtù del loro tentativo di riadattare quel tipo di teoria (post-strutturalista) al contesto specifico dell'esperienza inglese [...]. In termini concreti, questo dibattito sulle peculiarità della storia inglese ha consentito sicuramente una ricollocazione più decisa dell'esperienza storica della Gran Bretagna nel contesto delle vicende storiche globali e quindi l'identificazione di quei momenti cruciali all'interno della cultura britannica in cui l'ideologia, le formazioni di classe e lo Stato, così come il capitalismo stesso, presero direzioni diverse e singolari rispetto ad altri percorsi (Davies, 1995, pp. 20-2).

È così, dunque, che all'interno del CCCS comincia a farsi strada nei primi anni Settanta ciò che abbiamo chiamato *antiumanesimo radicale*. Si tratta, ovviamente, di un'espressione di comodo per cercare di fissare con efficacia un momento di *rottura* che finirà per minare alla base la stessa struttura dell'archivio tradizionale degli studi culturali. Inoltre, è proprio tra le *pieghe* di questo passaggio che si può rintracciare uno dei tanti fili che tesseranno in futuro la *trama* dei *postcolonial studies*: mi riferisco ai lavori di Stuart Hall, Paul Gilroy, ma anche all'irrompere della questione del *femminismo nero* nell'agenda degli studi culturali dell'epoca<sup>9</sup>.

8. Cfr., per esempio, *The Break-up of Britain* (1977) di Tom Nairn, i diversi articoli e romanzi di Raymond Williams sul Galles e infine *The Merthyr Rising* (1979) e *When Was Wales?* (1985) di Gwyn Williams.

9. Cfr. CCCS (ed.), *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70's Britain*, Routledge, London 1982.

Questa svolta antiumanistica mi sembra un elemento di notevole importanza da tenere in considerazione quando cerchiamo una possibile traduzione degli studi culturali in Italia. È frequente assistere a dibattiti locali dedicati a questo argomento in cui si sostiene che anche l'Italia ha avuto i suoi studi culturali con le ricerche sul mondo popolare di Gianni Bosio e di Ernesto de Martino, i saggi di Umberto Eco sul consumo di massa o la critica di Pasolini alla modernità borghese occidentale. Mi sembra poco produttivo enunciare paragoni di questo tipo senza ulteriori precisazioni teoriche e politiche. Si tratta di un'enunciazione strutturata su un *sottotesto* talmente ampio da poter contenere qualsiasi cosa: presuppone che fare studi culturali significhi affrontare in modo critico i dislivelli o le stratificazioni culturali – i rapporti tra egemonia e subalternità – inerenti a un determinato spazio sociale (locale, regionale, nazionale ecc.). Se partiamo da un presupposto così generico è chiaro che ogni tradizione nazionale ha prodotto i suoi studi culturali. Inoltre, se si vuole connotare questo enunciato con significati più specifici, non apparirà difficile vedere affinità evidenti tra questi studi culturali italiani e quello che abbiamo definito la fase embrionale (umanistica) dei *British cultural studies*.

Ma se cerchiamo di rinvenire la *specificità* degli studi culturali a partire da ciò che abbiamo denominato antiumanesimo radicale è chiaro che questo paragone risulterà sempre più forzato e privo di senso. Soprattutto perché dietro questa rottura nella storia degli studi culturali britannici vi è il configurarsi di un *dissidio* (Lyotard 1985) di cui non vi è *traccia* nel complesso di studi culturali italiani. Si tratta di un dissidio generato dal manifestarsi e compiersi della *differenza*, ovvero dallo sprofondamento di quella filosofia umanistica della storia su cui è stato innalzato il pilastro fondamentale delle scienze sociali tradizionali. Su questo punto Stuart Hall è piuttosto eloquente: uno dei suoi articoli più noti ha per titolo *The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of Humanities* (1990). Hall afferma qui che i *cultural studies* sono emersi dalla critica progressiva dell'umanesimo e delle discipline su cui esso si era principalmente fondato: in particolare della *storia* e della *letteratura*, non a caso due dei principali veicoli e custodi *istituzionali* dell'identità nazionale. A partire da queste affermazioni di Hall possiamo definire i *cultural studies* come un *sintomo* della disintegrazione della *Britishness* nella stessa Gran Bretagna, ovvero della messa in discussione dell'identità britannica, del Soggetto bianco ed euro-occidentale, in quanto Grande Narrazione della modernità. Come appare ovvio, né gli studi culturali italiani né le pratiche politiche di cui essi erano espressione sono mai riusciti a innescare nei circuiti istituzionali della produzione di conoscenza questo tipo di *dissidio culturale* contro la codificazione dominante del proprio passato. Se proprio dobbiamo cercare qualcosa di simile in Italia all'esperienza degli



studi culturali britannici nella nostra accezione questa va ricercata nell'emergere della cosiddetta "Nuova Sinistra" negli anni Sessanta e dell'operaismo: al di là delle evidenti differenze tra queste esperienze, la critica al concetto di "Popolo" e alla strategia populista o nazional-popolare del PCI (Asor Rosa, 1965; Tronti, 1966), così come la pratica dell'inchiesta militante o della con-ricerca tra intellettuali e operai (cfr. Alquati, 1975) promosse all'interno di questi movimenti appaiono piuttosto in sintonia con alcuni dei tratti costitutivi attraverso cui sono andati configurandosi gli studi culturali britannici. In modo del tutto paradossale, una *traduzione* degli studi culturali in Italia dovrebbe cercare la propria *genealogia* al di fuori dell'ambiente politico e culturale dominato dal gramscismo: da quel gramscismo particolare legittimato e incoraggiato dal PCI. Se nell'esperienza degli studi culturali britannici la rottura con il marxismo dogmatico è passata *anche* attraverso Gramsci, in Italia, al contrario, rompere con il marxismo dogmatico negli anni Sessanta significava necessariamente rompere con Gramsci.

## 1.6

### La digressione gramsciana

Il notevole interesse per le analisi di Gramsci che caratterizza questa fase dei *cultural studies* britannici può apparire in contraddizione con il nostro discorso. Come sappiamo, è stato precisamente Stuart Hall uno dei maggiori e più raffinati *traduttori* del pensiero di Gramsci nel mondo anglosassone. Forse proprio per questo motivo, in Italia si tende spesso ad affrontare la produzione teorica degli studi culturali britannici quasi *esclusivamente* attraverso la lente di Gramsci, ovvero a partire dall'uso dei concetti di *egemonia* e di *subalternità* che ci vengono proposti nelle loro analisi socioculturali (soprattutto in riferimento alle strategie di dominio e di resistenza nel campo della produzione e del consumo della cultura di massa). Nelle università italiane, questa strategia interpretativa porta quasi sempre a tre tipi diversi di conclusione sull'esperienza degli studi culturali: *a)* niente di nuovo sul fronte, studi poco *originali*; *b)* *banalizzazione* del pensiero di Gramsci e scarso rigore filologico; *c)* *celebrazione* di Gramsci (dell'Italia) in quanto eminenza grigia di uno dei campi di studio più in voga a livello internazionale.

Non è questa la sede per soffermarci in modo approfondito sugli "usi" di Gramsci negli studi culturali britannici<sup>10</sup>. Mi preme però fare due precisazioni in merito. La prima è che, se assumiamo come metro di pa-

10. Cfr. M. Mellino, *Il gramscismo non è uno storicismo*, in "LARES, Quadrimestrale di Studi Demoetnoantropologici", LXXXIV, 2, Maggio-Agosto 2008, pp. 257-65.

ragone le interpretazioni gramsciane dominanti in Italia, il Gramsci che viene fuori dalla *traduzione* di Stuart Hall è un Gramsci piuttosto *anomalo*. Ciò che Hall ci propone è un uso di teorie e di concetti gramsciani mobilitati per la comprensione di *fenomeni specifici* (il thatcherismo, il postfordismo, le nuove lotte politiche attorno alla cultura popolare, l'articolazione della razza, il razzismo e l'etnicità nella Gran Bretagna post-coloniale) e al di fuori di qualsiasi "immaginario storicista", ovvero al di fuori di un immaginario che, dal mio punto di vista, guidava comunque il pensiero di Gramsci (nonostante l'atipicità delle sue teorie rispetto al materialismo storico dominante).

In secondo luogo, non ha molto senso attribuire l'*anomalia* di questa traduzione di Gramsci a una lettura incompleta o a uno scarso rigore filologico da parte di Stuart Hall. Soprattutto perché all'interno della prospettiva complessiva sia di Hall in particolare che degli studi culturali in generale Gramsci appare come uno dei tanti elementi e *non* affatto come un elemento determinante. In altre parole: Hall ha letto e preso da Gramsci ciò di cui aveva bisogno per agire politicamente e intellettualmente nel proprio contesto storico di riferimento. Ed è su queste contingenze storico-politiche specifiche che occorre concentrare l'attenzione per capire perché e in che modo è venuto fuori questo Gramsci *antistoricista*. Mi sembra abbia poco senso demonizzare *a priori* questo uso di Gramsci, così come abbracciarlo e promuoverlo in modo acritico.

Quello che voglio dire è che, come suggerito da Edward Said in *Traveling Theory* (1983), dobbiamo abituarci al fatto che le idee e le teorie, come le persone, viaggiano: da una situazione all'altra, da un'epoca all'altra, da una prospettiva a un'altra. E che in questo viaggio esse subiscono inevitabilmente la *pressione* delle diverse circostanze che incontrano rispetto al loro punto di origine o di partenza. È su questo *scarto* – per riprendere l'espressione di Rancière (1995) –, su queste pressioni, che dobbiamo concentrare l'attenzione. Per questo, credo che il compito più interessante sia cercare di comprendere quali contingenze abbiano determinato le inevitabili *distorsioni*; poiché spesso è solo attraverso l'emergere dell'*eccezione* che si svelano i limiti della norma. Da un'ottica postcoloniale, si può affermare che, al pari della *mimicry* della cultura imperiale operata dai soggetti coloniali di cui ci parla Homi K. Bhabha ne *I luoghi della cultura* (1994), la delocalizzazione, la traduzione di teorie europee in contesti non europei, *multirazziali* o comunque segnati da processi politici radicalmente diversi da quelli tipici dei contesti europei moderni possono rappresentare una tappa importante nel processo di "provincializzazione dell'Europa" (Chakrabarty, 2004).

È chiaro che è soltanto attraverso questa strategia che potremo valutare se in virtù di questo movimento la teoria e le idee che vi sono alla base

si rafforzino o perdano consistenza; oppure se idee e concetti legati a un certo luogo o periodo storico, a una cultura o contesto nazionale determinato, mutino quando vengono tradotti in contesti ed epoche diverse. Più nello specifico: prendere in esame la distanza tra la teoria di allora e la teoria di oggi, registrare l'incontro/scontro dell'archivio gramsciano con ciò che gli è irriducibile ne esige una revisione, al fine di misurarsi *non* tanto con Gramsci quanto con un mondo politico più ampio, con i suoi mutamenti epocali, con le sue aperture e chiusure, infine con il suo carattere prettamente *congiunturale* e *contingente*. Propongo di intraprendere questo percorso perché credo che lo scarto tra il Gramsci di Hall e quello più tradizionale può dirci qualcosa di rilevante sulla configurazione economica e politica dell'attuale capitalismo globale.

Nei *cultural studies* la *digressione* gramsciana cominciò a prendere corpo nei primi anni Settanta, quasi simultaneamente alla prima traduzione inglese dei *Quaderni del carcere* (1971). In questo contesto, ancora segnato dalla spinta propulsiva della *cultural politics* della prima New Left, Gramsci veniva *interpellato* dai tentativi di dare vita a un "marxismo complesso" (Hall, 2006d), non eurocentrico e antideterminista, capace di trattare con le dovute cautele la "relativa autonomia" delle diverse sfere del sociale di cui aveva parlato Althusser: in particolare il ruolo *costituente* della cultura, delle rappresentazioni, dell'ideologia e delle *soggettività* nel processo di *articolazione* della totalità socioculturale (Hall, 2006f, pp. 106-9).

Ma gli anni Settanta, come abbiamo anticipato, sono anche gli anni dei grandi conflitti razziali. È proprio alla luce di questa contingenza che emergerà una traduzione non storicista del pensiero di Gramsci. Hall comincia a interpellare l'archivio gramsciano anche per mettere meglio a fuoco il modo attraverso cui il capitalismo e lo Stato nazionale si costituiscono come agenti *attivi* nella produzione di "società razzialmente strutturate" (Hall, 1996): come essi operino attraverso meccanismi che possiamo chiamare di *inclusione differenziale* dei soggetti. Così, ciò che trapela in modo davvero suggestivo da saggi come *Race, Articulation and Societies Structured in Dominance* (1980) e *L'importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell'Etnicità* (1986) è una critica radicale della modernità capitalistica occidentale e del suo *universalismo* costitutivo.

È importante sottolineare che questa interpretazione non storicista di Gramsci è stata in qualche modo *legittimata* dalla lettura dei *Quaderni* fatta da Althusser. Si pensi, per esempio, alla ricorrenza lungo questi testi di espressioni come *congiuntura*, *surdeterminazione*, *relativa autonomia delle sfere*, *totalità complesse e articolate*, ma anche della critica verso ogni *determinismo semplice*. Mi sembra infatti *sintomatico* che Hall si esprima attraverso questi termini per proporci una prospettiva gramsciana o che consideri come il principale contributo di Gramsci quello di averci indot-

to a pensare le diverse formazioni sociali come il prodotto di “articolarzioni” particolari e quindi come fenomeni “storicamente specifici” (Hall, 2006g). È proprio attraverso questi concetti che Hall ci sollecita a definire le attuali società multiculturali come “società razzialmente strutturate” (Hall, 1996), a considerarle come il prodotto di un capitalismo globale che ha storicamente agito *anche attraverso* le differenze, gli squilibri regionali, le particolarità culturali, razziali e di genere e che quindi non ha mai dispiegato alcuna legge *omogenea* di sviluppo:

[...] l’attenzione riservata da Gramsci a ciò che potremmo chiamare la qualità specificamente culturale della formazione delle classi in ogni specifica società. Gramsci non ha mai commesso l’errore di credere che la tendenza della legge del valore a rendere omogenea la forza lavoro nell’epoca capitalistica debba costituire necessariamente un presupposto riscontrabile in ogni società [...]. In realtà, penso che l’approccio complessivo di Gramsci consenta di mettere in questione la validità di questa legge nella sua forma tradizionale. La sua enunciazione astratta, infatti, ci ha indotto a trascurare il modo in cui la legge del valore, agendo su scala globale piuttosto che locale, opera *proprio attraverso* il carattere specificamente culturale della forza-lavoro, anziché obliterando sistematicamente (come suggeriva la teoria classica) tali differenze in quanto effetto intrinseco di un processo inevitabile all’interno di una tendenza storica ed epocale di portata mondiale. Oltre il modello di sviluppo capitalistico «eurocentrico» (e perfino entro quel modello), ciò che realmente troviamo sono le molte maniere in cui il capitale riesce a preservare, ad adattare al proprio percorso, a imbrigliare e a sfruttare questi elementi *particolaristici* della forza-lavoro, a *riforgiarli* entro i propri regimi (Hall, 2006g, pp. 220-1, corsivi miei).

Proprio per questo, sottolinea Hall, ciò che chiama «la strutturazione etnica e razziale della forza-lavoro e la sua composizione di genere» possono costituirsi come elementi di resistenza e insubordinazione alle «tendenze globali omologanti dello sviluppo capitalistico» (ivi, p. 221). Sta qui buona parte della forza e dell’anomalia della lettura (postcoloniale) di Gramsci avanzata da Hall. È passando attraverso Gramsci che Hall cerca di mettere in luce l’aspetto *congiunturale* dello sviluppo capitalistico e del dispiegamento della modernità occidentale attraverso il pianeta, sollecitandoci a non leggere la storia delle altre società e del loro incontro/scontro con il capitalismo a partire da uno schema eurocentrico che abbia come riferimento unicamente il percorso storico dell’Europa o, meglio, un certo modo egemonico (storicistico) di *immaginare* la sua vicenda storica. In sintesi, sottolineando l’aspetto congiunturale di ogni formazione sociale Hall ci chiede di leggere in senso non-storicistico e teleologico il rapporto tra sussunzione formale e sussunzione reale del lavoro al capitale abbozzato da Marx. Nella visione di Hall, presupporre una lettura storicistica di questo rapporto ci vieterebbe una comprensione più

adeguata e non-eurocentrica del *reale* sviluppo capitalistico: poiché una *logica unitaria* del capitale non è mai esistita.

### 1.7

### Modernità in polvere

A questo punto può emergere con più chiarezza ciò che propongo come specificità dei *British cultural studies*. Uno dei modi migliori per avvicinarsi agli studi culturali è quello di considerare il loro archivio come un *sintomo* della contemporaneità. Tuttavia, per comprendere meglio la portata di questo enunciato conviene fare un salto in avanti e soffermarsi sul lavoro di Partha Chatterjee.

In *Oltre la cittadinanza*, Chatterjee afferma che «la critica postcoloniale può nascere soltanto quando il tempo-spazio epico della modernità è perso per sempre» (Chatterjee, 2006, p. 39). È su questo «perso per sempre» che occorre concentrarsi: poiché si tratta di un'enunciazione che libera in modo evidente tutta la carica sovversiva del prefisso *post* di postcoloniale. Quel «perso per sempre», infatti, sta a suggerirci che il postcoloniale si è costituito come una negazione radicale del postmodernismo più compiacente e remissivo; nel senso che nell'enunciazione di Chatterjee il prefisso *post* non sta a indicare una semplice “implosione” o “fine della storia”. Come sappiamo, la postmodernità (basti pensare ad autori come Lyotard o Baudrillard) ha enunciato se stessa insistendo proprio sulla consumazione della “fine della Storia” e sulla definitiva “implosione del Soggetto” in quanto dispositivi fondamentali del sapere, ovvero sulla crisi «della potenza unificatrice» (Lyotard, 1981, p. 70) di tutte le Grandi Narrazioni speculative ed emancipative in quanto *aporia* (e definitiva dissoluzione) del progetto (occidentale) moderno:

Nella società e nella cultura contemporanee, società postindustriale, cultura postmoderna, il problema della legittimazione del sapere si pone diversamente. La grande narrazione ha perso credibilità, indipendentemente dalle modalità di unificazione che le vengono attribuite: sia che si tratti di racconto speculativo, sia di racconto emancipativo. *Questo declino narrativo può essere interpretato come un effetto del decollo delle tecniche e delle tecnologie a partire dalla seconda guerra mondiale, che ha posto l'accento sui mezzi piuttosto che sui fini dell'azione; oppure dal rinnovato sviluppo del capitalismo liberale avanzato dopo la sua ritirata protetta dal keynesismo fra gli anni 1930-1960, rinnovamento che ha liquidato l'alternativa comunista e valorizzato il godimento individuale dei beni e dei servizi (ivi, p. 69, corsivi miei).*

Non è difficile cogliere l'eurocentrismo dell'enunciazione di Lyotard. Sottolineare l'*implosione* della modernità unicamente in virtù dello svi-

luppo autonomo delle forze produttive, del consumo, dei mass-media o dei campi della scienza o della tecnica significa, ancora una volta, *(s)velare* l'Occidente come unico e legittimo Soggetto della Storia. Da una parte, questa classica enunciazione postmoderna non tiene conto, per dirla con Dipesh Chakrabarty, delle «storie della modernità politica nel Terzo mondo», poiché nessuno penserebbe alla *postmodernità* di Lyotard come a «un sistema il cui motore potrebbe trovarsi nel Terzo mondo» e nelle sue lotte specifiche (Chakrabarty, 2004, p. 20). Dall'altra, si tratta di un'enunciazione con connotati chiaramente *elitari* e perfino *razzisti*, poiché non fa che confinare l'Altro (le masse popolari di tutto il mondo) in un ruolo di *totale e permanente passività*. In breve, l'enunciazione postmoderna secondo cui la storia è finita – come sottolinea Stuart Hall – «non fa che tradire l'eurocentrismo dei suoi sommi sacerdoti» (Hall, 2006i, p. 188). Ciò che questi non vedono è che «a giungere alla fine», in Occidente come da una parte all'altra del pianeta, «è stata proprio la loro supremazia culturale» (*ibid.*), il *posizionamento* del loro pensiero (occidentale) in quanto Centro del mondo (cfr. anche Young, 2007, p. 20).

Nella proposta di Chatterjee invece il post di postcoloniale mette in gioco proprio quest'altro aspetto della *dissoluzione* della Storia implicito nel ragionamento di Hall, ovvero la presa di parola dei soggetti subalterni come sua condizione necessaria. È infatti il *negarsi* dei gruppi subalterni ad accettare ancora «una situazione di minorità»<sup>11</sup> (Rancière, 2010) a mettere in crisi (sin dall'inizio, ma in modo oramai *irreversibile* dagli anni Sessanta in poi) la narrazione moderna occidentale come Narrazione con la N maiuscola, come autorità, come *fondamento* di ogni cosa. È così che il post di postcoloniale non sta semplicemente a indicare la crisi di ogni Centro, dell'Europa, del Soggetto, come annunciato dal postmoderno, ma soprattutto l'insurrezione delle altre storie, soggettività e narrazioni *contro* il tempo storico vuoto e omogeneo dello Stato-nazione e del capitale:

Le persone possono immaginarsi nel contesto di un tempo vuoto e omogeneo, ma non ci vivono dentro. Il tempo vuoto ed omogeneo è il tempo utopico del capitale; esso connette passato, presente e futuro in maniera lineare, creando la possibilità di quegli immaginari di carattere storicistico – identità, nazionalità, progresso e così via che molti autori hanno reso familiari. Ma il tempo vuoto e omogeneo non si trova in alcun punto dello spazio reale – è u-topico. Il vero spazio della vita moderna consiste di eterotopie (Chatterjee, 2006, p. 23).

11. Secondo Rancière (2010, pp. 158-76) la «situazione di minorità» è una situazione in cui ci si lascia guidare, poiché si teme che il proprio senso dell'orientamento porti unicamente allo smarrimento.

A partire da questa accezione, dunque, il post di postcoloniale è venuto a costituirsi come una critica e come un *salto in avanti* rispetto all'eurocentrismo del mainstream postmoderno. Seguendo questo filo tracciato da Chatterjee si può affermare che il postcoloniale, proprio in quanto espressione di un lotta continua tra la dimensione utopica del capitale e i tempi altri, non può mai tradursi in una mera *celebrazione* estetica della diversità e della differenza. Il postcoloniale ci chiede di essere interpellato come un sintomo dell'*eterogeneità* costitutiva dell'attuale spazio globale. Ma si tratta di un'eterogeneità che viene a configurarsi come l'esito sempre instabile di un processo complesso: da una parte sta a indicare una differenza che rivendica la propria autonomia e dall'altra un capitale che cerca di costituirsi mettendo al lavoro quella stessa *enunciazione soggettiva*, ovvero quella *vita* che irrompe sulla scena cercando di sottrarsi alla sussunzione entro l'*oggettività spettrale* della valorizzazione capitalistica. In sintesi, il postcoloniale può essere considerato come un sintomo della disposizione del comando capitalistico a *mettere al lavoro* o ad articolare ogni differenza spaziale, temporale, razziale e di genere entro il linguaggio astratto del valore. Ma ci interpella come sintomo di un'eterogeneità che sta a indicare non tanto l'estrinsecazione lineare e pacificata di un processo di assoggettamento oggettivo o autonomo, bensì il carattere *aperto* e in *permanente transizione* del capitale globale contemporaneo (Mezzadra, 2008).

Ora è proprio a partire da questo significato di postcoloniale che può apparire più chiaro in che senso propongo di considerare l'archivio degli studi culturali come un sintomo della contemporaneità. In effetti, gli studi culturali britannici – quelli maggiormente segnati dalla rottura emersa attorno al lavoro di Stuart Hall – possono essere interrogati come uno dei sintomi di questo processo di *disarticolazione* e di *frammentazione* che ha investito il processo di accumulazione capitalistica nei paesi più avanzati negli ultimi trent'anni (dalla crisi del 1973 in poi). Più nello specifico, il loro archivio può essere letto come un sintomo della *disomogeneizzazione* politica, culturale ed economica dello spazio metropolitano britannico.

Si tratta di una disomogeneizzazione e di una disarticolazione prodotte da un duplice processo: da una parte sono venute a configurarsi come l'esito della rivendicazione della propria soggettività da parte delle comunità migranti e dei movimenti sociali di fronte al dispiegamento del capitalismo fordista e della sua logica *omogeneizzante*; dall'altra, però, sono il prodotto di un nuovo regime di accumulazione del capitale allora emergente: il capitalismo postfordista o *biopolitico*. È importante segnalare che lo sviluppo di questo regime di accumulazione avrà come uno dei suoi *effetti* più rilevanti la conformazione nelle stesse società metropolita-

ne di uno spazio sociale che possiamo chiamare – riprendendo un’espressione di Frantz Fanon – «proteiforme» (Fanon, 2000, p. 61).

Ne *I dannati della terra* Fanon definisce “proteiforme” lo spazio sociale delle colonie. Si tratta di un’espressione usata da Fanon per sottolineare la diversità delle formazioni sociali coloniali rispetto a quelle metropolitane: gli spazi sociali coloniali – a differenza dell’*uniformità* di quegli metropolitani – appaiono caratterizzati dalla *coesistenza* di diversi regimi produttivi, ovvero dall’articolazione di diversi regimi di lavoro, di diverse *gerarchie* di cittadini e di diversi tempi storici (culturali) in funzione della valorizzazione capitalistica metropolitana. Ciò che abbiamo messo in evidenza nel nostro lavoro è che con la rivoluzione post-fordista questo spazio *proteiforme* (gerarchicamente eterogeneo, *razzializzato*) comincerà a configurarsi *anche all’interno* degli stessi paesi avanzati.

Così, se si tiene in considerazione che molte delle opere di Stuart Hall e di Paul Gilroy sono venute alla luce come un *registro* particolare delle lotte razziali di questo periodo, ovvero della resistenza delle comunità nere e asiatiche alle politiche neo-coloniali implementate dallo Stato post-coloniale britannico ora sul suo stesso territorio, non apparirà difficile capire in che senso sto chiedendo qui di considerare gli studi culturali britannici come un sintomo della *contemporaneità postcoloniale*. Gli studi culturali britannici appaiono come uno degli effetti di molte delle contraddizioni aperte dal postfordismo in Gran Bretagna. Ma ciò che mi interessa qui sottolineare è che il loro archivio può essere letto come un sintomo del ritorno della *razza* e del razzismo nel ventre stesso della Bestia (l’Europa). In breve: gli studi culturali ci parlano di ciò che abbiamo definito come l’irruzione della questione coloniale nel cuore stesso dell’Occidente, dell’inedito dispiegamento di una *frattura coloniale* sullo stesso territorio metropolitano della Gran Bretagna. Se uno dei tratti caratterizzanti la condizione postcoloniale contemporanea, come abbiamo visto, è dato proprio dalla *proliferazione* e dall’*assemblaggio* di “sovranità gradualità” (Ong, 2006), dalla *messa a valore* della gerarchizzazione dei soggetti, dei saperi e delle culture e quindi della *disaggregazione* della cittadinanza moderna (Mezzadra, 2008), è chiaro perché ho proposto qui di considerare l’archivio degli studi culturali come un sintomo della contemporaneità. Nei prossimi capitoli ci soffermeremo in modo più dettagliato su questo argomento. Si tratta di un discorso che, come si vedrà, sta alla base di ciò che ho definito come “cittadinanze postcoloniali”.

## 1.8

### Sapere in polvere

Ora però vorrei concludere il mio discorso sulla *specificità* degli studi culturali mettendo in luce ciò che dal mio punto di vista essi *non* sono.



Data la loro natura *antiessenzialista* (non hanno un oggetto, un metodo o un approccio predefinito) e *discorsiva* (si sono costituiti come una *formazione*) si tratta di una strategia in qualche modo necessaria.

Gli studi culturali non sono un insieme di studi che ha per oggetto la *cultura* o i processi culturali e neppure i *dislivelli culturali*. Si tratta di una definizione che, come abbiamo visto, aleggia nello scenario italiano. Non è difficile intuire che una traduzione di questo genere risulta *falsamente* innocua. Se si parte da un presupposto così generico appare davvero difficile capire che cosa ne resterebbe fuori nell'intero campo degli studi sociali e umanistici: da Erodoto fino a Samuel Huntington. Molto spesso questa traduzione obbedisce unicamente a una strategia di marketing o di mera promozione di studi o prospettive locali alquanto dissimili. In breve: serve solo a riproporre vini vecchi con etichette nuove.

Gli studi culturali non sono nemmeno una *sociologia della cultura*. È questa un'altra delle traduzioni italiane più ricorrenti degli studi culturali. Stando a questa traduzione, gli studi culturali ci vengono proposti come una versione meno *determinista, formale e rigorosa* della sociologia della cultura più classica: per esempio rispetto all'approccio di Pierre Bourdieu. Sono perfettamente consapevole che l'approccio di Bourdieu può essere affrontato da diverse prospettive, ma è difficile negare (soprattutto se si tiene presente la sua considerazione della sociologia come una *scienza delle pratiche*) che esso abbia come scopo finale una sociologia della cultura. Per sociologia della cultura intendo qui qualcosa di molto semplice: il tentativo di riportare sempre e comunque la cultura o la soggettività sociale all'interno delle strutture da cui sono prodotte. Né Bourdieu né la sociologia della cultura riescono mai a spezzare questa spirale.

Si può comunque avere l'impressione che nei primi anni Settanta Hall e compagni stessero cercando di mettere a punto una sorta di sociologia della cultura britannica. Alcuni testi prodotti dal CCCS, come *Resistance through Rituals* (1976), *Learning to Labour* (1977) o *Subculture: The Meaning of Style* (1979), possono a prima vista confermare una tale valutazione. Tuttavia, come sottolineato diverse volte dallo stesso Hall, si trattava di testi sperimentali che avevano come scopo proprio il contrario: affrontare lo studio delle sottoculture urbane cercando di uscire da un approccio sociologico alla cultura. È all'interno di questa prospettiva che dobbiamo considerare il tentativo di mettere a punto durante quegli anni un "marxismo complesso" (un materialismo culturale non-determinista) e l'interesse per le opere di Althusser, Gramsci, Barthes, Bachtin, Foucault e altri poststrutturalisti.

Infine, gli studi culturali non sono nemmeno una *fenomenologia della cultura*. Attraverso questa espressione intendo non tanto l'approccio fe-

nomenologico classico derivante dalle prospettive di autori come Schutz o Berger e Luckmann, bensì l'opposto della sociologia della cultura, ovvero l'enfaticizzazione dell'autonomia e dell'irriducibilità dei processi e delle identità culturali alle strutture materiali di classe. Si tratta di una visione promossa dal postmodernismo più facile e compiacente, che pone al centro della propria analisi un soggetto capace di *fare e disfare* a propria volontà i significati culturali veicolati dal potere e che quindi finisce per promuovere una concezione del tutto *soggettivistica, apolitica e smaterializzante* del processo sociale. È questa un'altra delle traduzioni più frequenti e superficiali degli studi culturali in Italia. Se si accetta quanto detto sin qui, è chiaro perché gli studi culturali non possono ridursi alla mera interpretazione di testi o di significati culturali, ovvero, diversamente da quanto ci ha proposto buona parte dei *cultural studies* americani, non possono essere intesi come una variante *pop* della critica letteraria tradizionale. Da questo punto di vista, fare studi culturali non può significare la mera *decodificazione formale* di telefilm o soap-opera né tanto meno produrre analisi del tutto *soggettivistiche* del consumo dei prodotti tipici dell'industria culturale di massa da parte delle sottoculture giovanili o di altre audience popolari.

Gli studi culturali, dunque, non sono una mera *ermeneutica* testuale. Fare studi culturali, come afferma lo stesso Hall, significa necessariamente cercare di mettere a fuoco il rapporto tra cultura e potere (Hall, Mellino, 2007, p. 10). Sta qui buona parte della loro specificità: nel tentativo di identificare «l'interpenetrazione della cultura con altre sfere della vita sociale, ovvero con l'economia, con la politica, con la razza, con la strutturazione delle classi, dei generi ecc.» (*ibid.*) nei diversi spazi sociali e congiunture storiche. E dal momento che questo rapporto non può assumere le stesse modalità in società o spazi diversi è chiaro che gli studi culturali non possono avere la stessa fisionomia dappertutto. In questo senso, ciò che definisce il campo degli studi culturali non è tanto una qualche prescrizione teorico-politico-epistemologica predefinita, un'ingiunzione del tipo "occorre fare come Williams, Thompson e Hall", quanto il riconoscimento che alla base del proprio oggetto discorsivo vi è sempre una *dislocazione*, una *tensione* e un'*insoddisfazione* irrisolvibili:

[...] se si ha a che fare con la cultura [...] bisogna riconoscere che si opererà sempre all'interno di un'area di *dislocazione*. C'è sempre un qualche decentramento per ciò che riguarda il medium della cultura, qualcosa che sfugge e resiste continuamente a ogni tentativo di collegarla, direttamente e immediatamente, con altre strutture. *E tuttavia, nello stesso tempo, l'ombra, l'impronta o la traccia di quelle altre formazioni*, vale a dire l'intertestualità dei testi nelle loro posizioni istituzionali, dei testi come fonti di potere, e della testualità come luogo di rap-

presentazione e di resistenza, *sono questioni che non possono essere cancellate dall'agenda dei cultural studies* (Hall, 2006f, pp. 112-3, corsivi miei).

Fare studi culturali, dunque, significherà cercare di mettere a fuoco questi processi di *dislocazione culturale*, i cortocircuiti delle ideologie dominanti, l'emergere di nuove soggettività *mantenendo aperta* però la tensione che ne è alla base (anziché risolverla nell'una o nell'altra direzione). È la localizzazione di questi processi di *disidentificazione* (Rancière, 2006) – di *istanze soggettive* emergenti che recano ancora in sé le *ombre* di quelle strutture e formazioni che oramai rifiutano – a costituire la materia prima dei *cultural studies*. Sta qui la *politica* degli studi culturali. E sta qui anche la loro dimensione congiunturale o *mondanità*, ovvero il loro essere *sur-determinati* da ciò che accade fuori dalle mura delle università, fuori dai recinti istituzionali del sapere:

[...] gli studi culturali devono imparare a (con)vivere (con) questa tensione [...] altrimenti non faranno che rinunciare alla loro vocazione “mondana”. In altre parole: se non si rispetta la necessaria dislocazione della cultura, se non si resta permanentemente insoddisfatti di fronte alla sua mancata conciliazione con le altre importanti questioni [...] i *cultural studies* resteranno incompleti come progetto, come intervento politico. Se si allenta questa tensione, si può fare comunque un lavoro intellettuale estremamente raffinato, ma si perde l'idea della pratica intellettuale come politica (Hall, 2006f, pp. 113-4).

Proprio per questo, gli studi culturali non possono che produrre “intelletuali organici” (Hall, 2006f, pp. 99-118), dal momento che sono le lotte che caratterizzano la situazione politica a determinare la loro *momentanea* costituzione discorsiva. Come appare ovvio, si tratta di una “pratica organica” molto diversa da quella gramsciana; più vicina alla nozione di “intellettuale specifico” di Foucault che non a quella di “intellettuale generale” di Sartre, questa concezione propone un rapporto più *orizzontale* che non *verticale* (gerarchico) tra intellettuale e subalterno. Ancora una volta: si parte da Gramsci per andare oltre.

Fare studi culturali, infine, deve significare necessariamente produrre *conflittualità* e *dissidi* attorno alle nozioni di cultura e di sapere che vengono disseminate nel tessuto sociale dalle istituzioni, dai saperi, dai media e dalla politica mainstream. Da questo punto di vista, è la loro stessa mondanità a renderli *incompatibili* con le strutture tradizionali del sapere. Come a dire che gli studi culturali non accettano alcuna *scissione* tra sapere e società: la loro produttività dipende proprio dall'abbattimento di ogni confine tra questi due campi. E questa concezione del sapere come *bene* e *produzione comune* – come pratica democratica ed egualitaria – è qualcosa che fa parte della loro identità sin dalle origini nel movi-

mento dell'educazione per adulti. Così, come mostra chiaramente buona parte dell'esperienza anglosassone, la semplice *annessione* degli studi culturali ai luoghi tradizionali della produzione della conoscenza – la loro trasformazione in un'altra disciplina accademica – non può che portare al loro *addomesticamento*, alla neutralizzazione della loro carica politica e sovversiva. È stato infatti attraverso la moltiplicazione dell'*offerta* di corsi, programmi e dipartimenti di Women Studies, Black Studies, Cultural Studies e Postcolonial Studies che la Corporate Academy anglosassone ha cercato di *disattivare* le istanze soggettive più radicali emerse dai movimenti degli anni Sessanta, ovvero di alimentare quella messa a valore dell'eterogeneità che è alla base della costituzione del capitalismo globale contemporaneo (Mohanty, 2003, pp. 190-217). Sono questi forse gli aspetti più importanti da tenere in considerazione al momento di riflettere sulla traducibilità degli studi culturali in Italia.

# Cittadinanze postcoloniali.

## Appunti per una lettura postcoloniale delle migrazioni contemporanee

Race is the way in which class is «lived», the medium through which class relations are experienced, the form in which it is appropriated and «fought through». This has consequences for the whole class, not specifically for its «racially» defined segment.

Hall (1996, p. 55).

### 2.1

#### Premessa

Nel capitolo precedente abbiamo proposto di interpellare il postcoloniale e gli studi culturali britannici come sintomi del processo di *disarticolazione* e di *frammentazione* che ha investito il processo di accumulazione capitalistica negli ultimi trent'anni. Anche se il discorso di Chatterjee sul postcoloniale ha una portata globale e atemporale, nel senso che dal suo punto di vista sembra che il tempo vuoto e omogeneo della modernità capitalistica sia stato un semplice presupposto teorico del Capitale, è chiaro che esso ha come punto di riferimento l'India post-coloniale<sup>1</sup>, più precisamente lo sviluppo del capitalismo indiano dopo la trasformazione neolibera del paese negli anni Novanta. Noi però abbiamo proposto le considerazioni di Chatterjee per leggere un fenomeno europeo, ovvero l'archivio degli studi culturali britannici. Come abbiamo suggerito, gli studi culturali britannici possono essere considerati come uno degli *effetti* dell'emergere di una *condizione postcoloniale* – di uno spazio *proteiforme*, per riprendere il termine di Fanon – all'interno dello stesso continente europeo.

In questo capitolo cercheremo di mettere meglio a fuoco cosa intendiamo come condizione postcoloniale in riferimento all'Europa. Partendo dunque dalla nostra chiave di lettura degli sviluppi degli studi culturali britannici, si tratterà di concentrare il nostro discorso in modo

1. Da qui in poi, in questo capitolo, userò il termine post-coloniale (scritto con il trattino) in riferimento alla sua valenza strettamente “letterale”, vale a dire “storico-cronologica”. Post-coloniale, dunque, allude in modo generico al periodo successivo alla fine del colonialismo in quanto sistema politico ed economico di governo.

più specifico sui rapporti tra capitalismo, cittadinanza e migrazioni così come essi sono andati configurandosi nell'Europa neoliberista degli ultimi vent'anni.

Naturalmente, non affrontiamo qui il processo di neoliberalizzazione delle società europee degli ultimi due decenni come se si trattasse di una di rottura *totale* nei confronti del passato: è chiaro invece che dentro il nuovo modello di accumulazione vi sono sia delle continuità sia delle rotture rispetto al passato. Come si vedrà, si tratta di un processo che – soprattutto per quanto riguarda fenomeni come la cittadinanza o le migrazioni – è venuto a iscriversi su dinamiche storiche (coloniali) di più lungo corso. È questo forse il presupposto più importante del nostro lavoro: senza una seria presa in considerazione dell'eredità del passato coloniale nella composizione di classe dell'Europa dei nostri giorni (e sta qui anche l'estrema rilevanza che abbiamo dato all'archivio degli studi culturali britannici), si rischia di lasciare in secondo piano un aspetto importante dei processi e delle lotte che investono oggi il suo spazio. Si tratta di un limite che non farà che indebolire ogni movimento metropolitano di ricomposizione politica.

## 2.2

### **Nuove cittadinanze e approccio “differenzialista” al razzismo: due retoriche logore**

Nei dibattiti sulle migrazioni contemporanee sentiamo parlare spesso di “nuove cittadinanze” con allusione a una condizione sociale e culturale – pluriappartenenza, mobilità, transnazionalismo, ibridazione – che sembra *surdeterminare* (Althusser, 1969) la vita dei migranti nelle metropoli europee. Attraverso questo discorso sulle nuove cittadinanze – o «nuove pratiche di cittadinanza» (Castles, Davidson, 2000, p. 177; Isin, Nielsen, 2008, pp. 15-41) – si intende sottolineare sia il “multiculturalismo quotidiano” (Colombo, Semi, 2007) che in modo ormai irreversibile caratterizza il tessuto sociale dei nostri spazi metropolitani, sia (almeno nei discorsi o negli approcci meno eurocentrici) i limiti storici intrinseci, nonché la definitiva implosione, del concetto moderno (statal-nazionale) di cittadinanza. Si tratta certo di un discorso sempre più diffuso da un tipo particolare di retorica istituzionale (europea e nazionale) e dalla conseguente legittimazione di dubbie iniziative pedagogiche promosse sotto etichette come “educazione interculturale” o “interculturale”, ma che tuttavia affonda le radici in un corpus di scritti ben più autorevoli: nel cosiddetto paradigma *transnazionale* dei *migration studies*, sia nella loro versione internazionale (Basch, Glick-Schiller, Blanc-Szanton, 1992; Castles, Miller, 1993; Soysal, 1994; Faist, 2000; Portes, Guarnizo, Lan-

dolt, 2003) che in quella italiana (Ambrosini, 2005, 2008; Colombo, 2002; Colombo, Sciortino, 2005; 2008).

Nonostante muovano da intenzioni progressiste, mi sembra che i discorsi sulle nuove cittadinanze – sulla «globalizzazione dal basso» (Ambrosini, 2008, p. 8) – rimangono prigionieri di approcci eccessivamente “culturalisti” alla questione migrante, ovvero si fanno veicolo di analisi che non riescono a mettere adeguatamente in luce la dimensione materiale – e radicalmente conflittuale – su cui esse si vanno necessariamente costituendo. Si tratta di un limite discorsivo legato alla *rimozione* della centralità dell’esperienza coloniale e imperiale – in particolare delle nozioni di *razza* e *razzializzazione* – nella costituzione *materiale* e *culturale* della modernità capitalistica e degli Stati nazionali.

Questo limite riguarda anche una serie importante di studi di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo. Si tratta di studi *francofoni* – ma diffusi anche in Italia (cfr. Burgio, 2010) – non tanto sulle “nuove cittadinanze” (poiché in Francia la tradizione repubblicana sia di destra che di sinistra ha fatto di quello che può essere chiamato il *repubblicanesimo metodologico* un vero e proprio tabù) quanto su razzismo, antirazzismo e migrazioni. Il riferimento è qui ad autori come Taguieff (1988), Wieviorka (1992) e Amselle (2009). Come cercherò di mostrare nel corso del mio lavoro, anche questo tipo di impostazione ha fatto il suo tempo: nel senso che è proprio lo sviluppo del capitalismo contemporaneo in Europa, ovvero «di un’eterogeneità costitutiva del lavoro» (Mezzadra, 2008, pp. 13-4) e quindi di un conseguente processo di gerarchizzazione della cittadinanza questa volta *anche* all’interno degli stessi confini europei, a mettere in evidenza l’inefficacia politica di questo approccio al razzismo. Ciò che voglio dire è che l’antirazzismo promosso dall’approccio “differenzialista” di Taguieff, Wieviorka e Amselle (e ovviamente non solo) si è mostrato sempre più fuorviante di fronte sia alla *storia specifica* dell’idea di razza in Europa sia alla *costituzione materiale* del razzismo contemporaneo. D’altronde non è casuale se anche le loro prospettive – come accade per il discorso sulle nuove cittadinanze – sono divenute sempre di più parte costitutiva di un certo antirazzismo istituzionale e pedagogico incentrato attorno alla problematica nozione di “integrazione”.

È proprio in virtù del discorso sul rapporto *intrinseco* tra modernità capitalistica, colonialismo e razzismo che mi pare suggestiva la proposta avanzata da Enrica Rigo di definire come «cittadinanze postcoloniali» – anziché come semplici nuove cittadinanze – quelle pratiche costituenti di cittadinanza inerenti all’attuale condizione migrante soprattutto in Europa (Rigo, 2007). Secondo Rigo, sottolineare l’idea di cittadinanze postcoloniali significa

evidenziare la condizione *postcoloniale* che si trova a vivere l'Europa contemporanea, soprattutto quando si guardi alla sfida che le migrazioni internazionali pongono per la definizione di una cittadinanza europea. I migranti si presentano all'Europa come soggetti allo stesso tempo artefici e assoggettati a questa sfida, sia per l'eredità della storia che rappresentano sia perché contestano radicalmente il "posto" assegnato loro dai confini politici, giuridici e simbolici dell'Europa. Questo non significa tuttavia che essi, opponendosi a tali confini, vi "resistano". Al contrario, adottare un punto di vista postcoloniale sull'espansione europea significa rovesciare una prospettiva che, semplicisticamente, divida i contendenti tra coloro che conducono il gioco e coloro che lo subiscono» (ivi, p. 121).

Credo che questa prospettiva ci dica qualcosa di più sulla vera posta in gioco attorno alla questione della cittadinanza. Chiaramente, l'analisi che propongo non si fonda soltanto sull'esperienza degli studi culturali britannici, ma anche su quanto la critica postcoloniale ha aggiunto negli ultimi anni alla comprensione della condizione globale contemporanea. Una condizione che all'interno degli studi postcoloniali – e ormai non solo – viene definita come «condizione postcoloniale». Per evitare fraintendimenti, conviene subito chiarire che dall'ottica dei *postcolonial studies* si tratta di una condizione *costitutiva* non soltanto dello spazio sociale, politico ed economico delle ex colonie (come lascerebbe presupporre un certo luogo comune), ma anche, a tutti gli effetti, delle nostre metropoli europee e occidentali (Mellino, 2005, 2008).

A questo punto dovrebbe essere chiaro che il resto del nostro lavoro è orientato da due scopi ben precisi: mettere a fuoco sia l'eredità del passato coloniale (e quindi dell'idea di razza) nella *gestione* politica, economica e culturale delle migrazioni, sia la crisi dell'antirazzismo dominante in Europa e in Italia. Mi pare una mossa necessaria per comprendere in modo più efficace tanto la condizione quanto le lotte dei migranti nell'Europa dei nostri giorni.

### 2.3

#### **Il post(coloniale) come presa di parola anticoloniale**

Cosa intendiamo, dunque, per condizione postcoloniale in riferimento alla situazione delle ex società metropolitane o colonialiste? Lo abbiamo in qualche modo anticipato nel capitolo precedente: in riferimento alle migrazioni contemporanee e alla crisi della cittadinanza moderna, il postcoloniale può essere interpretato come *sintomo* della contemporaneità. Il significante postcoloniale può essere efficace nell'indicare gli effetti dei movimenti migratori degli ultimi cinquant'anni sullo spazio sociale, culturale, politico, economico e anche giuridico di quelle che sono state in passato le metropoli coloniali. Come abbiamo suggerito,



il postcoloniale ci chiede di essere interpellato come sintomo della *disomogeneizzazione* sociale, culturale ed economica dello spazio delle ex società colonizzatrici. Da questa prospettiva, infatti, l'attuale condizione postcoloniale affonda le radici in una sorta di «pressione coloniale alla rovescia» (Bauman, 2005), ovvero nella pressione post-coloniale esercitata dalle migrazioni sui vecchi centri coloniali dalla fine della Seconda guerra mondiale. Il postcoloniale come significante della contemporaneità, dunque, sta qui a indicare una sorta di «ritorsione coloniale» sui vecchi centri metropolitani, ovvero l'irruzione della questione coloniale nel cuore stesso dell'Europa. Riprendendo la nota affermazione di Stuart Hall si può sostenere che l'emergere dell'attuale condizione postcoloniale sia strettamente legato «all'irruzione dei margini nel centro», «al ritorno del mostro coloniale della razza e del razzismo nel ventre stesso della bestia» (Hall, 2006l, p. 4).

A partire da quanto detto, mi sembra che possa emergere con chiarezza uno dei significati veicolati dal significante postcoloniale. Inteso in questa prima accezione, e contrariamente a quanto potrebbe apparire a un primo sguardo, postcoloniale non si presenta come mero sinonimo di *neocoloniale*, ma soprattutto di *anticoloniale*. In effetti, la lettura della condizione globale contemporanea attraverso questo significante non mira a legittimare l'idea – più strettamente associata al termine di neocoloniale – dell'esistenza di un esercizio del potere capace di imporre le sue politiche (neocoloniali e post-coloniali) di dominio a soggetti destinati a rimanere del tutto passivi o remissivi. Postcoloniale sta qui a indicare la prosecuzione della lotta anticolonialista del passato da parte dei migranti post-coloniali, sebbene con altri «mezzi», con «politiche» e «strumenti» diversi e questa volta sia nel territorio che sul terreno stesso degli ex colonizzatori. In questa prima accezione, dunque, il significante postcoloniale serve a sottolineare il fatto che le popolazioni non-occidentali, i discendenti delle popolazioni ex coloniali e le comunità migranti o post-migranti rifiutano il «delirio manicheo» (Fanon, 2000) tipico delle società coloniali, ovvero respingono attraverso diverse pratiche e lotte l'idea di un mondo socialmente e spazialmente diviso a scomparti da una rigida e gerarchica linea del colore così come le invettive sempre più frequenti lanciate da media ed establishment contro le società multiculturali europee. È su questo che ci interpellano, per esempio, la ribellione del meticciano metropolitano che ha fatto da sfondo ai *riot* nelle *banlieues* parigine nel 2005 e nell'estate londinese del 2011, ma anche rivolte come quelle dei migranti a Castelvoturno nel 2008 e a Rosarno nel 2010.

Tuttavia, insistere sin da subito sullo stretto legame esistente tra migrazioni e condizione postcoloniale significa mettere in evidenza che il prefisso «post» di postcoloniale sta qui a indicare anche una «presa di pa-

rola”, un agire che possiamo definire costituente: muovendosi nello spazio, attraversando anche illegalmente i confini, insorgendo contro loro reclusione nei CIE e nei CARA, i migranti postcoloniali contestano il posto assegnato loro nelle periferie (del mondo, delle città, del sistema sociale generale di cui fanno parte), mettendo così radicalmente in discussione la stessa pratica (post)coloniale del confinamento (sia spaziale sia temporale) in quanto principio fondamentale della segregazione sociale ed economica o della localizzazione forzata in quanto principio fondamentale della segregazione sociale ed economica. Da questo punto di vista, appare del tutto evidente che il “post” di postcoloniale sta anche a simboleggiare una critica radicale della cittadinanza intesa come un “bene esclusivo” o “selettivo”, che appartiene ad alcuni poiché viene negata ad altri (Isin, 2002; Ong, 2005; Rigo, 2007). Rifacendoci in qualche modo al lessico anticolonialista di Frantz Fanon, si può sostenere che le “cittadinanze postcoloniali” agite dai migranti stanno a significare il reclamo di una “cittadinanza integrale” rispetto alle attuali “cittadinanze esclusive” (europee o nazionali che siano), che non fanno che alimentare la proliferazione continua di spazi (anche di circolazione) differenziali e di soggetti gerarchicamente (e giuridicamente) differenziati. In termini più semplici: l’attuale esercizio di una “cittadinanza postcoloniale” da parte dei migranti non fa che minare alla base la possibilità di assumere come scontata l’imposizione di qualunque tipo di “cittadinanza neocoloniale”.

#### 2.4

#### **Il post(coloniale) come persistenza (neo)coloniale**

Da quanto ho detto mi sembra risulti abbastanza chiaro il motivo per cui non è possibile contrapporre il significante “postcoloniale” a quello di “neocoloniale”. In effetti, la nozione di postcoloniale non significherebbe assolutamente nulla se si collocasse al di fuori delle valenze politiche ed epistemologiche implicate da un termine come quello di neocoloniale. Secondo Étienne Balibar, ad esempio,

C’è un uso dell’idea di “neocolonialismo” da cui non possiamo fare astrazione. Ne abbiamo bisogno per comprendere le forme stesse del postcolonialismo, che si tratti della condizione delle “popolazioni trasferite” dalle ex colonie nelle ex metropoli o che si tratti degli interventi delle ex metropoli nella politica e nell’economia delle vecchie colonie. Questa persistenza del neocolonialismo (o se si preferisce questa sinistra realtà che fa sì che la decolonizzazione non si è mai completata, ed è sempre da ricominciare) all’interno del postcolonialismo, si vede altrettanto bene nella composizione demografica di Bovigny (a Nord di Parigi), di Dagenham (a Est di Londra) o di Sachsenhausen (a Sud di Francoforte) e nel modo in cui la polizia vi si comporta, quanto nelle spedizioni militari francesi

nel Congo Brazzaville e in Costa d'Avorio. In fondo, è l'estrema ambivalenza del suo rapporto con il passato coloniale che fa dell'Europa, in un certo senso, il luogo postcoloniale per eccellenza e quello in cui si decideranno, per una parte, gli effetti politici del suo riconoscimento» (Balibar, 2003, p. 145).

Così, se postcoloniale può essere letto come l'effetto delle migrazioni sugli spazi metropolitani, quindi come «presa di parola», esso emerge anche come il suo opposto, ovvero come sintomo del permanere di dispositivi originariamente coloniali di subordinazione e di sfruttamento nell'attuale spazio globale. A partire da questo secondo significato, dunque, il postcoloniale ci chiede di essere interpellato come sintomo di quello che possiamo denominare l'eterogeneità costitutiva dell'attuale capitale globale (Ong, 2005; 2006; Mezzadra, 2008). Detto altrimenti, il ricorso al significante postcoloniale nella caratterizzazione della condizione sociale contemporanea intende richiamare l'attenzione sulle «falle» e sulle «striature» dell'attuale spazio globale, ovvero sul fatto che la globalizzazione capitalistica contemporanea non può essere pensata come produzione di uno spazio globale, per così dire, «liscio» e «omogeneo». Come spiega Sandro Mezzadra, enfatizzare le dinamiche globali o transnazionali dell'attuale processo di accumulazione capitalistica

non significa affermare che lo spazio globale sia uno spazio "liscio", che abbiano cessato di essere operativi criteri di organizzazione gerarchica articolati su scala territoriale. Al contrario, la centralità attribuita all'analisi dei *processi globali di moltiplicazione dei confini* riporta continuamente l'attenzione sulle "striature" dello spazio globale, individuando in esse dispositivi essenziali alla ridefinizione dei rapporti di sfruttamento e dominio (nonché siti privilegiati per l'analisi di persistenti attriti tra il comando capitalistico e le logiche di sovranità). Il punto fondamentale che si vuole sottolineare è che queste "striature" hanno cessato di organizzare in modo coerente la geografia politica ed economica planetaria, distinguendo tra loro spazi internamente omogenei e chiaramente differenziati (Mezzadra, 2008, p. 13, corsivo mio).

Anche il lavoro dell'antropologa Aihwa Ong ci offre importanti suggestioni su questo argomento. A partire dalle sue ricerche etnografiche sulle migrazioni cinesi degli ultimi anni verso la costa Ovest degli Stati Uniti e verso il Canada, Ong sostiene che, per non soggiacere alle molte mistificazioni correnti relative al modo in cui si è dispiegata la globalizzazione neolibera, occorre concentrare l'attenzione non tanto sull'idea di «spazio globale» quanto di «assemblaggio globale» (Ong, 2005, p. 258). Secondo l'autrice di *Neoliberalism as Exception* (Ong, 2006), l'idea di un mondo inteso come un assemblaggio globale rappresenta in modo più fedele «quell'articolazione eternamente instabile e contingente di un complesso

altamente eterogeneo di elementi (tecnologie, discorsi, territori, popolazioni)» che è alla base della costituzione dell'attuale capitale globale, ovvero il fatto che questo si è potuto dispiegare in tutto il mondo soltanto a partire dall'articolazione di diversi regimi di lavoro, di diversi modi di produzione, di diverse categorie di migranti (alcuni decisamente più *cittadini* di altri) e di diversi spazi sovrani. Per Ong, infatti, lo sviluppo della globalizzazione neoliberista è andato di pari passo con la produzione di «sovranità gradualisti», cioè con la proliferazione incessante di zone, territori, popolazioni e soggetti giuridicamente e gerarchicamente differenziati (Ong, 2005, pp. 258-60). Il lavoro di Ong è importante perché mostra in modo davvero efficace – e a partire da una suggestiva ricerca etnografica – le particolarità attraverso cui questo processo di frammentazione, disomogeneizzazione e gerarchizzazione ha investito anche i paesi “più avanzati” dell'occidente capitalistico. In questa seconda accezione, dunque, postcoloniale viene a configurarsi precisamente come il sintomo di questa “disaggregazione della sovranità” (Sassen, 2008), di questa scomposizione della cittadinanza e dei soggetti giuridici all'interno dei confini degli stessi paesi avanzati.

Parlare, ad esempio, di un'Europa postcoloniale – come Balibar (2003) – ci costringe a far partire le nostre analisi politiche, economiche o culturali proprio da questa proliferazione di diverse categorie (giuridicamente legittimate) di soggetti al suo interno – *cittadini*, *semicittadini*, *migranti illegali* – e quindi dal processo di *disomogeneizzazione* e di *disaggregazione* dello spazio giuridico degli Stati-nazione europei, inteso come qualcosa di profondamente diverso rispetto al passato immediato. È chiaro che in questa seconda accezione l'espressione “cittadinanza postcoloniale” in riferimento all'attuale condizione migrante sta a simboleggiare qualcosa di radicalmente opposto rispetto all'accezione precedente: indica, infatti, l'infiltrazione nello spazio delle società europee di una frammentazione giuridica (di status giuridici differenziati) tipica degli stati coloniali del passato, ovvero una sorta di ri-attualizzazione della vecchia distinzione tra *cittadino* (gli europei) e *suddito* (gli abitanti delle colonie) attorno cui si organizzava il diritto coloniale (Rigo, 2007, pp. 142-3; Mezzadra, 2008). È in virtù di questo stato di cose che autori come Étienne Balibar e Saskia Sassen, ad esempio, hanno parlato in contesti diversi di una ri-colonizzazione delle migrazioni (Balibar, 2003; Sassen, 1999; 2002). E altri come Chandra Mohanty di uno «sfruttamento globale neocoloniale» delle «donne del Terzo mondo» o non-occidentali, nel senso che spesso il «capitale globale» cerca di sussumere e di «incorporare» le loro soggettività (a Narsapur in India, come a Manchester in Inghilterra) attraverso una nozione di «lavoro femminile» integralmente fondata su rappresentazioni coloniali e patriarcali di «razza» e di «genere» (Mohanty, 2003, pp. 158-9).

Sempre a partire dalle sue ricerche sulle nuove migrazioni cinesi verso Stati Uniti e Canada, Aihwa Ong ha invece descritto questo processo di gerarchizzazione della cittadinanza – questa «nuova gerarchia globale della mobilità» (Bauman, 2006) – come l’emergere di un «cosmopolitismo selettivo» (Ong, 2005, p. 268). Secondo Ong, tale cosmopolitismo selettivo è il risultato della crescente «capitalizzazione della cittadinanza» (Rose, 1999), ovvero di un processo di ri-stratificazione dell’umanità indotto dalle trasformazioni neoliberali dell’economia e delle società, in virtù del quale il diritto di circolazione internazionale dei migranti viene concesso (o negato) soltanto sulla base del loro possesso personale di capitale (economico, cognitivo, umano ecc). Tutto ciò, dunque, non fa che confermare che l’idea di un “mondo senza confini” e caratterizzato dalla “libertà di movimento” non rientra affatto nell’agenda politica ed economica del capitalismo neoliberale. Come ben sintetizza Franck Düvell, per esempio, il processo di accumulazione capitalistico contemporaneo

si fonda su una politica delle differenze: differenze fra generi, razze e nazioni che si riflettono nella divisione del lavoro, nella segmentazione dei mercati del lavoro e nelle differenze dei prezzi. Tali differenze si traducono in un sistema di differenziazione dei diritti (che include lo *status* dei migranti), in divergenze salariali e riproduttive facilmente sfruttabili [...]. Il fatto è che le economie di mercato hanno interesse a mantenere determinate distinzioni sociali o geografiche attraverso una differenziazione sessuale, razziale e territoriale dell’umanità. I confini – reali o immaginari – sono essenziali per l’ordine economico mondiale. Le politiche migratorie si orientano a mantenere, controllare e gestire questi confini, introducendo ulteriori meccanismi per il controllo dei movimenti di persone. La “libertà di movimento” esiste solo per le *élites* globali, i professionisti altamente qualificati e i turisti benestanti, mentre i movimenti del lavoro subiscono una pesante regolamentazione e ai poveri o ai profughi è impedito qualsiasi spostamento (Düvell, 2004, pp. 30-1).

Tuttavia, come si può desumere direttamente sia da quanto abbiamo detto fin qui che dal passo stesso di Düvell, l’obiettivo essenziale delle politiche migratorie incoraggiate dall’Unione Europea e dai governi delle nazioni più potenti, così come dalle principali istituzioni internazionali (si pensi, per esempio, a organizzazioni come l’IGC<sup>2</sup>, l’ILO<sup>3</sup> e diverse agenzie dell’ONU, ma soprattutto all’OIM<sup>4</sup>), non è tanto «l’azzeramento delle migrazioni» quanto la configurazione di un «regime di controllo globale dei movimenti migratori» improntato alla «qualità totale» e al «just-in-time»

2. Intergovernmental Consultations on Migration, Asylum and Refugees.

3. International Labour Organization.

4. International Organization for Migration.

(ivi, p. 45), ovvero la promozione di un «modello migratorio» fondato non solo sulla minaccia del rimpatrio «non appena il lavoro viene meno» (*ibid.*) o nel momento in cui cominciano a prefigurarsi i sintomi di una crisi sociale, politica o economica, ma soprattutto sull'inclusione attiva e gerarchica del lavoro migrante attraverso la stessa «produzione giuridica della sua illegalità» (De Genova, 2004, p. 192). Poiché, come ci ricorda l'antropologo Nicholas De Genova a partire dalle sue ricerche etnografiche sui migranti messicani negli Stati Uniti, è la «deportabilità e non la deportazione in sé del lavoro migrante a renderlo una merce diversamente disponibile» (ivi, p. 208; cfr. anche De Genova, 2005).

Tornando nello specifico del nostro discorso, ciò che qui si vuole mettere in evidenza è che, nella seconda accezione, l'espressione «cittadinanza postcoloniale» sta a indicare una crisi (l'implosione) della cittadinanza moderna: una restrizione e gerarchizzazione dei diritti che ha provocato la ricomparsa all'interno dello stesso territorio europeo (ma ovviamente non solo) di quella distinzione di origine coloniale tra cittadino e suddito (Mamdani, 1996). Sia chiaro: si tratta di un processo di gerarchizzazione della cittadinanza che non segue unicamente le fratture etniche delle nostre società, come dimostra lo status del lavoro precario "autoctono" e le insurrezioni sempre più frequenti dei vari meticcianti metropolitani.

A questo punto ci sembra che emerga con chiarezza il secondo significato che il prefisso "post" di postcoloniale porta con sé. Inteso in questa accezione, l'aggettivo postcoloniale sta a significare la persistenza di una condizione coloniale nel mondo contemporaneo, il riassetto continuo di un processo di decolonizzazione incompiuto nel rapporto tra nazioni centrali e periferiche, ma anche e soprattutto all'interno dello spazio degli ex centri coloniali. La "condizione postcoloniale" – così come l'idea stessa di migrazioni postcoloniali – sta qui a sottolineare l'emergere di una "frattura coloniale" (Blanchard, Bancel, Lemaire, 2005) anche nel cuore stesso dell'Europa.

Sarebbe sbagliato, però, interpretare questa "condizione (post)coloniale" contemporanea come una semplice prosecuzione, quindi come una mera ripetizione del *sistema coloniale* del passato. Nel presente, questa "frattura coloniale" si dispiega sia attraverso rapporti di continuità sia di discontinuità con il passato: si decompone e si ricompone costantemente, molto spesso lungo assi spaziali inediti e attraverso forme, pratiche, discorsi o logiche relativamente nuovi. Lungi dal costituirsi sotto una qualche "logica" sistemica, questa "frattura" presenta un'unica coerenza: l'origine storica comune dei processi che ingenera nell'attualità (ivi, p. 23). Esprime, dunque, quella realtà *multiforme* ed *eterogenea* che segna il presente post-coloniale. Un immaginario di origine coloniale che si perpetua, si trasforma, si riproduce e si riarticola quotidianamente in

campi molto diversi tra loro e non necessariamente interconnessi: nelle relazioni (politiche, economiche, giuridiche e culturali) internazionali, nelle politiche migratorie, nelle rappresentazioni mediatiche dell'altro, nelle dinamiche di molti dei conflitti etnici o religiosi in corso in diverse zone del mondo, nella messa in atto di tecnologie di potere, di *controllo* e di *assoggettamento* tipicamente coloniali negli spazi metropolitani occidentali (Chatterjee, 2006), nella retorica delle nuove "missioni umanitarie", negli "occidentalismi" (Carrier, 1995) e nelle retoriche "neocivilizzatrici" (Gilroy, 2006) che caratterizzano buona parte delle invettive contro il multiculturalismo nei paesi del Nord del mondo, così come in un certo tipo di femminismo del tutto "eurocentrico" e paradossalmente "paternalistico" (Mohanty, 2003).

## 2.5

### La condizione postcoloniale come transizione permanente

Se mettiamo insieme quanto abbiamo detto nei due paragrafi precedenti, dovrebbe essere chiaro che il significante postcoloniale fa riferimento a una sorta di orizzonte di transizione permanente aperto in passato dalle lotte per la decolonizzazione in tutto il mondo: mentre *afferma* la persistenza di una condizione coloniale nel presente, di forme o dispositivi "neocoloniali" di dominio, allo stesso tempo *contesta* e *respinge* lo stabilizzarsi di un simile stato di cose, emergendo come uno dei principali *simptomi* di un suo potenziale superamento. L'aggettivo postcoloniale delinea quindi uno spazio di lotta – politica, culturale ed epistemologica – caratterizzato dal tentativo di relegare (ancora) una vasta parte dell'umanità (e ormai non solo non-occidentale) in una condizione di subordinazione di tipo coloniale: ingloba in sé sia le modalità attraverso cui prende forma nelle società contemporanee un tale "dominio (neo)coloniale" sia le resistenze e insorgenze che esso suscita (Mezzadra, Rahola, 2004).

Le cittadinanze postcoloniali sono espressione di questo processo di *transizione*, di questa istanza instabile e aleatoria o meglio, come abbiamo suggerito nel capitolo precedente sulla traccia del lavoro di Partha Chatterjee, del carattere *aperto* e in permanente *transizione* del capitale globale contemporaneo (Chatterjee, 2004). In effetti, si tratta di pratiche di cittadinanza di cui i migranti sono al tempo stesso *oggetto* e *soggetto* nell'Europa di oggi. Da una parte, parliamo di cittadinanze postcoloniali per sottolineare la conformazione all'interno del territorio europeo di uno spazio politico e giuridico differenziato e disomogeneo, ovvero la creazione di diversi soggetti (e status) giuridici, con diversi diritti e anche senza diritti (come accade per i migranti clandestinizzati). Questo spazio non si presenta più come dotato di uno status omogeneo da applicare

all'interno dei confini dei singoli Stati-nazione o del territorio complessivo dell'Unione; ammesso che si possa parlare di un *territorio* europeo, considerando la costante deterritorializzazione dei confini europei operata dagli accordi sull'immigrazione siglati dall'Unione Europea con i paesi limitrofi (europei e non)<sup>5</sup>. In questo senso, le "cittadinanze postcoloniali" – intese come dispositivi di controllo della mobilità, del diritto e della libertà di movimento – hanno come scopo fondamentale non soltanto la produzione di quell'eccezione permanente (di una "nuda vita") indispensabile all'autodefinizione sovrana e carica di violenza della comunità politica occidentale (come sostengono alcuni epigoni del pensiero di Giorgio Agamben nei *migration studies*)<sup>6</sup>, ma soprattutto un'*inclusione differenziale* del migrante nel mercato del lavoro europeo. Poiché – come vedremo meglio nel prossimo capitolo – controllare i flussi migratori significa in qualche modo controllare e segmentare il mercato del lavoro (Castles, Davidson, 2000). E questa segmentazione non può che alimentare sia una progressiva "razzializzazione" (Banton, 1977; Miles, 1989; Gilroy, 1987; 2000; Roediger, 1991; Goldberg, 2002) dello spazio sociale che pratiche di governo sempre più pervase da elementi di "securitarismo", vale a dire, in termini foucaultiani, una «gestione governamentale» (Foucault, 1990, 2005) di tipo "razziale" e "securitaria" della propria cittadinanza o popolazione finalizzata alla messa al lavoro di ogni differenza (culturale, razziale, etnica ecc.) in funzione della valorizzazione capitalistica. Come riassume ancora molto efficacemente Franck Düvell,

[...] la sorveglianza dei movimenti di persone non si limita al momento dell'ingresso. Dal momento che l'esistenza di una popolazione più o meno estesa di migranti "illegali" o "clandestini" indica un qualche fallimento dei sistemi tradizionali di controllo esterno, si è proceduto sempre di più a integrarli con un complesso sistema di controlli interni. Queste misure si sostanziano in genere nel controllo sull'accesso ai servizi sociali, come anche nella sorveglianza dei sistemi di trasporto o degli spazi pubblici in generale [...]. E nella misura in cui sono le considerazioni di sicurezza a informare le politiche migratorie, l'esclusione riguarda sempre più coloro che possiedono un *background* sospetto, ad esempio perché professano la religione islamica o provengono da paesi particolari. Le popolazioni "indesiderate", "in eccesso" o "pericolose" patiranno o già patiscono la brutalità delle leggi economiche e delle misure di sicurezza. Per tenerle a distanza è stato approntato un feroce sistema globale di deportazioni ed espulsioni, con "oasi sicure" gestite dall'ONU, centri di detenzione e campi profughi, isole trasformate in prigioni e pattuglie armate alle frontiere. Nel segno di una continuità con modelli tradizionali esplicitamente razzisti, sono le

5. Il lavoro di Enrica Rigo (2007) si sofferma in modo efficace su questo punto.

6. Cfr., ad esempio, Blom Hansen, Stepputat (2005).



popolazioni africane, asiatiche e slave a essere percepite come minacce a un ordine globale che produce gerarchie economiche e sociali di matrice “occidentale” (Düvell, 2004, p. 30).

Nel prossimo capitolo ci soffermeremo in modo più dettagliato sui significati attraverso cui proponiamo di intendere la nozione di razzializzazione. Per il momento diremo semplicemente che nel nostro discorso razzializzazione sta a indicare gli effetti materiali dell'intersecazione del capitale con i diversi discorsi occidentali della razza, sia sugli spazi e le strutture sociali che sui corpi e le soggettività di genere. Ora però occorre sottolineare che anche se ciò che abbiamo chiamato «razionalità di governo postcoloniale» mostra spesso il suo lato più regressivo e autoritario nei momenti di maggiore tensione politica (crescita e proliferazione del dissenso) o economica (depressione, recessione, ecc.), appare piuttosto chiaro che si tratta di un «dispositivo di potere» saldamente ancorato alla gestione «quotidiana» del processo più generale di neoliberalizzazione delle società; ai modi «ordinari» di «amministrare» o di «governare la crisi»<sup>7</sup> permanente di un processo di accumulazione fondato sull'etica dell'individualismo proprietario, sulla privatizzazione e mercificazione di ogni risorsa (materiale e immateriale), ovvero, come hanno messo in luce recentemente autori appartenenti a diverse tradizioni teoriche, sulla «continuazione e proliferazione di potenti meccanismi di accumulazione originaria» (Harvey, 2005, pp. 182-3), sulla ricostituzione della «rendita assoluta» come figura centrale dello sfruttamento capitalistico (Negri, 2009, p. 234), «sull'assalto a ogni forma di comune» (Linebaugh, 2008). Inoltre, è proprio questa «non-eccezionalità dell'eccezione» a rendere superflui, nonché politicamente problematici, tutti quei discorsi antirazzisti «progressisti» che vedono nel razzismo moderno e contemporaneo «un mero atteggiamento psicologico, una piaga costante dell'umanità» (Fanon, 2006, p. 49), oppure il «semplice prodotto di un'operazione ideologica attraverso cui lo stato o una classe tenterebbero di volgere verso un avversario mitico le ostilità che altrimenti sarebbero rivolte verso di loro, o che potrebbero travagliare il corpo sociale» (Foucault, 1990, p. 168). Dalla nostra analisi appare evidente che il razzismo contemporaneo non è il frutto di una «banale menzogna politica», l'effetto di una «strumentalizzazione meramente ideologica»; il razzismo contemporaneo è innanzitutto «violenza e dominio materiale» (Fanon, 2006 p. 49), una specifica «tecnologia di governo» delle società che affonda le radici non soltanto nella costituzione dei «meccanismi del bio-potere moderno», ma, come

7. Cfr. Hall, Critcher, Clarke (1978).

mostrato piuttosto efficacemente da Foucault nel suo *Difendere la società* (1990), soprattutto nel governo europeo-occidentale delle *colonie*.

Le “cittadinanze postcoloniali”, dunque, stanno a indicare il tentativo di imporre un “management della razza” (Roediger, 1999, 2008) sulla popolazione dello stesso continente europeo. L’espressione “management della razza” è stata tratta dal lavoro dello studioso della storia del razzismo negli Stati Uniti David Roediger. Egli ricorre a questa espressione per descrivere la strategia tradizionale di gestione delle classi lavoratrici americane messa in pratica dalle diverse *élites* capitalistiche dominanti del paese. Si tratta, chiaramente, di una gestione che affonda le radici nel passato coloniale e schiavistico del paese; un passato che, ovviamente, al di là della forma *specificata* che venne ad assumere in questo paese, ha avuto una dimensione davvero globale. È di questo che parleremo nel prossimo capitolo. Tuttavia, qui vorrei precisare che ripropongo il concetto di Roediger attraverso un accento decisamente foucaultiano, per sottolineare con maggiore forza che non si tratta di una semplice tecnica “economicista” di controllo del mercato del lavoro europeo ma, come ho specificato più sopra, di un vero e proprio “dispositivo di potere”, nel senso che Foucault attribuiva a questa nozione<sup>8</sup>:

Ciò che cerco di individuare attraverso questo termine è un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, intuizioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, in breve: tanto del detto che del non-detto (Foucault, 1994, p. 299).

Detto altrimenti, ciò che vogliamo sottolineare attraverso il ricorso al concetto di Roediger per la comprensione delle “cittadinanze postcoloniali” è che nelle nazioni europee *postcoloniali*, come suggerito efficacemente da Balibar (1992, p. 64), «immigrazione è stato ed è il *nuovo nome della razza*». Questa affermazione però non deve indurre a pensare, come spesso accade, che a essere razzializzati siano solo gli “altri”, ovvero i migranti: la razzializzazione, come si evincerà più chiaramente dal prossimo capitolo, proprio in quanto veicolata da una potente catena di significazione storica e culturale, *investe* l’intero corpo sociale. Sta dunque a indicare una potente distribuzione globale di gerarchie e di privilegi, sia materiali che simbolici.

8. In ogni caso, pur suggerendo che questo tipo di governamentalità non è spiegabile attraverso criteri unicamente economicistici, devo anche precisare che il rapporto tra economia e potere che propongo in questo articolo non segue un’impostazione strettamente foucaultiana. Si tratta di un discorso che riprenderò in modo approfondito nel prossimo capitolo.

D'altra parte, però, abbiamo parlato di "cittadinanze postcoloniali" nel senso che, come è stato anticipato, i migranti stessi – attraversando e violando confini imposti e continuamente ridisegnati – sanciscono un superamento della cittadinanza dello Stato-nazione (o dell'"Europa delle nazioni"), gettando le basi di un'altra cittadinanza, decisamente più egualitaria o "integrale".

## 2.6

### La critica postcoloniale della cittadinanza

In ogni caso, come si sarà intuito, adottare una prospettiva postcoloniale sulla questione della cittadinanza significa porre in evidenza qualcosa di più profondo. In effetti, gli studi postcoloniali, prendendo come punto di partenza alcune delle ricerche storiche più significative sulla schiavitù (Williams, 1944; Hall, 1996; James, 2006), sul colonialismo (Spivak, 1992; Young, 1995, 2001; Chakrabarty, 2004), sull'imperialismo (Fanon, 2000; Nkrumah, 1965; Rodney, 1972), sulla segregazione delle minoranze etniche nei centri del mondo capitalistico (Gilroy, 1987, 1992; Lowe, 1996), hanno messo diverse volte in luce che l'espansione planetaria della modernità capitalistica non è stata in grado di produrre per sua natura una cittadinanza davvero universale (in particolare cfr. Young, 2001). La costituzione del sistema-mondo capitalistico, per riprendere l'espressione di Wallerstein, si è dispiegata piuttosto attraverso «forme specifiche e differenziate di incorporazione» (Hall, 2006g, p. 222), ovvero mediante l'articolazione di «forme difformi» di lavoro e di valorizzazione (Moulier-Boutang, 2002): di ciò che potremo chiamare processi di «inclusione differenziale» dei diversi gruppi, soggetti, generi e territori. Appare del tutto illusorio, dunque, pensare alla cittadinanza moderna come al frutto di uno sviluppo lineare e progressivo, a qualcosa che dall'Europa si è esteso in modo aproblematico verso il resto del mondo: vero è stato il contrario, il discorso moderno sulla cittadinanza, come il capitalismo, ha sempre funzionato come una «macchina produttrice di differenziazioni» (Isin, 2002; Balibar, 2007).

Proprio per questo, come abbiamo visto, Stuart Hall ci sollecitava a mettere in discussione uno dei presupposti storicistici essenziali di quello che chiamerò il "marxismo bianco". Si tratta di quel presupposto secondo cui la «tendenza della legge del valore a rendere *omogenea* la forza lavoro nell'epoca capitalistica costituisce un presupposto riscontrabile in ogni società» (Hall, 2006g, p. 221, corsivo mio)<sup>9</sup>. Come appare ovvio, denomino

9. È interessante notare che è proprio sulla base di questi presupposti che buona parte degli autori postcoloniali si sono avvicinati al lavoro di Gramsci (Hall, 2006g; Guha, Spivak, 2002; Young, 2001, pp. 352-6).

“bianco” questo tipo di marxismo poiché esso considera la *razza* (la razzializzazione) come un dispositivo di comando secondario (e passeggero) rispetto alla classe<sup>10</sup>. Già la teoria della dipendenza proposta negli anni Sessanta da autori come Gunder Frank e Samir Amin, così come le diverse teorie dello “sviluppo disuguale e combinato”<sup>11</sup>, al di là delle loro prospettive ancora storicistiche, mostravano come il capitalismo nelle colonie costituisse la negazione più eclatante di questo presupposto storicistico. Non solo: l’attuale sviluppo di un capitalismo di tipo (post)coloniale all’interno dello stesso territorio metropolitano smentisce anche definitivamente

10. Come anticipato nell’*Introduzione*, per “marxismo bianco” intendo inoltre le prospettive di quegli autori che considerano la nascita del capitalismo, la *transizione* dal modo di produzione medievale a quello capitalista, come un fenomeno meramente *intra-europeo*, come il risultato di una trasformazione dialettica tutta interna alle “contraddizioni” del modo di produzione feudale. Il caso paradigmatico è qui l’opera di Dobb, ma anche i lavori di Perry Anderson e Robert Brenner su questo argomento, pur con le loro diversità, non sono distanti da questa impostazione. Mettere da parte la *globalità/colonialità* costitutiva del capitalismo sin dal suo emergere ha portato a un certo tipo di marxismo non solo a sottovalutare la dimensione strutturante della *razza* nel dispositivo di comando capitalistico, ma anche ad associare modernità (lo sviluppo delle forze produttive capitalistiche) ed emancipazione in modo piuttosto acritico, mentre sappiamo che per ampi segmenti della popolazione mondiale l’incontro con la modernità capitalistica significò principalmente *terrore, morte, schiavitù, prigionia, lavoro servile*. Inoltre, è stato questo stesso tipo di impostazione eurocentrica a promuovere l’idea che le lotte economiche e politiche più *avanzate* – i soggetti rivoluzionari per eccellenza – fossero quelle riguardanti le classi operaie dei paesi più industrializzati. In sintesi, il marxismo bianco non ha fatto che riproporre, da un’ottica opposta, gli stessi schemi eurocentrici, storicistici e coloniali del pensiero liberal boghese.

11. Può essere importante ricordare che l’espressione «sviluppo disuguale e combinato» deve la sua diffusione in gran parte all’opera di Trotsky. Trotsky tuttavia la utilizzava in una prospettiva maggiormente storicistica rispetto ai teorici della dipendenza, poiché egli affermava che lo sviluppo del capitalismo imperialista nelle colonie avrebbe comunque finito per diminuire il “distacco” tra metropoli e periferie, ovvero avrebbe prodotto lo stesso “livellamento relativo” delle condizioni che si era verificato prima tra l’Europa e l’America del Nord. Su questo dunque egli si differenziava da Lenin. In ogni caso, a volte riesce difficile capire perché negli studi postcoloniali l’unico marxista che abbia trovato un minimo di spazio, per quanto riguarda le sue analisi sulla colonialità o disomogeneità delle formazioni capitalistiche, sia stato Gramsci. Certo, di Gramsci possono sedurre le sue critiche al riduzionismo economico, l’apertura alla cultura popolare, la sua critica dello storicismo e altre sue acute intuizioni. Ma le sue idee sul rapporto tra capitalismo, colonialismo e questione nazionale erano non solo piuttosto simili a quelle di Lenin, ma molto meno elaborate di quelle di Trotsky o di Rosa Luxemburg. Si può certo dire che le analisi di Lenin e Trotsky restavano comunque impregnate di storicismo e avanguardismo, nonché di un certo riduzionismo (economicista) di classe, ovvero di tratti difficilmente assimilabili al mainstream postcoloniale. Tuttavia, appare anche piuttosto difficile sostenere che il marxismo di Gramsci ne fosse completamente esente. Si tratta di questioni che andrebbero indagate in modo più approfondito. Un buon punto di partenza è sicuramente *Postcolonialism: an Historical Introduction* di Robert Young (2001), ovvero l’unico serio tentativo da parte postcoloniale di costruire un dialogo aperto con la tradizione marxista.

quell'idea – assai radicata nel marxismo più eurocentrico – secondo cui lo spazio sociale *proteiforme* delle colonie, la sua eterogeneità costitutiva – fosse qualcosa di *transitorio*, di *eccezionale* o di *periferico* rispetto alla vera tendenza (alla norma) omogeneizzante del Capitale.

Una delle elaborazioni più suggestive sulla *colonialità* dell'intreccio tra capitalismo e cittadinanza nell'età moderna ci viene ancora da Frantz Fanon. Diversi anni prima di Hall, agli inizi degli anni Sessanta, anche Fanon chiedeva al “marxismo bianco” di *decolonizzare* il proprio sguardo ogni volta che affrontava l'analisi della realtà coloniale:

Quando si scorge nella sua immediatezza il contesto coloniale, è evidente che ciò che divide il mondo è anzitutto il fatto di appartenere o meno a una data specie, a una data razza. In colonia, l'infrastruttura economica è pure una sovrastruttura. La causa è conseguenza: si è ricchi perché bianchi, si è bianchi perché ricchi. Perciò le analisi marxiste devono essere leggermente ampliate ogni volta che si affronta il problema coloniale (Fanon, 2000, p. 7).

Diversamente dal marxismo tradizionale, Fanon imputava questo processo non semplicemente al Capitale, ma all'*Europa*: a qualcosa che egli vedeva, sulla traccia del Césaire del *Discorso sul colonialismo*, come una combinazione *mostruosa* della logica *capitalistica* con quella *coloniale-razziale*:

Lasciamo quest'Europa che non la finisce più di parlare dell'uomo pur massacrandolo ovunque lo incontra, a tutti gli angoli delle sue stesse strade, a tutti gli angoli del mondo. Sono secoli che l'Europa ha arrestato la progressione degli altri uomini e li ha asserviti ai suoi disegni e alla sua gloria; secoli che in nome d'una pretesa “avventura spirituale” soffoca la quasi totalità dell'umanità (ivi, p. 210).

Il dispiegamento dell'Europa nel mondo, dunque, come avrebbe sintetizzato Sartre (2000, p. XI) nella prefazione al testo, «non avrebbe potuto farsi se non fabbricando degli schiavi e dei mostri». È proprio a partire dallo sviluppo di questo discorso nell'ambito della sua critica della dialettica hegeliana del signore e del servo che Fanon ci consegna la sua concezione sulla *colonialità costitutiva* della cittadinanza moderna.

In tutti i suoi testi, Fanon suggerisce in modi diversi che nei contesti coloniali il dispiegamento della dialettica del signore e del servo non potrà che produrre per i servi/colonizzati forme vuote di riconoscimento, ovvero nuove forme di subalternità. Si prenda come esempio uno dei passi più famosi di *Pelle nera. Maschere bianche*:

Speriamo di aver dimostrato che il padrone qui differisce essenzialmente da quello descritto da Hegel. In Hegel c'è reciprocità, qui il padrone se ne infischia della

coscienza dello schiavo. Non ne vuole il riconoscimento, ma il lavoro. Così pure lo schiavo non è qui minimamente assimilabile a colui che, perdendosi nell'oggetto, trova nel lavoro la forza della propria liberazione (Fanon, 1994, p. 194).

Da qui i numerosi inviti di Fanon lungo la sua opera a non riconoscere il padrone coloniale, a rifiutare *in toto* ogni mediazione o concezione, a sabotare ogni tipo di scambio, a non instaurare la benché minima cooperazione, a distruggere la macchina coloniale. È in quest'ottica, per esempio, che egli riprende nel capitolo sul Negro e Hegel di *Pelle nera. Maschere bianche* le parole che lo scrittore nero Richard Wright fa dire a un personaggio bianco in uno dei suoi romanzi: «se fossi un negro mi suiciderei» (*ibid.*). Forse vale la pena rimarcare che questa espressione che Fanon riprende da Wright ricorda da vicino il gesto di Margaret Garner, la schiava a cui si ispira *Amatissima* di Tony Morrison, che taglia la gola alla sua bimba più piccola e tenta di uccidere anche i suoi altri tre figli pur di non consegnarli alla non-vita della schiavitù. Invito alla morte, dunque, rifiuto di dare avvio alla dialettica della dipendenza e del riconoscimento intersoggettivo che l'allegoria di Hegel sulla schiavitù, come ben ricorda Paul Gilroy in *The Black Atlantic*, presenta come precondizione della modernità e del suo discorso di emancipazione:

La scelta ripetuta della morte rispetto alla schiavitù articola un principio di negatività opposto alla logica formale e al calcolo razionale caratteristici del pensiero occidentale moderno, espresso nella preferenza dello schiavo di Hegel per la prigionia rispetto alla morte (Gilroy, 2003, p. 144).

Se prendiamo la dialettica del signore e del servo di Hegel come il fondamento stesso del discorso moderno, dell'umanesimo europeo o della filosofia europea della storia, si può interpretare il discorso di Fanon come una *critica della cittadinanza moderna*. Detto in altre parole, ciò che Fanon ci sembra dire è che il discorso occidentale moderno (l'umanesimo europeo) appare viziato da una contraddizione strutturale, da una sorta di razzismo costitutivo, che affonda le sue radici nell'espansione coloniale dell'Europa, nello sviluppo del capitalismo coloniale, e che ne impedisce la sua piena realizzazione. Ed è proprio per questo che esso non potrà mai produrre un tipo di cittadinanza davvero "integrale" e "universale". Il moderno non appare più qui come qualcosa di predeterminato o finalistico, ma come orizzonte, come posta in gioco, come un *comune* da costruire:

Quando io cerco l'uomo nella tecnica e nello stile europei, vedo un susseguirsi di negazioni dell'uomo, una valanga di assassini. La condizione umana, i progetti dell'uomo, la collaborazione tra gli uomini per mansioni che aumentano la tota-

lità dell'uomo, sono problemi nuovi che esigono *vere invenzioni*. Decidiamo di non imitare l'Europa e tendiamo i nostri muscoli e i nostri cervelli in una direzione nuova. Cerchiamo di inventare l'uomo totale che l'Europa è stata incapace di far trionfare (Fanon, 2000, p. 228).

Così, l'allargamento progressivo dei confini della cittadinanza, l'eredità del progetto moderno, non può che dipendere dalle lotte di chi ne sarà di volta in volta escluso, *dalla lotta per la parte dei senza parte* (per dirla con Jacques Rancière, 2006), dalla loro presa di parola o soggettivazione. Ieri gli afro-americani di Du Bois, gli schiavi haitiani di C. L. R. James, le donne di tutti i continenti, gli algerini e le algerine di Fanon. Oggi i francesi (bianchi e di pelle scura) delle *banlieues*, i *rioters* londinesi, i *latinos* degli USA, gli zapatisti in Messico, i movimenti indigeni della Bolivia e dell'Ecuador, i migranti nelle metropoli del Nord del mondo, le donne nei paesi del Sud contro i regimi patriarcali postcoloniali. Mi pare che intesa in questo senso la prospettiva postcoloniale sia in grado di restituirci la dimensione materiale dei conflitti attraverso cui si vanno costituendo le "nuove cittadinanze", soprattutto ci offra strumenti e categorie euristiche importanti per costituire le migrazioni come un punto di osservazione chiave della composizione (e della ricomposizione) di classe all'interno dell'attuale sistema capitalistico globale.





# Deprovincializzare l'Italia

## Note su colonialità, razza e razzismo in Europa e in Italia

Una società o è razzista o non lo è. Non esistono gradi diversi di razzismo. Non ha senso dire che un certo paese è razzista, ma che non vi sono linciaggi o campi di sterminio. La verità è che in prospettiva può esserci questo e altro.

Fanon (2006, vol. I, p. 53)

### 3.1

#### Decolonizzare l'Europa

È da tempo che all'interno dei movimenti antirazzisti si dibatte sulle potenzialità, sui limiti e le contraddizioni dell'attuale modello di cittadinanza europea. Il voto sulla Costituzione europea ha poi ulteriormente alimentato la discussione. Come si ricorderà, la Sinistra radicale si è mostrata divisa tra il Sì (comunque minoritario) e il No (più visibile e trasversale). Molto sinteticamente, i sostenitori del Sì vedono nel modello transnazionale di cittadinanza, al di là di tutti gli attuali evidenti limiti, la necessaria premessa di un potenziale superamento dell'esclusivismo (razzismo) storico veicolato in passato dagli Stati-nazione europei. I sostenitori del No, al contrario, considerano questo modello, almeno così come esso si è venuto configurando finora, come una macchina altrettanto *sovranista* (transnazionale anziché nazionale) e improntata comunque alla proliferazione di nuovi e più perversi confini (poiché mobili anziché soltanto fissi o territoriali), del tutto funzionali alle esigenze del nuovo capitale globale.

Stranamente, quasi nessuno ha ritenuto utile inserire la discussione sul modello di cittadinanza europea in una prospettiva *storica*. Si tratta di una mancanza piuttosto significativa. Il significante *Europa*, come ho suggerito precedentemente a partire da Fanon, non è un significante innocente: esso appare *connotato* da una storia secolare di violenza coloniale e razzista e continua a iscriversi, sia simbolicamente che materialmente, sugli spazi e sui corpi, anche nel presente. Se così non fosse, non avrebbe alcun senso parlare di condizione *postcoloniale*, come abbiamo proposto nel capitolo precedente, per quanto riguarda l'Europa contemporanea. Crediamo dunque che il modello di cittadinanza europea, quali che siano le sue effettive coordinate spaziali e temporali, non si sottragga affatto

a tale pesante eredità. In breve: non vi potrà mai essere alcuna Europa del *comune*, una reale riappropriazione della sua moneta e dei suoi spazi politici, senza una sua reale e definitiva *decolonizzazione*.

Lo scopo di questo capitolo è proprio quello di collocare il dibattito su razzismo, migrazioni e cittadinanza in Europa e soprattutto in Italia entro una prospettiva storica. Il suo punto nevralgico è ciò che definisco nelle pagine che seguono «l'istituzione di Auschwitz come dispositivo di autoassoluzione». Sia chiaro: il nostro focalizzarci su questo processo di rimozione nella memoria europea non persegue affatto scopi in qualche modo revisionistici. Come vedremo, ci sembra che mettere a critica la produzione del “nazifascismo” come “corpo estraneo” all'Europa da parte di questo dispositivo nell'immediato dopoguerra costituisca una strategia discorsiva necessaria per una comprensione politicamente più efficace del rapporto storico tra cittadinanza e migrazioni, sia in Europa che in Italia.

### 3.2

#### **Razzializzazione o gli spettri della razza e del capitalismo coloniale**

Ma la nostra strategia è animata anche da un altro scopo ben definito, che abbiamo soltanto abbozzato nel capitolo precedente: proporre la nozione di razzializzazione come chiave di lettura dei processi migratori e postmigratori nell'Europa contemporanea.

Dal nostro punto di vista, appare sempre più difficile parlare oggi della composizione di classe in Italia e in Europa prescindendo da questa nozione. La nozione di razzializzazione è piuttosto diffusa negli studi sul razzismo e sulle migrazioni nel mondo anglosassone, ma incontra resistenza nell'Europa continentale. Diversi studiosi del razzismo – in Francia, in Germania e in Italia – considerano piuttosto nocivo e controproducente il suo esplicito richiamo all'idea di *razza* come principio di organizzazione della gerarchie sociali. Forse proprio per questo da qualche anno in Italia alcuni autori hanno preferito adottare il termine razzizzazione al posto di quello di razzializzazione per sottolineare gli effetti materiali e psicologici delle discriminazioni razziste su alcuni gruppi e soggetti. È chiaro che questo termine induce a pensare più ai danni generati dal razzismo che non da qualcosa come i discorsi sulla razza (cfr. Burgio, 2010). Sarà opportuno dunque chiarire sin dall'inizio la nostra posizione.

Attraverso l'uso del termine razzializzazione non intendiamo affatto suggerire o legittimare l'esistenza di razze e tanto meno promuovere l'idea di razza come concetto identitario. Prendendo come punto di partenza quanto sostiene Frantz Fanon sui processi di razzializzazione in

*Pelle nera. Maschere bianche* (1952)<sup>1</sup> ciò che si vuole sottolineare è proprio il contrario: anche se le razze non esistono, ovvero non si tratta che di mere rappresentazioni o costruzioni ideologico-culturali finalizzate al dominio dei gruppi inferiorizzati, e nonostante la definitiva sconfitta e delegittimazione scientifica dell'idea di razza avvenuta con la fine della Seconda guerra mondiale, siamo *ancora* alle prese con gli *effetti* simbolici, psicologici e materiali sul tessuto sociale di questa secolare e tragica storia.

La mia proposta andrebbe considerata insieme ad altre tre importanti premesse che orientano in modo implicito ed esplicito il mio lavoro. Per prima cosa, anche se l'idea di razza ha avuto uno sviluppo culturale indipendente da quello del capitalismo, è solo con l'espansione del capitalismo coloniale che essa comincerà a caricarsi di quei connotati chiaramente gerarchici e suprematisti che sfoceranno nella sua tragica accezione "biologicista" moderna.

La nascita della nozione di razza va pensata al contempo come un punto di arrivo e un punto di partenza. È lecito pensare che essa rappresenti *anche* il *culmine* di uno sviluppo culturale precedente, tutto interno alla storia occidentale, cominciato con la distinzione greca tra *civili* e *barbari* e arrivato a un punto di svolta nella Spagna del xv secolo con la dottrina della *limpieza de sangre* sorta come sistema legale discriminatorio e persecutorio nei confronti degli ebrei e dei mori convertiti al cristianesimo (Poliakov, 1974; Hannaford, 1996; Fredrickson, 2005). Altrettanto importante poi della radice greco-romana e cristiano-medievale dell'idea di razza è la sua matrice *sessista*. Come ricordano Guillaumin (1972) e Dorlin (2006), il *biologicismo* manifesto di molti degli stereotipi negativi riguardanti la soggettività femminile dalla Grecia classica in poi – il presupposto secondo cui la presunta inferiorità delle donne fosse determinata dalla loro struttura biologica – rappresenta uno degli affluenti essenziali dell'idea di razza. Si tratta tuttavia di elementi fondamentali di una sorta di *preistoria* dell'idea di razza. La nozione di razza, la nascita di ordinamenti sociali fondati sull'oppressione razziale, è un fenomeno intrinsecamente connesso allo sviluppo globale del capitalismo coloniale.

Come evidenziato dal teorico *decolonial* peruviano Anibal Quijano, può essere interessante notare che gli europei non si erano mai rivolti agli africani e agli asiatici, con cui avevano avuto rapporti praticamente da sempre, in termini razziali o di razza prima della conquista dell'Ame-

1. Può essere interessante notare che il termine razzializzazione venne alla luce in ambito francofono. In effetti, fu proprio Frantz Fanon in questo testo uno dei primi autori a sperimentare il suo utilizzo.

rica. Difatti, sottolinea Quijano, la categoria di razza è stata applicata per la prima volta agli “indios” e non ai neri. La sua codificazione in virtù del colore della pelle, come hanno notato anche altri importanti studiosi del razzismo, avverrà solo più tardi, più precisamente con la schiavitù della piantagione in America del Nord e nei Caraibi (cfr. Roediger, 1991, 2008; Allen, 1994)<sup>2</sup>:

L'idea di razza, nel suo senso moderno, non ha storia prima della conquista dell'America. Forse ha avuto origine in riferimento alle differenze fenotipiche tra conquistatori e conquistati, ma la cosa certa è che presto venne costruita in riferimento a presunte strutture biologiche differenziali tra quei gruppi. La formazione di rapporti fondati su tale idea produsse in America identità sociali storicamente nuove: indios, neri e meticci e procedette a ridefinirne altre. Così termini come “spagnoli” o “portoghesi”, che fino a quel momento non indicavano altro che l'origine geografica o il paese di origine, cominceranno ad acquistare, anche in riferimento a queste nuove identità una connotazione razziale. [...] Con il passare del tempo, i colonizzatori codificarono come colore i tratti fenotipici dei colonizzati e li assunsero come caratteristica emblematica della categoria razziale. [...] Queste nuove identità storiche prodotte sulla base dell'idea di razza vennero associate alla natura dei ruoli e dei luoghi nella nuova struttura globale e coloniale di controllo del lavoro. Così, entrambi gli elementi, razza e divisione del lavoro, sono rimasti strutturalmente associati rinforzandosi a vicenda. È in questo modo che nacque una sistematica divisione razziale del lavoro [...] poiché ogni forma di lavoro venne articolata con una razza particolare. Di conseguenza, il controllo di una forma specifica di lavoro poteva essere il contro di un particolare gruppo dominato. Una nuova tecnologia di sfruttamento, in questo caso razza/lavoro, venne articolata in modo che apparisse come naturalmente associata. Si tratta di qualcosa che ha goduto finora di uno straordinario successo (Quijano, 2003, pp. 202-5).

Quijano dunque mette molto efficacemente in luce in che modo il capitalismo coloniale abbia posto le condizioni essenziali di produzione della

2. I lavori di Allen e Roediger concordano nel rinvenire la prima codificazione della razza in virtù del colore della pelle nella Virginia e in Barbados. Secondo i tre autori, questa codificazione ebbe origine come dispositivo giuridico-legale ed era finalizzata, a partire dall'istituzione di una serie crescente di divieti e di restrizioni riguardanti i diritti dei neri, soprattutto alla separazione del proletariato bianco da quello nero e quindi alla costituzione dei neri come classe separata o “underclass”. Si tratta di qualcosa che emerge chiaramente anche dal lavoro di Marcus Rediker e Peter Linebaugh, *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2000. Come è noto, William Edward Burghardt Du Bois, parlò della costituzione di un «salario pubblico e psicologico» integrativo dei bassi salari per i lavoratori bianchi come rovescio di questo processo di deprivazione dei neri. Per un approfondimento su questo aspetto dell'opera di questo autore cfr. W. E. B. Du Bois, *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, il Mulino, Bologna 2010; in particolare l'introduzione di Sandro Mezzadra.

moderna idea occidentale di razza. Ma ciò che mi interessa qui evidenziare, a partire dalla sua analisi, è che dal XVI secolo in poi, ovvero dal momento in cui il vocabolo razza entra nel lessico corrente delle lingue europee (Rattansi, 2007, p. 5), capitalismo e razzismo (capitale e razza) appariranno talmente intrecciati da rendere praticamente *impossibile* pensare l'uno senza l'altro:

La classificazione razziale della popolazione mondiale e la precoce associazione delle nuove identità razziali dei colonizzati con le forme di controllo non retribuito, non salariato, del lavoro ha sviluppato tra gli europei bianchi quella percezione specifica secondo cui il lavoro salariato era privilegio soltanto dei bianchi. L'inferiorità razziale dei colonizzati implicava che non erano degni del pagamento di un salario. Dovevano chiaramente lavorare in beneficio dei loro padroni. Non è molto difficile trovare, anche oggi, in qualunque parte del mondo, questo atteggiamento diffuso da parte dei latifondisti bianchi. E il minore salario delle *razze inferiori* rispetto ai bianchi in riferimento alla stessa prestazione lavorativa, tuttora vigente negli attuali centri capitalistici, non può essere spiegato a margine di questa classificazione razziale della popolazione del mondo; in altri termini, al di là della *colonialità* del potere capitalistico mondiale (Quijano, 2003, pp. 207-8).

È chiaro che ciò che abbiamo definito nel capitolo precedente come “cittadinanze postcoloniali” trae origine da ciò che Quijano chiama la «colonialità del potere capitalistico mondiale». Tuttavia, prima di proseguire, vorrei sottolineare che la stimolante proposta di Quijano esce alquanto indebolita da una *aporia* piuttosto significativa al cuore del suo scritto. Ci pare poco condivisibile, infatti, l'idea che la dipendenza delle borghesie coloniali creole-bianche latinoamericane da quelle europee fosse sovradeterminata *unicamente* dalle loro *affinità* culturali, da ciò che egli definisce come «una loro comunità di interessi razziali» (ivi, pp. 235-6) in quanto *élites* legate soprattutto dal colore della pelle. Quijano è molto chiaro su questo punto: i legami politici ed economici *coloniali* che si sono venuti a instaurare dopo la conquista tra le classi dominanti europee e quelle latinoamericane dipendevano in modo specifico da questo tipo di subordinazione possiamo dire culturale e «non dalle coordinate di un sistema politico ed economico globale più vasto» (ivi, p. 235). In altri termini, ciò che afferma Quijano è che fino al 1930<sup>3</sup> non vi fu alcun sistema

3. Appare altrettanto curioso e poco condivisibile il presupposto di Quijano secondo cui l'inizio della subordinazione imperialista dell'America Latina all'Europa prima e agli Stati Uniti poi si ha con la crisi economica del 1930, e più precisamente con l'avvio dei diversi regimi nazionali latinoamericani di “sostituzione delle importazioni”. È chiaro che questa strategia di industrializzazione non riuscì quasi mai a rompere nei paesi dell'America Latina gli schemi di ciò che fu chiamato poi il “capitalismo dipendente” così come questo si era instaurato sin dai tempi della conquista. Tuttavia, affermare che la sottomissione

imperialista globale a determinare l'inserimento nel mercato mondiale di ogni territorio del pianeta. Di conseguenza, se le borghesie latinoamericane «non riuscirono a sviluppare i propri interessi nella stessa direzione dei suoi pari europei, ovvero a convertire il capitale mercantile e commerciale in capitale industriale» (*ibid.*), ciò non fu dovuto a qualcosa come la “divisione internazionale del lavoro” o lo “scambio ineguale” che si è venuto a configurare tra i diversi territori del globo dopo la scoperta dell'America (come suggeriscono, per esempio Marx ed Engels nel *Manifesto del Partito Comunista* e in altri scritti), bensì soltanto ai limiti *culturali* e *razziali* di queste borghesie creole (bianche): nel senso che si trattava di ceti più intenzionati a mantenere un dominio tipo schiavistico che a produrre un sistema politico ed economico “moderno” (si legga fondato sulla democrazia, il riconoscimento e il lavoro salariato).

Quelle che Quijano chiama le “affinità razziali” tra le diverse borghesie ebbero sicuramente la loro parte nella produzione della *colonialità* del capitalismo moderno, ma ridurre unicamente a questi fattori soggettivi la *subordinazione* e la *dipendenza* dell'America Latina all'Europa durante l'età moderna ci appare una narrazione piuttosto fuorviante; poiché finisce per avvicinarsi molto pericolosamente a quelle teorie razziste oggi piuttosto in voga che spiegano il “balzo in avanti” delle economie europee durante questo periodo storico a partire da una presunta “superiorità culturale” del vecchio continente rispetto al resto del pianeta<sup>4</sup>.

In ogni caso, la genealogia dell'idea di razza proposta da Quijano ci consente di elaborare altre due importanti premesse: 1. mettendo l'accento su quella che Fanon chiamava la «dimensione altrettanto *materiale* e *strutturante* del razzismo (della razza in quanto *discorso* o costruzione *culturale*) nei contesti coloniali»<sup>5</sup>, l'approccio di Quijano ci consente di superare il limite, da una parte, di tutte quelle prospettive “marxiste” –

imperiale ha inizio con l'avvio di queste politiche o, peggio, che lo scopo primario di questi tentativi (falliti) di industrializzazione fosse un inserimento subalterno più “strutturale” nell'economia capitalistica mondiale appare privo di fondamento.

4. Tra i sostenitori del primato culturale dell'Europa in quanto causa del suo decollo economico nell'età moderna vi è anche, in modo (forse non) del tutto sorprendente, l'ultimo Michel Foucault: «A che cosa era dovuto il noto fenomeno del balzo economico dell'Occidente nel XVI e XVII secolo? Era dovuto forse all'accumulazione di capitale fisico? Gli storici sono sempre più scettici di fronte a questa ipotesi. Non può darsi che fosse dovuto all'esistenza di un'accumulazione, *di un'accumulazione accelerata di capitale umano?*» (Foucault, 2005, p. 193, corsivo mio).

5. «Quando si scorge nella sua immediatezza il contesto coloniale, è evidente che ciò che divide il mondo è anzitutto il fatto di appartenere o meno a una data specie, a una data razza. In colonia, l'infrastruttura economica è pure una sovrastruttura. La causa è conseguenza: si è ricchi perché bianchi, si è bianchi perché ricchi. Perciò le analisi marxiste devono essere leggermente ampliate ogni volta che si affronta il problema coloniale» (Fanon, 2000, p. 7).

da Cox (1970) a Wallerstein (1992), da Miles (1982) a Castles e Miller (1993) – che considerano il razzismo come una semplice *sovrastruttura* o come un mero riflesso o *effetto* ideologico dei rapporti economici; dall'altra, mostra in modo evidente l'inadeguatezza di quelle analisi che hanno ridotto il discorso sulla razza a un fenomeno spiegabile *soprattutto* a partire da dinamiche psicologiche, ontologiche, fenomenologiche e/o culturali, da Sartre (1954) a Mosse (1985, 2004), da Said (1995) a Goldberg (2002).

Dall'enfasi di Quijano sulla *discontinuità* storica incarnata dallo sviluppo del capitalismo coloniale moderno e dall'invenzione *europea* del concetto di razza, si evince con chiarezza la scarsa utilità teorica e politica di quegli approcci che hanno finito per ridurre il razzismo a un problema "antropologico": a un fenomeno capace di emergere, sotto le vesti di una mera *pulsione latente* dell'etnocentrismo costitutivo di ogni gruppo culturale, allo stesso modo in qualunque punto della storia e della geografia umana<sup>6</sup>. È chiaro invece come il discorso della razza sia qualcosa di *esclusivamente inerente* alla modernità capitalistica occidentale.

In secondo luogo, la proposta di Quijano ci consente di correggere quell'eccedenza di eurocentrismo tipica di quegli studi (da Guillaumin a Taguieff, da Mosse a Balibar e Wieviorka) che considerano il razzismo come un fenomeno riguardante *soprattutto* l'Europa del XIX secolo, ovvero come un fenomeno intrinsecamente connesso sia a quello che George L. Mosse (2004) chiamò la "nazionalizzazione delle masse" sia al crescente e sempre più aggressivo antisemitismo che ha caratterizzato le nazioni europee in questo periodo storico. Inoltre, all'interno di queste prospettive finisce per prevalere quella visione che considera il razzismo come un fenomeno semplicemente "reattivo", ovvero come un *effetto secondario* del processo più generale di modernizzazione che ha investito le società (europee) dall'Ottocento in poi. Il razzismo viene qui a costituirsi più come effetto *negativo, manipolatorio e mistificante* delle crisi, ansie e paure generate dalla modernità che non come un derivato *diretto* delle stesse gerarchie coloniali e razziali *costitutive* del processo storico di globalizzazione della modernità capitalistica.

Così, per esempio, Colette Guillaumin (1972), collocando nell'Ottocento il passaggio da una concezione giuridico-legale di razza a una di tipo genetico, ci parlerà del razzismo come del prodotto di una *reazione identitaria* della borghesia nascente allo sviluppo della società ugualitaria postrivoluzione francese; Etienne Balibar (1992) lo considererà allo stesso

6. Si tratta di una tesi piuttosto diffusa negli studi antropologici e di cui Claude Lévi-Strauss, come si sa, fu uno dei suoi principali promotori. A questo riguardo cfr. di C. Lévi-Strauss, *Razza e storia*, Einaudi, Torino 1967 e soprattutto *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino 1984.

tempo un *supplemento* necessario dello sviluppo del nazionalismo e un *effetto* dell'azione disgregatrice della forma valore; qualcosa di simile ci propone Michel Wieviorka (1992), secondo cui lo "spazio del razzismo" è quello *indotto* dall'azione destabilizzante della modernità e dalle crisi dei "movimenti sociali"; e infine Pierre-André Taguieff ci propone di pensare il razzismo soprattutto come *conseguenza* del panico generalizzato alla mescolanza e alla non-differenziazione sociale tipico delle moderne società intercomunicanti (Taguieff, 1988, 1999).

Sappiamo che i termini razzismo e antisemitismo emersero come vocaboli correnti delle lingue europee più o meno in questo periodo (Rattansi, 2007, p. 23) e che il razzismo ha trovato da sempre terreno fertile nelle situazioni di crisi costitutive della modernità. È chiaro dunque che gli anni che vanno dal 1870 al 1945 costituiscono un passaggio chiave nell'evoluzione storica del razzismo: se non altro perché si tratta dei decenni di massima ascesa del "razzismo pseudoscientifico". Tuttavia, ci sembra che sottovalutare l'origine dell'idea di razza come dispositivo di sfruttamento del capitalismo coloniale e ridurre il razzismo a mero prodotto della ricerca di "capri espiatori" nei momenti di crisi significa privare questo fenomeno di qualsiasi *specificità* storica e politica. A partire da quanto hanno mostrato autori come Du Bois (1947), Césaire (2010) e Arendt (1973) sui rapporti intrinseci tra colonialismo e nazismo ciò che propongo è *dislocare* la storia del razzismo, ovvero pensare alla razzializzazione progressiva del dominio di classe e delle principali questioni sociali dell'Europa dell'Ottocento (razzializzazione delle classi popolari, delle donne e dell'identità di genere, dell'ebreo, degli stranieri, del deviante, del folle ecc.)<sup>7</sup> promossa da correnti intellettuali come l'antisemitismo<sup>8</sup>, il darwinismo sociale, la psicologia delle folle, l'antropologia criminale positivista e l'eugenetica come a un *effetto di ritorno* in Europa del capitalismo coloniale e del discorso occidentale della razza. Ci sembra il modo migliore per leggere a contropelo, ovvero contro le sue stesse premesse, il seguente passo di Michel Wieviorka (1992, p. 20):

...tutta l'Europa della seconda metà del XIX secolo si appassiona alla misurazione delle ossa e dei crani, alla pigmentazione della pelle, al colore degli occhi e dei capelli, si elaborano classificazioni razziali; si passa da un antigioudaismo principalmente religioso a un antisemitismo nazionalistico e politico; ci si preoccupava

7. Cfr., per esempio, i noti lavori di Louis Chevalier (1958) sulle "classi pericolose" e di Georges Didi-Huberman (1982) sull'invenzione dell'isteria.

8. Il termine antisemitismo è stato coniato verso il 1880 a Berlino dal nazionalista tedesco Wilhelm Marr, fondatore della Lega antisemita.



per la degenerazione; si intrecciano innumerevoli legami tra un sapere applicato, scientifico e tecnico, e dottrine che si erigono a pensiero sociale.

È importante ricordare che anche Michel Foucault suggerisce di pensare alla razzializzazione del pensiero politico e sociale nell'Europa moderna come a un effetto di retroazione del capitalismo coloniale sull'Occidente stesso. Nella sua nota genealogia sul razzismo, anche Foucault anticipa qualcosa su cui si concentreranno successivamente molti degli autori chiave degli studi postcoloniali:

se la colonizzazione, con le sue tecniche e le sue armi giuridico-politiche, ha trasferito dei modelli europei in altri continenti, ha avuto a sua volta numerosi effetti di ritorno sui meccanismi di potere in occidente, sugli apparati, le istituzioni e le tecniche di potere. Vi è stata tutta una serie di modelli coloniali – successivamente riportati in occidente – i quali hanno consentito all'Occidente di praticare su se stesso qualcosa come una colonizzazione, un colonialismo interno (Foucault, 1990, p. 75).

Foucault dunque vede in quella “guerra delle razze” attraverso cui le aristocrazie britanniche e francesi cominceranno a codificare, già a partire dalla fine del XVI secolo, le opposizioni politiche *interne* e la lotta per la supremazia sociale come uno degli effetti di retroazione più significativi «della pratica coloniale sulle strutture giuridico-politiche dell'occidente» (*ibid.*). Il linguaggio e le modalità di questa nuova ideologia di guerra poggiavano «sull'evento della conquista e sul dualismo delle razze» (*ibid.*) emersi con la pratica dei governi coloniali. Per Foucault si tratta di un processo di estrema importanza, poiché l'emergere di questa nuova forma di soggettività politica incentrata sulla razza come principio di autoidentificazione non sarà soltanto alla base dei meccanismi di bio-potere dello stesso stato moderno, ma sfocerà direttamente nella costituzione del “razzismo di Stato” e quindi anche nel nazismo:

Il razzismo è il modo in cui nell'ambito di quella vita che il potere ha preso in gestione viene introdotta una separazione, quella tra ciò che deve vivere e ciò che deve morire. A partire dal *continuum* biologico della specie umana, l'apparizione delle razze, la distinzione e la gerarchia delle razze, la qualificazione di alcune razze come buone e di altre come inferiori, costituirà un modo per frammentare il campo del biologico che il potere ha preso a carico, diventerà una maniera per introdurre uno squilibrio tra i gruppi costituenti la popolazione. [...] Il razzismo permetterà di stabilire tra la mia vita e la morte dell'altro non una relazione militare o politica, ma una relazione di tipo biologico. [...] La morte dell'altro – nella misura in cui questa morte rappresenta la mia sicurezza personale – non coincide semplicemente con la mia vita. La morte dell'altro, della razza inferiore (o del degenerato) è ciò che renderà la vita più sana e più

pura. E questo meccanismo potrà funzionare proprio perché i nemici che si tratta di sopprimere non sono gli avversari, nel senso politico del termine, ma sono i pericoli, esterni o interni, in rapporto alla popolazione e per la popolazione (ivi, p. 166).

In questo passo Foucault descrive in modo piuttosto efficace quello che possiamo definire a partire dal suggerimento di Achille Mbembe come il lato *necropolitico* della modernità<sup>9</sup>. La “necropolitica” può essere pensata come una sorta di *rovescio costitutivo* dello stesso sviluppo di quello che Foucault ha chiamato biopolitica: nel senso che nei contesti coloniali lo sterminio, la morte o l’esclusione segregatrice di ampi segmenti della popolazione è venuta a configurarsi per le *élites* metropolitane imperiali come una condizione minima di produttività sociale, culturale ed economica dei soggetti e dei territori sotto il loro dominio. Mettere l’accento sulla necropolitica in quanto aspetto costitutivo del mondo coloniale serve a ricordare che per una vasta parte dell’umanità l’incontro/scontro con la modernità capitalistica avrebbe significato sin dall’inizio *terrore* e *morte* anziché emancipazione. Al di là delle prospettive di Foucault e Mbembe, e più ai fini del nostro lavoro sugli effetti di lunga durata del discorso della razza, può essere estremamente significativo chiedersi quanto vi sia *ancora* di questo aspetto necropolitico della modernità – diversi decenni dopo la fine del razzismo di stato nazifascista – in quello che abbiamo definito nel capitolo precedente come “razionalità di governo postcoloniale” nella stessa Europa.

La genealogia di Foucault, dunque, localizzando nel mondo coloniale – o meglio, in quello che le principali potenze coloniali incoraggiavano come la loro *missione civilizzatrice* – la *preistoria* della concezione gerarchica e razziale dell’uomo promossa dal nazifascismo nella stessa Europa si pone sulla traccia delle prospettive aperte in passato da autori come Du Bois, Césaire e Hannah Arendt. Tuttavia, e di grande importanza per lo sviluppo degli studi postcoloniali, sarebbe più giusto dire che *Bisogna difendere la società* può fornire ulteriori chiavi di lettura sia al discorso di Du Bois e Césaire secondo cui il nazismo andrebbe considerato come una sorta di colonialismo applicato agli stessi europei, sia alla oramai nota sollecitazione di Hannah Arendt – nel suo *Le origini del totalitarismo* del 1962 – a pensare il campo di concentramento nazista *soltanto* come l’ultimo sviluppo di una tecnica di controllo e di sterminio sociale ampiamente sperimentata nelle colonie.

9. A. Mbembe, *Necropolitics*, in “Public Culture”, 15, 1, 2003, pp. 11-40.

## 3.3

**Gli abiti della razza e la struttura profonda del razzismo**

La seconda delle premesse che orienta la nostra concezione di razzializzazione – in quanto effetto nel presente della “lunga durata” dell’idea europea, coloniale e moderna di razza – ha a che vedere con il fatto che ci appare difficile credere a una versione del razzismo che non faccia riferimento in modo esplicito o *implicito* alla vecchia (e falsa) idea di razza. Per questo, ci sembra che l’idea di un “razzismo senza razze”, che secondo autori come Taguieff e Wiewiorka ha caratterizzato i discorsi “neorazzisti” o di “razzismo differenzialista” di movimenti politici di destra come il Front National di Le Pen in Francia, il British National Party nel Regno Unito, la Lega Lombarda in Italia e altri movimenti etnonazionalisti europei dagli anni Ottanta in poi, costituisca una sorta di *non-senso*. Come è stato anticipato nel capitolo precedente, si può sostenere che Taguieff e Wiewiorka abbiano preso un po’ troppo alla lettera, per così dire, i discorsi “differenzialisti” dei movimenti neorazzisti europei<sup>10</sup>.

D'altronde, come le loro stesse analisi lasciano intuire, anche se l’idea di una gerarchia razziale geneticamente sancita non viene più invocata dagli ideologi e dagli aderenti a questi movimenti neorazzisti, non sembra affatto infondato considerare le loro concezioni “essenzialiste” di cultura e di differenza, il discorso sull’incompatibilità di certi soggetti e culture con quella dominante, così come la loro allergia al meticciato e al contatto con l’altro, come un effetto di lunga durata della vecchia idea di razza<sup>11</sup>. È anche di questa progressiva culturalizzazione del vecchio discorso biologicista che ci parla la nozione di razzializzazione intesa nel senso che abbiamo proposto (cfr. Murji, Solomos, 2005). In ogni caso, se si accetta la mia obiezione, la distinzione epistemologica avanzata da Taguieff e Wiewiorka tra un “razzismo inegualitario” o “di sfruttamento” (improntato alla vecchia nozione biologicista di razza) tipico delle società coloniali e schiaviste e un “razzismo differenzialista” caratteristico invece delle società “moderne” (privo del vecchio discorso della razza e quindi non più semplicemente finalizzato allo sfruttamento materiale) ne uscirebbe alquanto indebolita. In breve: credo che Taguieff e Wiewiorka, pur cogliendo in qualche modo la nuova logica culturale del discorso razzista,

10. Anche Etienne Balibar (1992, pp. 29-39) sottolinea questo limite dei teorici del “razzismo differenzialista”, nonostante le molte affinità della sua analisi del razzismo con quelle di Taguieff e di Wiewiorka.

11. Si tratta di qualcosa che Martin Barker nel suo *The New Racism* (1981) ha messo molto bene in evidenza, al di là del suo insistere sulla nuova logica *culturalista* dei movimenti neorazzisti britannici.

si siano piuttosto affrettati a “derazzializzare” ciò che hanno chiamato “razzismo differenzialista”<sup>12</sup>. Così, riducendo il razzismo contemporaneo a un mero trucco o supplemento ideologico allucinatorio o mistificante, essi hanno finito per spogliarlo di qualunque logica *intrinseca* di dominio materiale<sup>13</sup>.

Questo non significa affatto sostenere che il razzismo sia qualcosa di *monolitico* e di sempre uguale a se stesso. Arriviamo così all’ultima delle premesse che orientano il nostro discorso. Per una sua esposizione più efficace, possiamo prendere come punto di partenza qualcosa che Malcolm X ripeteva nei suoi discorsi e comizi: «Il razzismo è come una Cadillac: ne esce una nuova ogni anno. E anche se il modello del 1960 non può essere come quello del 1920, si tratta pur sempre di una Cadillac». Il suggerimento di Malcolm X è molto chiaro: il razzismo è un fenomeno in costante metamorfosi, poiché, per essere socialmente efficace, deve essere costantemente rimodellato a seconda delle diverse soggettività storiche; ma occorre tenere presente che *sempre* razzismo resta. Tuttavia, Malcolm X sembra anche suggerire che questo mutamento costante nelle forme del razzismo non va inteso come un fenomeno semplicemente *eteroguidato*, ovvero come una mera *manipolazione* del potere in vista dei suoi fini. È chiaro che la Cadillac (il razzismo di ogni epoca), in quanto oggetto socialmente connotato dal potere, ha un ruolo decisamente attivo nella produzione delle soggettività storiche, ma a sua volta ne è anche un *loro* prodotto. Tra Cadillac e americani dunque vi sono rapporti di sovra-determinazione reciproca. E proprio per questo non possono mai essere considerati come rapporti *freddi*: sono sempre attraversati, e acquistano senso, a partire da identificazioni, sublimazioni, investimenti emotivi, passioni.

Da questo punto di vista, la metafora di Malcolm X può essere letta anche come un avvertimento a non considerare mai il razzismo come un prodotto *unicamente* istituzionale (anche se questo tipo di razzismo ha assunto in Italia e in Europa dimensioni oramai allarmanti e lo stesso Malcolm X può essere considerato uno dei principali anticipatori di tale

12. Alberto Burgio, nel suo recente *Nonostante Auschwitz*, da una prospettiva molto diversa dalla nostra arriva a una conclusione simile sottolineando, a ragione, che «il razzismo non è mai solo biologia o solo cultura, ma *sempre* l’una e l’altra cosa insieme. Più precisamente: è l’affermazione del loro *nesso necessario*, della *necessaria corrispondenza*» (Burgio, 2010, p. 146).

13. Da questo punto di vista, può risultare emblematica la seguente affermazione di Wieviorka: «La forza di William J. Wilson e degli studiosi americani e britannici dell’*underclass* è di aver dimostrato come il problema nero sia diventato, per le larghe masse, quello della miseria, della non partecipazione, dell’emarginazione *più che del razzismo vero e proprio*» (Wieviorka, 1992, p. 194, corsivo mio).

espressione), ovvero come un fenomeno semplicemente mistificatorio e indotto dall'alto.

Come sappiamo, negli anni Sessanta, l'introduzione dell'espressione "razzismo istituzionale" nel movimento nero e antirazzista degli Stati Uniti – discussa in modo sistematico per la prima volta nel manifesto del Black Power di Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton<sup>14</sup> – era il segno di un importante salto di qualità sia nella lotta politica e culturale dei neri che nell'analisi del razzismo della società americana di quegli anni. L'idea dell'esistenza di un "razzismo istituzionale" negli Stati Uniti – di uno Stato che restava coloniale-razziale nelle sue fondamenta e nelle sue politiche – minava alla base quelle prospettive che vedevano nel razzismo un semplice residuo culturale di epoche passate, un problema meramente individuale o un fenomeno contingente anziché "strutturale" o "materiale", ovvero costitutivo della stessa società di classe americana. È certamente a partire da questo precedente, e in virtù di politiche anti-immigrazione sempre più repressive e discriminatorie da parte degli Stati europei, che il termine cominciò (giustamente) a conquistare spazi anche in Europa e, più di recente, anche in Italia<sup>15</sup>.

Va notato, però, che la stabilizzazione del discorso antirazzista attorno a un'insistente denuncia del "razzismo istituzionale" può finire per funzionare come un "dispositivo (auto)assolutorio" del resto della società. Oggi infatti è sempre più evidente, in Italia e in Europa, che il razzismo non è qualcosa di circoscrivibile all'ambito delle istituzioni e a quelli che Althusser definiva come gli "apparati ideologici dello Stato": il mondo del lavoro, le forze dell'ordine, l'amministrazione pubblica, le leggi degli stati e dell'Unione e quello che possiamo chiamare, in linee generali, le strategie elettorali e securitarie degli imprenditori politici e mediatici dei "comuni nocivi": famiglia, impresa, nazione (Hard, Negri 2009).

Un'eccessiva concentrazione della pratica teorica e politica anti-razzista attorno alla questione delle istituzioni o del mondo del lavoro può contribuire a legittimare, per esempio, quel "razzismo democratico" fondato su una concezione "paternalistica" dei migranti, sulla loro perpetua "vittimizzazione" o "oggettivazione" in quanto meri corpi (da tutelare, da aiutare, da istruire) – tipico di molte ONG, associazioni no-profit e cooperative laiche e religiose, di destra e di sinistra, finalizzate alla "solidarietà", di un certo tipo di multiculturalismo o interculturali-

14. K. Ture [S. Carmichael], Ch. Hamilton, *Black Power. The Politics of Liberation*, Random House, New York 1967.

15. Cfr., per esempio, P. Basso (a cura di), *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, Franco Angeli, Milano 2010.

simo (principalmente gastronomico e scolastico) improntato all'esotizzazione e alla spersonalizzazione dell'altro – e che appare oramai non solo perfettamente in linea con la storia coloniale dei rapporti tra Occidente e altri, ma soprattutto come il “volto umano” e “complementare” dello stesso “razzismo istituzionale”. Inoltre, una riduzione eccessiva del razzismo a mero prodotto del “razzismo istituzionale” rischia di far passare in secondo piano l'esistenza del “razzismo quotidiano”: la sua dimensione *microfisica* o *interpellante*, per così dire, senza la quale, come si può dedurre dalla metafora di Malcolm X, quello istituzionale si rivelerebbe assolutamente inefficace.

Si può certo sostenere che il razzismo istituzionale costituisca, in tutte le sue dimensioni, uno snodo strategico nella produzione e riproduzione quotidiana del razzismo: ma i rapporti tra “razzismo dall'alto” e “razzismo dal basso” o “popolare” appaiono più complessi e meno unidirezionali o circolari di quanto si pensi. E hanno uno dei loro principali punti di *articolazione* o *attivazione* nei dispositivi e nei residui storici coloniali della *cultura di massa* e dei suoi *immaginari* (in qualcosa che trascende dunque il controllo stesso dello Stato). In questo senso, focalizzare l'attenzione sul razzismo istituzionale può contribuire a creare un'immagine del razzismo come qualcosa di monolitico e reificato. Al contrario, parlare di razzializzazione (anche nelle istituzioni) significa aprire lo spazio allo studio delle *articolazioni* e della *complessità*, al razzismo come processo in costante produzione e mutamento, ovvero come *rapporto* e *lotta* sociale e non soltanto come *cosa* (Rattansi, 2005). Senza dimenticare però la seconda parte della metafora di Malcolm X: se è vero che il razzismo cambia costantemente pelle, è altrettanto vero che si tratta di qualcosa di *costitutivo* della stessa società americana; non solo della sua struttura materiale, ma anche di quella simbolica, vale a dire dei suoi modi di *immaginare* la comunità nazionale. Da questo punto di vista, non è un caso se Malcolm X scelse uno dei significanti chiave del mito dell'*American Dream* per enunciare la sua metafora.

Può essere interessante notare che la metafora di Malcolm X presenta notevoli analogie con un saggio scritto da Frantz Fanon più o meno nello stesso periodo: *Razzismo e cultura* (2006). Anche Fanon prende qui di mira le capacità altamente mimetiche del razzismo, la sua estrema plasticità e ubiquità, la sua capacità di adattamento a ordinamenti sociali governati da logiche molto diversi:

La complessità dei mezzi di produzione, l'evoluzione dei rapporti economici che, si voglia o no, ha delle ripercussioni nel campo ideologico, creano uno squilibrio nel sistema. Il razzismo volgare nella sua forma biologica corrisponde a un periodo di sfruttamento brutale dei muscoli del colonizzato, il perfezionamento dei mezzi di produzione provoca fatalmente la mimetizzazione delle

tecniche di sfruttamento dell'uomo e quindi delle forme di razzismo (Fanon, 2006, p. 48).

Ma Fanon mette in luce anche la *produttività* del razzismo, il fatto che non abbiamo mai a che fare con suo adattamento passivo alle nuove forme di società: «Il razzismo non è mai un elemento accessorio, che salta fuori per caso nel corso di una ricerca sui dati culturali di un gruppo. La costellazione sociale e il contesto culturale sono profondamente modificati dalla sua presenza» (ivi, p. 49). Parafrasando il Césaire del *Discorso sul colonialismo*, si può dire che per Fanon una cultura razzista è una cultura moribonda, definitivamente compromessa nella sua *totalità*. Infine, come per Malcolm X, anche per Fanon pur se vi sono diverse forme di razzismo vi è sempre qualcosa che rimane *invariato* e che costituisce la sua essenza:

Il razzismo salta agli occhi perché rientra in un unico contesto: quello dello sfruttamento spudorato di un gruppo di uomini da parte di un altro gruppo che ha raggiunto uno stadio di sviluppo tecnico più avanzato... il razzismo obbedisce a una logica implacabile. Un paese che si mantiene sfruttando altri popoli (e/o soggetti) deve porli in stato di inferiorità. Il razzismo applicato a questi popoli (e/o soggetti) è cosa normale (ivi, pp. 50-3).

Cerchiamo ora di riportare le considerazioni di Malcolm X e di Fanon più nello specifico del nostro discorso sul rapporto tra capitalismo, razza e razzismo. È chiaro che il razzismo non è lo stesso dovunque e in ogni periodo, se non altro perché è costretto a fare i conti non solo con i continui mutamenti nella logica dell'accumulazione capitalistica e quindi con le specificità storiche, politiche ed economiche di ogni epoca e luogo, ma anche con le lotte antirazziste. La resistenza dei soggetti razzializzati costringe il razzismo a cambiare costantemente i suoi *significanti* e *dispositivi*, ovvero le logiche del suo discorso della razza. Su questo punto si può generalizzare quanto riferisce Fanon sulla situazione negli Stati Uniti: «Il razzismo [...] ossessiona e vizia la cultura americana. Questa *cancrena dialettica* è *esacerbata* dalla presa di coscienza e dalla volontà di lotta di milioni di neri e di ebrei presi di mira da questo razzismo» (ivi, p. 49, corsivo mio). È chiaro dunque che la nozione di razza si dispiegherà sempre entro confini di significazione altamente instabili.

Tuttavia, come suggeriscono Malcolm X e Fanon, l'enfasi nella molteplicità costitutiva del razzismo non può portare al *dissolvimento* della sua struttura profonda, ovvero alla rimozione del discorso occidentale della razza come suo elemento chiave. In questo senso, il discorso della razza sta al razzismo come la forma-valore sta al capitalismo: in entrambi i casi l'uno è condizione dell'altro. Eppure, come abbiamo anticipato,

forma-valore (capitalismo) e discorso occidentale della razza (razzismo) sono apparsi sin dall'inizio così intrecciati che il loro destino non potrà che essere comune: o muoiono o sopravvivono insieme. È di tutto questo che intendiamo parlare attraverso il concetto di razzializzazione. Ma per evitare fraintendimenti cerchiamo di affrontare il discorso in modo graduale nella speranza che la nostra proposta contribuisca ad aprire nuove prospettive tanto nella concettualizzazione del razzismo in Italia e in Europa quanto nella promozione di pratiche e politiche antirazziste più radicali e incisive.

### 3.4

#### **Auschwitz come dispositivo di autoassoluzione**

All'indomani della fine della Seconda guerra mondiale quel silenzio disperato, quell'inespressività o paralisi del pensiero-linguaggio che Walter Benjamin (1977) aveva scorto sul viso dei soldati tornati dal fronte della Grande guerra sembravano essersi impossessati dell'*habitus* comune europeo. Non poteva essere altrimenti: rispetto al 1919 l'esperienza collettiva dell'orrore, seppur possibile, era stata ben più profonda, perversa, devastante. È stato forse Adorno, attraverso una delle sue enunciazioni rimaste più note, a sintetizzare nel modo più suggestivo lo stato d'animo allora dominante:

La critica della cultura si trova dinnanzi all'ultimo stadio della dialettica di cultura e barbarie: scrivere una poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie, e ciò avvelena la stessa consapevolezza del perché è divenuto impossibile oggi scrivere poesie. Lo spirito critico non sarà mai all'altezza di affrontare la reificazione assoluta, [...] finché resterà fermo in se stesso in una *contemplazione soddisfatta* di sé (Adorno, 1972, p. 22, corsivo mio).

È chiaro che attraverso questa enunciazione Adorno cercava di comunicare l'incomunicabile: dopo l'esperienza del nazismo e dei suoi campi di sterminio come spettrali quotidianità, lo stesso atto del pensare – la stessa possibilità di *ricreare* o di *reintegrare* il mondo attraverso la poesia o il concetto – è divenuto qualcosa di impossibile. Questo stallo dello “spirito critico”, il suo fatale pervenire a un punto di non ritorno, per Adorno non è unicamente dovuto all'irrapresentabilità dell'orrore e della sofferenza estrema (come aveva lasciato intuire buona parte del modernismo): ciò che occorre assumere in modo apocalittico è che l'orrore è *dentro* di noi. È di questo che deve prendere atto la critica della cultura: agli occhi di Adorno, Auschwitz era la prova definitiva che cultura (occidentale) e barbarie (nazista) non sono fenomeni anti-tetici o facilmente districabili. Per Adorno, come sappiamo, la barbarie



nazista era iscritta nel processo stesso di modernizzazione, nel principio stesso della civiltà. Sta qui il vero senso della sua enunciazione: la cultura moderna (europea) è interamente infetta, avvelenata, compromessa, e quindi non offre più alcun possibile riparo, alcuna possibile *purezza* o ancora di salvezza. Per risalire dall'abisso in cui è sprofondata, alla cultura europea non restava secondo Adorno che un'unica alternativa: assumere Auschwitz e il totalitarismo nazista come sue creature autentiche, come prodotti del tutto legittimi della modernità capitalistica, come patologie dello stesso processo di civilizzazione. In sintesi: «senza trattare la cultura con estrema ingiustizia» non vi sarebbe stata alcuna possibilità di redenzione, ovvero di esorcizzare la catastrofe onde evitare la sua ripetizione (ivi, p. 70).

Anche se Auschwitz si è costituito sin da subito nella memoria europea come *significante* chiave dell'orrore, l'Europa non fu portata sul banco degli imputati (per riprendere qui l'espressione di Aimé Césaire) insieme ai criminali nazisti: sarà soltanto con l'avvio della fase più violenta della decolonizzazione (Algeria, Sudafrica, Palestina ecc.), con il '68 e le insurrezioni dei movimenti contro le diverse *élites* nazionali al potere e infine con la radicalizzazione dell'offensiva imperialista americana tanto all'interno (repressione del movimento studentesco e dell'antagonismo nero) quanto all'esterno del paese (interventi diretti e/o indiretti in Cuba, Indocina, Medioriente, Cile e a seguire molte altre nazioni dell'America Latina) che l'intera storia politica e tradizione culturale euro-occidentale verranno sempre più frontalmente messe in discussione anche all'interno della stessa Europa.

In ogni caso, negli anni della rinascita del capitalismo postbellico l'intelligentsia europea fu ben lontana dall'intraprendere la strada auspicata da Adorno. L'assunzione di Auschwitz come *significante* chiave dell'orrore, più che portare a una critica radicale della storia e della cultura moderna euro-occidentale, diede progressivamente luogo a una paradossale rimozione: alla costruzione politico-culturale della barbarie nazista come altro da sé, ovvero come *esterno-costitutivo* del discorso liberal-social-democratico-cristiano della civiltà occidentale. Fu dunque ben prima della comparsa degli scritti revisionisti più noti e dibattuti – *Nazional-socialismo e bolscevismo* (1987) di Ernest Nolte o *Il passato di un'illusione* (1994) di Francois Furet – che la cultura occidentale dominante cominciò a recidere le radici moderne ed europee del totalitarismo nazifascista; a presentarlo, bizzarramente, o come una reazione alla stessa civiltà liberal-democratica occidentale oppure come una mera parentesi antiliberal all'interno di una storia continentale di progresso ininterrotto. A questo riguardo, le note parole di Benedetto Croce secondo cui il fascismo rappresentava «un morbo intellettuale

e morale dell'Europa, una *deviazione* del corso normale della storia» (Croce, 1963), pronunciate già all'indomani della fine della guerra, possono essere assunte come *sintomatiche* di una visione del mondo ampiamente condivisa da quello che possiamo chiamare il “dispositivo socio-politico di autoassoluzione” europeo di quegli anni. Ciò che colpisce, dunque, come notato da Enzo Traverso nella sua brillante genealogia della violenza nazista, «è constatare che l'insediamento di Auschwitz al cuore della memoria occidentale coincide con una rimozione, tanto inquietante quanto pericolosa, delle radici europee del nazismo» (Traverso, 2002, p. 14).

### 3.5

#### La *nuova* Europa postbellica: un Giano bifronte

È difficile sostenere che la costituzione dell'Europa come soggetto politico, economico e anche *culturale* in quegli anni, nella forma dell'allora nascente *Comunità Economica Europa* (poi UE), non abbia risentito di questo potente dispositivo autoassolutorio. Come sappiamo, questa *nuova* idea di Europa prese corpo sulla base di quello che possiamo chiamare il “Mito del 1945” (Milner, 2003, pp. 66-7): il mito della sconfitta totale del nazifascismo.

Come rileva Milner nel suo *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, questo mito della “sconfitta totale” del nazifascismo – e nel trovare un equivalente italiano avremmo solo l'imbarazzo della scelta – era un «mito politico del tutto complementare alla pace europea del '45». E nei fatti esso non fece che plasmare ulteriormente gli effetti di «destorificazione» di quel potente dispositivo autoassolutorio di cui era espressione:

Da quel momento in poi possiamo parlare di un vera e propria “assiomatica europea”: 1. dalla storia può emergere solo quanto vi è di peggio, ovvero la guerra; 2. chi vuole la pace deve per questo rifiutare la guerra; 3. nulla di tutto ciò che precede la *riconciliazione* importa o deve importare; 4. in particolare, non vi è e non deve esserci *storia* europea che preceda il processo di unificazione (Milner, 2003, pp. 66-7).

Non è un caso, aggiunge Milner, se dopo il 1945 non vi sarà più in Europa “storia partigiana”, bensì storia delle “mentalità” e delle “società”. Non più la storia di ciò che divide, bensì storia di ciò che deve “unire”; non più storia dei *morti*, bensì il presente dei vivi. In questo senso, il boom postbellico della *Scuola delle Annales* può essere inteso *anche* a partire da questo rapporto “segreto” con il discorso europeo nascente: mettendo da parte ogni analisi che potesse porre in discussione questo

processo di rimozione-riconciliazione la storia delle *Annales* si sarebbe trasformata in una delle risorse intellettuali più efficaci della nuova “Europa” (ivi, p. 66).

Il lacanismo di destra filoamericano e filisionista che caratterizza il testo di Milner ci appare poco seducente. Ma le sue osservazioni su questo processo di rimozione-riconciliazione, la sua enfasi sul fatto che l'Europa postbellica come “costruzione culturale” è stata resa possibile dall'oblio del proprio passato *criminale*, possono rivelarsi suggestive ai fini del nostro discorso. A ben guardare, infatti, e nonostante le retoriche contemporanee di Destra e di Sinistra sui meccanismi virtuosi dell'attuale cittadinanza europea, gli anni di formazione della UE ci mostrano l'Europa come una sorta di Giano bifronte: da una parte, vi era il tentativo di costruire un'integrazione continentale social-liberale improntata all'espansione pacifica e regolata del mercato e dei diritti di cittadinanza; anche se si trattava soprattutto di dare forma a una versione della democrazia capitalista che fosse del tutto compatibile con le esigenze dettate allora dal nuovo ordine imperiale statunitense. Dalla parte solo in apparenza opposta, vi era il perdurare sotterraneo delle vecchie tendenze regressive, coloniali e razziste. È proprio questa vecchia *continuità* coloniale nella discontinuità dell'Europa postbellica ciò che Césaire si propone di denunciare nel suo noto *Discorso sul colonialismo* (1950).

Forse vale la pena ricordare che soltanto qualche mese prima dell'inizio del processo di Norimberga (novembre 1945), un governo francese nato dalla resistenza al nazifascismo si impegnava in uno dei massacri più sanguinosi della storia coloniale: la strage di Sétif. Tra l'8 e il 20 maggio del 1945, nella regione di Sétif, la Francia rispose ai desideri di indipendenza del popolo algerino con il fuoco dei cannoni e con bombardamenti aerei indiscriminati, provocando la morte di almeno diecimila persone. L'anno successivo (novembre 1946), mentre le potenze vincitrici della Seconda guerra mondiale condannavano a morte i criminali nazisti, sempre la Francia dava inizio alla Guerra di Indocina con il bombardamento della città vietnamita di Haiphong. Si trattava di una guerra coloniale contro il popolo vietnamita che dopo la sconfitta francese a Dien Bien Phu nel 1954 sarebbe stata portata alle estreme conseguenze dagli Stati Uniti.

Il 29 marzo del 1947 è un'altra data significativa nella storia della Francia del dopo nazismo: all'insorgenza anticoloniale in Madagascar si risponde con un altro massacro indiscriminato che costerà la vita ad almeno quarantamila malgasci. Il 1952 è il turno del più importante massacro coloniale della Gran Bretagna postbellica: la rivolta anticoloniale dei Kikuyu in Kenya venne bollata dalle autorità britanniche come mero “terrorismo tribale” contro i progetti di modernizzazione del paese. Così

fu legittimata una durissima repressione durata diversi anni e che nei modi e nelle dimensioni – decine di migliaia di morti, arresti di massa, ricorso all’uso dei campi di concentramento – assomiglia non poco al genocidio degli Herero in Namibia perpetrato dalle truppe guglielmine tedesche nel 1904. Nel 1956, invece, sarà il turno di Francia e Gran Bretagna (e Israele) assieme, questa volta in Egitto: la nazionalizzazione del canale di Suez da parte del governo di Nasser viene paragonata dal premier britannico Eden a un’aggressione internazionale di tipo nazifascista e quindi le due potenze “antinaziste” decidono di occupare militarmente il canale e di bombardare parte del territorio egiziano. L’aggressività coloniale postbellica di questi paesi non si sarebbe fermata qui: negli anni immediatamente successivi la Francia dichiarerà guerra totale all’Algeria in lotta per la decolonizzazione mentre la Gran Bretagna si impegnerà in un sostegno convinto e più o meno aperto al Sudafrica dell’apartheid e più in generale agli interessi dei coloni bianchi in tutte le ex colonie britanniche dell’Africa del Sud.

Per quanto riguarda invece i paesi sconfitti nella Seconda guerra mondiale l’efficacia di questo potente dispositivo autoassolutorio si esprime in modi diversi. In Germania nella mancata denazificazione della società tedesca dell’immediato dopoguerra: si tratta di un fenomeno ben raccontato, per esempio, dal testo di Alexander e Margarete Mitscherlich (1970) *Germania senza lutto: psicoanalisi del post-nazismo*, così come dalla nota trilogia del regista Rainer Werner Fassbinder: *Il matrimonio di Maria Braun* (1979), *Lola* (1981) e *Veronika Voss* (1982). In Italia si esprime invece attraverso quello che chiameremo, appropriandoci di un’espressione dello storico Emilio Gentile (1995), la progressiva “defascistizzazione del fascismo”. Sull’Italia però tornerò in modo specifico più avanti.

### 3.6

#### La grande rimozione

Quest’aura di ambivalenza che circonda la codificazione culturale di Auschwitz nella memoria può essere considerata inoltre come la causa di due effetti perversi e piuttosto intrecciati nella storia europea degli ultimi sessant’anni: *a*) in un primo momento, ha ostacolato e ritardato in Europa l’assunzione del razzismo come elemento centrale nella *costituzione materiale* del capitalismo post-bellico europeo; *b*) successivamente, non ha fatto che alimentare la rimozione di termini come razza e razzializzazione (soprattutto nell’Europa continentale) dal dibattito antirazzista europeo. In proposito, si può sostenere che Auschwitz come dispositivo di autoassoluzione abbia operato con un’efficacia notevole: l’Europa postbellica sembrava avere seppellito razza e razzismo insieme ai crimi-

nali nazisti giustiziati a Norimberga. Da questo punto di vista, la logica del dispositivo era molto semplice: espungendo il nazismo dalla storia europea si finiva per espungervi anche ciò che maggiormente lo aveva caratterizzato, ovvero l'idea di un'umanità gerarchicamente divisa in razze e in guerra tra di loro per il dominio. Così, qualora fossero riemersi nell'Europa postnazista discorsi razzisti essi sarebbero stati interpretati e affrontati come meri "rigurgiti" del passato: poiché nelle "strutture del sentire" dominanti in questi periodo il razzismo nazista (e l'antisemitismo tra Ottocento e Novecento) era divenuto la forma *paradigmatica* del razzismo. In breve: perché si potesse parlare apertamente di discriminazione o di politiche razziste, i discorsi, le pratiche o le istituzioni sotto accusa dovevano richiamare in un modo o nell'altro quel suprematismo razziale tipico dell'ideologia nazista.

È chiaro che la riduzione del razzismo alla sua sola versione nazista lo fece apparire sempre di più nell'Europa di quegli anni come un fenomeno del tutto residuale, ideologico e anche "irrazionale". Una simile concezione del razzismo veniva consapevolmente promossa, per esempio, da quello che possiamo chiamare "il paradigma antirazzista dell'UNESCO" (Balibar, 1992; Taguieff, 1999; Rattansi, 2007). Questo paradigma antirazzista venne a materializzarsi sin da subito negli anni del dopoguerra come l'ossatura fondamentale della pratica teorica, politica e pedagogica anti-razzista dominante. Pierre-André Taguieff ci spiega in modo piuttosto efficace i suoi lineamenti essenziali:

Alla fine degli anni Quaranta, l'UNESCO si impegnava in un programma di diffusione di fatti scientifici atto a far scomparire i cosiddetti pregiudizi di razza. Gli scienziati, i biologi e gli antropologi, sollecitati dall'UNESCO, si impegnavano a denunciare "un mito assurdo... il razzismo". Essi erano d'accordo nell'individuare al centro di tale "mito" il "dogma dell'ineguaglianza delle razze", nel presupporre che gli "odi e i conflitti razziali" si nutrono di nozioni scientificamente false e vivono di ignoranza. Il programma antirazzista si configurava, di conseguenza, come un programma pedagogico, di universale trasmissione e diffusione dei "dati scientifici" sulle diverse caratteristiche della specie umana, al fine di lottare contro lo sfruttamento dell'ignoranza e del "pregiudizio razziale", concependo quest'ultimo come effetto dell'ignoranza e dell'irrazionalità. Infatti, si credeva che anche il razzismo fosse l'espressione di un sistema di pensiero fondamentalmente irrazionale. La lotta contro il razzismo si confondeva, dunque, con l'appello ai lumi della scienza e alla chiarezza dello spirito razionale. L'idea antirazzista doveva realizzarsi attraverso l'istruzione e l'educazione" (Taguieff, 1999, p. 78).

Gli assunti di questo paradigma appaiono piuttosto semplici: poiché il razzismo si è fondato essenzialmente sul "mito" della "razza", ovvero sul presupposto scientificamente falso di un'ineguaglianza (gerarchica e cul-

turale) geneticamente sancita tra i diversi gruppi umani, un programma antirazzista efficace dovrà necessariamente colpire al cuore tale credenza; mostrare, armi della scienza alla mano, che l'idea di razza non è stata che un perverso e infondato "pregiudizio". Il programma antirazzista dell'UNESCO, dunque, poggiava su basi tanto chiare quanto semplici: per combattere in modo efficace il razzismo occorreva semplicemente divulgare i risultati della scienza, ovvero rendere noto, attraverso l'istruzione e l'educazione, che l'idea di un genere umano *diviso* in razze è priva di qualunque fondamento scientifico o biologico. Una volta acquisito questo dato di fatto il razzismo non avrebbe avuto più alcuna ragion d'essere.

È così che fino all'inizio degli anni Settanta – non a caso con la prima crisi economica del capitalismo postbellico – non vi fu alcun dibattito significativo sul luogo o sulla *specificità* del razzismo nell'Europa postbellica. E questo nonostante il ruolo *strutturale* del razzismo (e della razzializzazione) nella costituzione materiale del capitalismo postbellico europeo avesse cominciato a manifestarsi in modi piuttosto visibili almeno sin dalla fine degli anni Cinquanta, ovvero con lo sviluppo delle migrazioni di massa (internazionali ed interne, come nel caso specifico dell'Italia) verso le regioni del continente più interessate dalla crescita economica. Anche se le retoriche celebrative del fordismo e del welfare europeo postbellico tendono a conferire un ruolo marginale o residuale a questo aspetto, la segmentazione razzista del mercato del lavoro, e cioè la sua razzializzazione, è stata una componente centrale del ciclo capitalistico espansivo in tutti i paesi europei nei cosiddetti "trenta gloriosi" (1945-75)<sup>16</sup>.

Facciamo dunque qualche esempio; non solo per una migliore comprensione di quanto stiamo argomentando, ma anche per cominciare a mettere a fuoco ciò che intendiamo con razzializzazione. Partiamo dalla Germania. Verso la fine degli anni Cinquanta, e con il progressivo diminuire dei flussi migratori italiani, la Germania si vide costretta a firmare una serie di accordi bilaterali con Grecia, Spagna, Portogallo, Jugoslavia, Turchia e Marocco per assicurarsi un reclutamento costante e controllato di forza lavoro migrante, ovvero di lavoratori estremamente "mobili" a basso costo (Castles, Miller, 1993, p. 72). È così che nacque il sistema noto con il nome di *Gastarbeiter* (lavoratori ospiti). Il sistema dei *Gastarbeiter* rimase in vigore fino alla metà degli anni Settanta, ma il suo momento di massimo sviluppo è stato sicuramente durante gli anni Sessanta, al culmi-

16. Malgrado questo evidente riscontro colpisce che molti dei più importanti studiosi europei del razzismo (come Taguieff, Wieviorka, Balibar ecc.) continuano a parlarne come se si trattasse di un fenomeno "ricomparso" in Europa solo negli anni Ottanta con l'emergere di movimenti e partiti politici esplicitamente razzisti come il British National Front, Il Front National di Le Pen o la Lega Nord in Italia.

ne del ciclo espansivo capitalistico postbellico. Questo particolare regime di governo della forza lavoro era fondato sul rifiuto della Germania a considerarsi come un “paese d’immigrazione”. Il suo funzionamento prevedeva che i lavoratori stranieri venissero assunti direttamente da centri di reclutamento aperti nei loro paesi di origine. Lo storico delle migrazioni Russell King ci racconta in modo piuttosto significativo il funzionamento di questo sistema perverso:

I centri di reclutamento avevano unità mediche per garantire che solo adulti giovani e sani venissero ammessi a compiere quelli che erano generalmente definiti i “lavori sporchi” dell’economia tedesca. Quelli dichiarati adatti venivano marcati con un pennarello come una merce. Un lungo viaggio in treno – tre giorni dalla Turchia – li trasportava verso l’inizio della loro “altra” vita, e al loro arrivo venivano alloggiati in dormitori a sessi separati, vicino al luogo di lavoro. In questa maniera venivano ingaggiati e sistemati sia gli uomini che le donne – gli uomini nell’industria pesante, le donne nell’industria leggera e nei lavori di pulizia. Concedendo ai migranti contratti annuali che potevano venire rinnovati o revocati ad arbitrio del datore di lavoro, il capitale tedesco si assicurava una fonte di manodopera flessibile, che poteva essere rimpatriata durante una recessione – come accadde durante il 1966-67 e il 1973-74. Inoltre, la costante “rotazione” degli operai stranieri era pensata per ridurre al minimo le possibilità di mettere radici in Germania. In tal modo l’economia tedesca veniva sollevata dai costi della produzione di manodopera – nutrire, vestire ed allevare i migranti era già stato compito dei loro paesi d’origine. Ammettendo soltanto operai non sposati, si evitavano i costi sociali di mantenimento delle famiglie; e rimandandoli ai loro paesi d’origine attraverso la politica di rotazione, si evitavano i costi della vecchiaia non produttiva (King, 1995, pp. 21-2).

La descrizione colpisce non tanto per ciò che rivela sulle condizioni brutali e semischiavistiche del lavoro migrante – visto che da tempo e in tutti i paesi europei siamo testimoni della riattivazione di diverse forme di *Gastarbeiter System* – quanto per il suo tacito ma costante rinvio al fantasma della *razza*. È difficile sostenere che tra la filigrana di questo tipo particolare di politica migratoria – a poco più di dieci anni dalla sconfitta del nazismo – non aleggiasse ancora lo spettro della razza o dello “stato razziale tedesco”. Certo, non vi erano più campi di concentramento, forni crematori, persecuzioni per legge, il regime di lavoro forzato applicato ai milioni di operai stranieri<sup>17</sup> e tanti altri elementi tipici della lunga notte nazista. E non vi era nemmeno una politica di apartheid o di segregazione

17. Si calcola che verso il 1944 la macchina da guerra nazista contava su circa sette milioni e mezzo di “lavoratori forzati”, tra manodopera straniera reclutata in diverse nazioni e profughi di guerra (cfr. Castles, Miller, 1993, p. 65).

razziale esplicita e direttamente sancita dallo Stato come negli Stati Uniti degli anni Cinquanta o in Sudafrica. Ma alcuni presupposti fondamentali di questo sistema – la ricerca di “giovani adulti e sani”, la destinazione “per legge” dei migranti ai “lavori sporchi” (si legga quelli non degni dei tedeschi), “il marchio con il pennarello sul corpo”, la loro totale disumanizzazione (la riduzione a semplici “braccia di lavoro”), la politica di “rotazione” dei lavoratori stranieri e del rifiuto a considerarsi un paese d’immigrazione (onde salvaguardare l’identità, la purezza della cultura e del popolo tedesco o prevenire ibridazioni o contatti culturali non graditi) – ci autorizzano in pieno a parlare di una razzializzazione delle migrazioni e quindi della società tedesca nel suo complesso. In breve: nei suoi aspetti essenziali il sistema dei *Gastarbeiter* sembrava ispirato *anche* dal timore di qualcosa come la “degenerazione razziale”, ovvero da un’ossessione che attraversò il pensiero occidentale almeno dal 1850 e che ebbe il suo culmine nell’emergere dell’eugenetica di Francis Galton (1822-1911) e nei progetti statali di “igiene razziale” del nazismo (Solomos, Back, 1996; Rattansi, 2007). Va ricordato inoltre che si tratta di un presupposto che, per esempio, è stato alla base del White Australia Policy: la politica di restrizione dell’immigrazione “non-bianca” rimasta in vigore in Australia tra il 1901 e il 1973. E che aveva portato anche gli Stati Uniti, sotto la pressione dell’Immigration Restriction League, a varare nel 1924 un nuovo *Immigration Act* in cui si cercava di favorire nuovamente l’immigrazione proveniente dai paesi del Nordeuropa anziché dall’Europa orientale o mediterranea o dalla Cina per evitare il “declino” dei WASP e quindi la “degenerazione” del paese (cfr. Rattansi, 2007, p. 55).

Rifacendoci ai lavori di Michel Foucault sulla nascita della biopolitica pubblicati di recente – in cui egli ci suggerisce di pensare alla Germania postbellica come a un luogo *privilegiato* rispetto allo sviluppo di questa precisa tecnica di governo – si potrebbe sostenere che questa razzializzazione delle migrazioni e della società fosse una componente centrale di un emergente governo *biopolitico* europeo delle proprie popolazioni *postcoloniali*. Si tratta tuttavia di qualcosa che è sfuggito allo stesso Foucault, ma forse in modo non del tutto sorprendente; soprattutto se pensiamo al fascino con cui egli guardava al modello “ordoliberal” tedesco postbellico, ovvero a ciò che considerava una sorta di Stato senza nazione, «privo di un qualunque principio di pianificazione sociale ed economica dall’alto» e quindi incentrato su una forma di (neo)liberalismo allo stato puro (Foucault, 2005, pp. 145-6). In breve: un nuovo e *promettente* (dal punto di vista di Foucault) esperimento capitalistico in cui erano la libertà del mercato, la concorrenza e l’autoimprenditorialità a fare opera di sorveglianza sullo Stato e non viceversa. Erano questi, infatti, i principi alla base di ciò che egli ci descrive come l’istituzione dell’economia come



semplice apparato di *regole formali*, ovvero come semplice “gioco” (ivi, p. 146).

In ogni caso, è chiaro che una politica migratoria del genere non è spiegabile con criteri *unicamente* economicistici. Contrariamente a quanto pensano Immanuel Wallerstein (1992) e Saskia Sassen (1988), per esempio, questo particolare dispositivo di controllo dei lavoratori migranti non si spiega semplicemente con la volontà del capitale di segmentare o etnicizzare la forza lavoro per ottenere maggiori profitti. Come è stato anticipato, vi è all'opera qualcosa di più profondo e che consente al capitale di operare tale segmentazione o etnicizzazione su determinati gruppi e non su altri. Questo qualcosa è per noi quello che Said chiamava l'Orientalismo, ovvero la *sedimentazione* della storia coloniale e imperiale nei saperi e nella cultura occidentale e quindi di quella nozione attorno cui è venuto a costituirsi tale sistema globale di sfruttamento: quella di razza. Anche se, come ho anticipato, si tratta di una nozione che dal mio punto di vista – e in questo ci allontaniamo dall'impianto *culturalista* di Said – non potrebbe essere spiegata *indipendentemente* dal capitale. Tornerò comunque più avanti su questo punto (cfr. Mellino, 2009).

Al momento, invece, mi interessa leggere questo processo attraverso la nostra nozione di razzializzazione: poiché ciò che suggerisce in modo evidente l'esempio del *Gastarbeiter system* è che nel dopoguerra si era *ancora* alle prese con gli *effetti materiali* del discorso della razza. Dal nostro punto di vista, dunque, razzializzazione non sta a significare una volontà politica ed economica di riordinare gerarchicamente lo spazio sociale riproducendo in modo lineare le vecchie ideologie “biologiciste” della razza; non sta quindi a significare la mera ripetizione della *rigida* divisione razziale del lavoro tipica delle società nazista o di quelle schiavistiche. Usata in queste accezioni è chiaro che essa non avrebbe alcun senso. Il discorso è quindi più complesso. Ciò che tale nozione sta a suggerire è che sconfitti il nazismo e l'idea biologica di razza non ci siamo comunque liberati di molti dei discorsi che il vecchio sistema di pensiero razziale ha legittimato. Si tratta quindi di una nozione che finisce per *interpellarci* su questo *spettrale* passato in modo assai diretto: dopo Auschwitz, abbiamo davvero fatto i conti fino in fondo con tutto ciò che l'idea di razza presupponeva? In altre parole: anche se la lotta antifascista, quelle anticoloniali, dei movimenti indigeni in America Latina e dei diritti civili negli Stati Uniti, del Black Power e dei sudafricani contro l'apartheid hanno sconfitto per sempre il concetto pseudo-biologico di razza, ci siamo davvero liberati dal discorso della razza come dispositivo di governo del capitale e dell'umanità?

Prima di proseguire è necessario chiarire che quanto abbiamo detto sul *Gastarbeiter system* non vale soltanto per la Germania. Come sappia-

mo, all'epoca anche altri paesi del nordeuropa – come Svezia, Danimarca, Olanda e più tardi Norvegia – avevano come perno delle loro politiche migratorie una qualche variante del *Gastarbeiter system*. In questi paesi, per esempio, come in Germania, il fondamento della cittadinanza rimase almeno fino alla metà degli anni Settanta quasi esclusivamente lo *ius sanguinis*. Inoltre, alcuni dei principi costitutivi del *Gastarbeiter system* hanno orientato – e continuano a orientare – le politiche migratorie di numerosi paesi europei, compresi quelli cosiddetti “di immigrazione”, come Francia e Gran Bretagna.

Nei “trenta gloriosi” europei, dunque, lo spettro della razza non si aggirava unicamente in Germania. In Francia, l'afflusso di migranti e lavoratori stranieri provenienti in maggioranza dalle ex colonie è stato governato da quello che Judith Revel ha chiamato il “dispositivo banlieue” (Revel, 2008). Chiaramente, si tratta di un dispositivo di controllo della forza lavoro migrante e postmigrante divenuto *emblematico* dell'attuale capitale globale, ma che non può essere spiegato *senza* riferimento al passato coloniale e alla persistenza della sua eredità: dato che appare *visivamente* fondato sulla razzializzazione statale e poliziesca dell'ex indigenato delle colonie (Bertho, 2006; Revel, 2008; Hardt, Negri, 2009; Le Cour Grandmaison, 2010). Nelle *banlieues* quindi è la stessa frattura sociale a parlarci della questione coloniale irrisolta e non viceversa (cfr. Moulier Boutang, 2002, pp. 71-4). E questo a prescindere dal fatto che le maglie di questo dispositivo avvolgono sempre di più ampi segmenti del proletariato giovanile “autotono”. Qui può valere quanto sostenuto da Angela Davis sul sistema giuridico-penitenziario statunitense: anche se i suoi micidiali ingranaggi travolgono ogni tanto dei bianchi poveri ciò non può affatto cancellare la sua *impronta* coloniale, schiavista e razzista (Davis, 2005). È infatti quanto suggeriscono film come *L'odio* (1995) di Mathieu Kassovitz, *La schivata* (2003) di Abdel Kechiche e l'eccellente *Caché* (2005) di Michael Haneke a proposito delle banlieues francesi.

Anche se di questo “dispositivo banlieue” si comincerà a parlare apertamente soltanto dalla fine degli anni Settanta, con l'inizio delle ormai ricorrenti insorgenze dei giovani francesi discendenti dai “popoli di oltremare” nei quartieri periferici delle grandi città, già nel 1961 il fantasma della razza, del razzismo di Stato, si era reso perfettamente visibile nel cuore stesso di Parigi. Come interpretare altrimenti i fatti del 17 ottobre del 1961, quando centinaia di migranti algerini che manifestavano a Parigi per contestare un “coprifuoco coloniale” (poiché imposto in Francia soltanto agli algerini) e per rendere esplicito il sostegno alla lotta per l'indipendenza del loro paese vennero uccisi senza pietà dai *gardiens de la paix* del prefetto Maurice Papon (noto collaborazionista della repubblica nazista di Vichy) e gettati impunemente nella Senna? Il numero ufficiale

dei morti non si seppe mai, la memoria nazionale francese ricorda a stento il sanguinoso evento. Come nota lo storico del colonialismo francese Olivier Le Cour Grandmaison:

Le manifestazioni del 17 ottobre 1961 furono la risposta pacifica organizzata nella capitale, per protestare contro un coprifuoco razzista. Razzista perché imposto ai soli algerini, che all'epoca erano ancora francesi di diritto, ma venivano chiamati "francesi musulmani d'Algeria". Uno statuto d'eccezione, perché gli effetti di una legislazione discriminatoria gravavano soltanto su di loro. Per impedire queste manifestazioni, il prefetto Papon mobilitò un enorme dispositivo di polizia. Il bilancio fu terribile: circa trecento algerini furono massacrati dalle forze dell'ordine, quella sera e nei giorni successivi. Sequestrati, fermati o arrestati, i manifestanti vennero spesso affogati nella Senna. Fu, a tutti gli effetti, un crimine contro l'umanità commesso dallo Stato francese, che ancora oggi non è stato ufficialmente riconosciuto dalle più alte cariche istituzionali. Né è stato giuridicamente sanzionato in alcun modo, a causa delle leggi di amnistia votate dopo la fine della guerra d'Algeria. Né i sopravvissuti né i parenti delle vittime accertate e di quelle scomparse hanno potuto chiedere la minima riparazione. Né Papon, né coloro che hanno agito sotto il suo comando sono mai stati giudicati per i loro crimini. Questa politica del silenzio e dell'oblio sui crimini di Stato sembra avere una controparte più attiva nella recente "offensiva" per rivalutare il ruolo positivo della colonizzazione francese (Le Cour Grandmaison, 2001, p. 13).

Come nel caso tedesco, ciò che colpisce è la materializzazione di una sorta di "eccezione razziale" *costitutiva* della società francese metropolitana a soli quindici anni da Auschwitz. E, una volta ancora, si tratta di fatti che non possono essere interpretati come il semplice prodotto di una segmentazione del mercato del lavoro funzionale allo sviluppo capitalistico o, in termini analitici più neutri, come etnicizzazione delle minoranze e così via. Ciò che ha reso possibile tale massacro è chiaramente la sedimentazione della storia coloniale e imperiale della Francia, ovvero, ancora qui, una concezione *razziale* (e non semplicemente etnica o culturale) della differenza tra francesi e algerini. Ricorrendo a una nota espressione di Homi K. Bhabha, si potrebbe dire che ciò che ha mostrato il 17 ottobre 1961 è l'irruzione nel cuore stesso di una metropoli europea di quel permanente «stato d'emergenza coloniale» (Bhabha, 2001, p. 63) che caratterizzava il governo europeo nei territori coloniali. Sia chiaro: con questo non intendiamo affatto sostenere che lo "stato d'eccezione" nelle metropoli europee postcoloniali segua *soltanto* la "linea del colore" o della razza. Numerosi fatti nella storia europea degli ultimi sessant'anni hanno mostrato il contrario, a cominciare, per esempio, da Genova 2001. Inoltre, come messo in luce dalla tradizione rivoluzionaria, da Marx a Benjamin, sotto la "Rule of Law" del Capitale lo "stato d'eccezione" è una condizione tanto costituiva quanto *generalizzata*. Traendo spunto dal

Benjamin di *Per la critica della violenza*, si può sostenere che lo sforzo costante del potere politico e del diritto capitalistico di mantenere la totalità dei subalterni (degli espropriati) in uno stato di mera “nuda vita” sia una delle logiche attraverso cui si esprime la lotta di classe. Sappiamo, dunque, che sotto le regole della “repubblica proprietaria” (Hardt, Negri, 2010) la stessa parola “cittadinanza” è un’espressione, per così dire, *tossica*. Tuttavia, il nostro obiettivo qui era semplicemente mettere in luce come anche nell’Europa postbellica, attraverso logiche e modalità che devono essere ancora approfondite, il dominio di classe fosse del tutto intrecciato a quello di razza. È anche di questo che ci parla l’espressione “razzializzazione dell’immigrazione”.

Infine, l’esempio della Gran Bretagna è quello più facile da affrontare. Qui a chiedere il riconoscimento della razza e del razzismo come elementi *strutturali* della società britannica postbellica sono stati soprattutto i diversi *riot razziali* avvenuti in quegli anni. Basta una semplice rassegna per rendersene conto, ma il più eclatante è stato sicuramente quello di Notting Hill Gate nel 1958. Della centralità della razza e del razzismo nella strutturazione della società britannica del dopoguerra ci parlano in modo davvero suggestivo film come *A Hole in Babylon* (1975) e *Pressure* (1979) di Horace Ové, artista e film-maker nato in Trinidad ed emigrato in Gran Bretagna negli anni Sessanta, e *Burning an Illusion* (1981) di Menelik Shabazz, regista e documentarista nato in Barbados e uno dei principali animatori dell’emergente Black British Cinema degli anni Settanta. Tuttavia, sarà soltanto verso la fine degli anni Settanta che gli studi britannici sul razzismo e le migrazioni riconosceranno nel fenomeno della “razzializzazione” o delle “*race relations*” un aspetto *strutturale* e *strutturante* della società britannica del dopoguerra (Banton, 1977; Miles, 1982; 1989; Hall, Critcher, Clarke, 1978; Hall, 1996; CCCS, 1982; Gilroy, 1987; Solomos, Back, 1996).

Ma gli anni Settanta segneranno una sorta di spartiacque più generalizzato nella riflessione europea sul razzismo. La prima crisi economica mondiale del capitalismo postbellico (1973) avrebbe reso evidente la costituzione materiale razzista su cui si era sviluppata anche l’Europa del dopoguerra. E più diveniva visibile il razzismo istituzionale e popolare nei paesi europei, nella sua nuova veste di *esplicito* discorso anti-immigrazione, più la concezione UNESCO del razzismo e dell’antirazzismo si mostrava inefficace. Siamo difatti alle soglie dell’emergere di ciò che diversi autori hanno chiamato “movimenti neorazzisti europei” (Guillaumin, 1972; Barker, 1981; Gilroy, 1987; Taguieff, 1988; Balibar, 1992) o “razzismo differenzialista” (Taguieff, 1988; Wiewiorka, 1992).

Occorre tuttavia notare che l’egemonia dell’approccio “differenzialista” ai neo-razzismi europei emergenti in Europa sin dall’inizio degli

anni Ottanta finirà paradossalmente per *rafforzare* gli assunti centrali della strategia antirazzista dominante promossa dall'UNESCO e incentrata sul "progetto educativo": malgrado le loro critiche all'obsolescenza del programma antirazzista dell'UNESCO, dovuta all'irruzione sullo spazio politico europeo di un discorso neorazzista che sembrava aver abbandonato ogni riferimento biologicista all'idea di razza, studi come *La forza del pregiudizio* (Taguieff, 1988) o *Lo spazio del razzismo* (Wieviorka, 1992) non faranno che *confermare*, come abbiamo anticipato, il divenire di un'epoca segnata da un razzismo senza razze. In sintesi: queste prospettive hanno espresso più continuità che rotture rispetto alle concezioni e strategie dell'antirazzismo istituzionale o dominante.

Così saranno soprattutto le rivendicazioni e le lotte dei migranti e dei "nuovi europei" (neri britannici, asiatico-britannici, neri francesi, turco-tedeschi ecc.) a rendere visibile ciò che l'istituzione di Auschwitz come dispositivo di autoassoluzione aveva cercato di espungere dalla storia europea, ovvero la *persistenza* del discorso della razza (e del razzismo) come elemento *materialmente costitutivo* non solo del capitalismo europeo postbellico, ma della stessa *idea* o *concezione* di Europa. Uno spettro che dal 1945 in poi, come abbiamo riportato nel capitolo precedente sulla traccia di Balibar, è andato sempre di più materializzandosi nel territorio europeo dietro a un nuovo nome: *immigrazione*.

### 3.7

#### La derazzializzazione dell'Italia

Ora cerchiamo di guardare questo processo centrando il discorso soltanto sull'Italia. In Italia questa condizione di ambivalenza generata dall'istituzione di Auschwitz come dispositivo di autoassoluzione si è espressa soprattutto attraverso due processi interconnessi: *a*) la rimozione dell'esperienza coloniale dal dibattito pubblico e intellettuale e *b*) ciò che abbiamo chiamato la "defascistizzazione del fascismo". Al di là della diversità dei due paesi e dei due fenomeni storici, la combinazione di questi due processi sembra aver prodotto in Italia qualcosa di simile a quanto Alexander e Margarete Mitscherlich (1970) avevano sostenuto sulla Germania postnazista, ovvero un diniego reiterato ad assumere le responsabilità collettive per il passato fascista e quindi un rifiuto persistente di elaborare questo "lutto". È *anche* come conseguenza di questa mancata defascistizzazione della società italiana (di cui parlava all'epoca anche il tentato governo Tambroni) che negli anni Sessanta "l'antifascismo militante" divenne una delle parole d'ordine della sinistra radicale.

Lasciando stare i pur suggestivi discorsi psicoanalitici dei Mitscherlich sul rapporto massa-leader nei regimi nazifascisti, ciò che mi interessa

qui rimarcare è che questa «amnesia come metodo» (Césaire, 2010) che ha caratterizzato la cultura italiana postfascista è uno dei processi alla base di quello che chiamerò, sulla scia di Lacan, la *forclusione* della razza e del razzismo nella storia d'Italia. Tornerò più avanti su questo argomento.

Sulla questione della rimozione dell'esperienza coloniale italiana dal dibattito pubblico e intellettuale – al di là di un noto, ma limitato e isolato campo di studi storici<sup>18</sup> – è già stato scritto abbastanza. Qui è invece importante ricordare che vi è nell'attualità un crescente corpus di scritti incentrato non soltanto sul semplice riconoscimento dell'aspetto criminale anche del colonialismo italiano, ma anche su questioni come: il lato decisamente *razziale* delle sue pratiche e politiche di governo in Africa; l'influenza del progetto e dei discorsi coloniali sul processo di autorappresentazione dell'identità nazionale dall'unificazione in poi (malgrado l'estensione ridotta, la relativa brevità e instabilità dell'esperienza coloniale italiana) così come sull'oblio del passato coloniale nella memoria collettiva e nella storia “dominante” dell'Italia postfascista (Sorgoni, 1998, 2008; Labanca, 2002; Mellino, 2005; Triulzi 2006; Chambers 2007; Stefani 2007; Poidimani 2009; Mari *et al.*, 2010; Siebert, 2010; Derobertis, 2011).

Tuttavia, malgrado questo sviluppo crescente di studi critici sull'esperienza coloniale italiana, la sfera pubblica, intellettuale e accademica mainstream appare tuttora praticamente *impermeabile*. Al di là di qualche sporadica discussione, non vi è mai stato un dibattito pubblico serio su questo argomento. E, come nota lo storico Nicola Labanca, ogni volta che la ricerca storica critica sul colonialismo italiano in Africa ha cercato di andare oltre i circuiti strettamente specialistici o accademici è stata oggetto di numerosi attacchi e di rabbiose diffamazioni:

Non ci sono state solo alcune questioni specifiche ad essere oggetto di polemica, ma la storia dell'espansione coloniale in generale. Un fuoco di sbarramento è stato sollevato presso l'opinione pubblica, sulla stampa e in genere nei media nei confronti della libera e critica ricerca storica sul colonialismo italiano e la si è accusata di denigrare l'opera degli “italiani brava gente” [...]. Tale accusa è stata sollevata più volte. A metà degli anni ottanta in maniera preventiva contro un'opera, poi mai edita, di Michael Palumbo sui crimini di guerra italiani. Alla fine degli ottanta contro la circolazione del documentario televisivo *Fascist Legacy*. A metà degli anni novanta sulla questione dei gas. Anche se è stata la ricerca storica la più importante accusata, è da osservare che la sensibilità dei paladini ad oltranza della onorabilità del colonialismo italiano si è surriscaldata quando la ricerca si è coniugata con la divulgazione storica, cioè quando ha toccato la formazione dell'opinione pubblica. Ciò fu evidente nel caso del film statunitense *The Lion of*

18. Mi riferisco qui ai lavori di del Boca (2002, 2006), Rochat (1973), Collotti (2003), Labanca (2002), Salerno (2005) e Traverso (2006).

*the Desert* (1979) dedicato alla lotta di Omar al Mukhtar e alla repressione italiana, di cui fu vietata la circolazione (Labanca, 2002, p. 462).

All'elenco di Labanca sul fuoco di sbarramento contro il dibattito sul colonialismo italiano si potrebbero aggiungere le imbarazzanti dichiarazioni nel 2004 dell'allora ministro degli Esteri Gianfranco Fini<sup>19</sup>, le polemiche mediatiche suscitate dalla foto di Omar al Mukhtar incatenato dai fascisti esibita da Gheddafi durante la sua ultima visita in Italia e, soprattutto, il silenzio pressoché totale sul centenario del primo bombardamento aereo della storia su una popolazione civile: quello dell'Italia di Giolitti sulla Libia nel 1911. Si tratta di un silenzio davvero sconcertante, dato che il 2011 ha finito per accompagnare in modo del tutto "fraterno" il rumore lugubre di aerei italiani impegnati di nuovo in una guerra imperiale contro la Libia.

In sintesi, al di là di alcuni ambiti accademici piuttosto specifici, la memoria dell'esperienza coloniale resta ancora vaga e *indistinta*: essa è venuta a costituirsi come una sorta di cono d'ombra popolato da miti, comodamente protetto dall'oblio e da perverse e potenti distorsioni. Il fatto che anche l'Italia (ancora prima del fascismo) abbia ucciso in nome della superiorità della razza e della civiltà latina e occidentale/cristiana sembra essere stato espunto dalle "mappe cognitive" popolari (Jameson, 1989). In un simile clima, è chiaro che un'espressione come "un posto al sole", enunciata in passato da Mussolini come simbolo delle guerre coloniali-imperiali fasciste in Africa, può divenire in modo del tutto ap problematico il titolo di una nota soap opera che nulla a che vedere con tale vicenda. Oppure che una fiction televisiva dal titolo *Nassiriya. Per non dimenticare*<sup>20</sup> ci riproponga ancora senza alcuna soluzione di continuità il mito coloniale dell'italiano brava gente e ci mostri come questa volta siano gli iracheni, e non più i libici e/o gli etiopici, a preferire la "protezione" dei carabinieri italiani perché diversi e più *umani* degli insensibili soldati angloamericani. L'atteggiamento collettivo prevalente verso il passato coloniale resta dunque indulgente e autoassolutorio.

19. «Non c'è ombra di dubbio che il colonialismo ha rappresentato, nel secolo scorso, uno dei momenti più difficili nel rapporto tra i popoli e nel rapporto tra l'Europa e, in questo caso, il Nord Africa ma, e ovviamente parlo a titolo personale, quando si parla di colonialismo italiano credo che occorra parlarne ben consapevoli del fatto che sono altri in Europa che si devono vergognare di certe pagine brutte perché anche noi abbiamo le nostre responsabilità ma, almeno in Libia, gli italiani hanno portato, insieme alle strade e al lavoro, anche quei valori, quella civiltà, quel diritto che rappresenta un faro per l'intera cultura, non soltanto per la cultura Occidentale».

20. Si tratta di una fiction prodotta da Mediaset e andata in onda nel 2006.

Queste “strutture del sentire collettivo” (Williams, 1979a) sembrano aver trovato un solido fondamento psicologico e culturale in un fenomeno che ha finito per caratterizzare sempre di più la cultura italiana postfascista: la «de-fascistizzazione del fascismo» (Gentile, 1995). Questa defascistizzazione del fascismo, promossa dall'interno dalle *élites* economiche, politiche e culturali del dopoguerra e dall'esterno dalle pressioni geo-strategiche degli USA, trovò il suo principale supporto teorico nel cosiddetto revisionismo storico: in modo particolare nella reinterpretazione dell'esperienza fascista proposta dall'opera di Renzo De Felice. Si tratta di un'opera che, al di là della sua reale attendibilità e proprio perché andava incontro alla struttura profonda di un “senso comune” popolare che la trascendeva, ha influenzato non poco sia la storiografia italiana sul fascismo sia il dibattito pubblico. Può essere importante aggiungere che la defascistizzazione del fascismo cominciò a prendere corpo in un contesto politico caratterizzato dalla volontà statunitense di riappacificare il paese dopo la guerra partigiana e quindi dall'esigenza di minimizzare o ridimensionare il profondo coinvolgimento nell'esperienza fascista di buona parte delle classi dominanti postfasciste.

È così dunque che il fascismo venne sempre di più defascistizzato, ovvero progressivamente *purificato* (attraverso la minimizzazione, la romanticizzazione e la caricatura) dai suoi aspetti più sinistri e violenti, prima di tutto dalla sua *intrinseca* ideologia razziale, suprematista e genocidiaria (*ibid.*). Come diversi autori hanno mostrato, al cuore di questa reinterpretazione autoassolutoria vi erano alcuni dei “luoghi comuni” più popolari promossi dagli scritti di De Felice (1961, 1981): *a*) poiché non vi sono tracce di razzismo nell'esperienza fascista *precedente* è del tutto logico concludere; *b*) che le leggi razziali antisemite del 1938 furono adottate unicamente a causa della pressione di Hitler e che quindi; *c*) l'ideologia razziale *non* appartiene affatto alla natura dell'esperienza fascista italiana (cfr. Burgio, 2010, pp. 92-5). Chiaramente, si tratta di una visione che ometteva non solo che le leggi razziali fasciste erano già all'opera precedentemente nelle colonie dell'Africa, ma anche che, come mostra efficacemente Alberto Burgio nel suo recente *Nonostante Auschwitz* (2010), non solo il razzismo coloniale, ma anche quello antislavo e antisemita, così come la razzializzazione delle folle, dei devianti, dei malati mentali, delle donne e delle plebi meridionali appartenevano pienamente «all'organicità discorsiva dello stato italiano unitario» (ivi, p. 82). Un'organicità discorsiva che risaliva già al risorgimento, se si pensa al razzismo antimeridionale che caratterizzava la classe dirigente unitaria (e che comprendeva anche concezioni biologiciste della “barbarie” e dell’“arretratezza” meridionale) e al “discorso razziale/civilizzatore” che aveva accompagnato la brutale repressione del brigantaggio subito dopo l'unificazione



d'Italia. Da questo punto di vista, lo Stato razziale fascista era in perfetta linea di continuità con lo Stato postunitario<sup>21</sup>.

Tuttavia, date queste premesse autoassolutorie il fascismo cominciò ad essere progressivamente separato (come se fosse qualcosa di totalmente diverso) dall'unico reale "orrore assoluto" della storia, ovvero non tanto dal nazismo in sé quanto da un nazismo ridotto (come abbiamo visto anche per *Auschwitz*) a un mero *significante vuoto*, a una versione astorica e disincarnata di nazismo; e lo stato razziale fascista apparve sempre di più come una mera eccezione o parentesi rispetto al resto della storia d'Italia. In breve: la defascistizzazione del fascismo ha finito per promuovere quello che possiamo chiamare una *derazzializzazione* indulgente dell'intera storia d'Italia.

Si potrebbe aggiungere che questo processo abbia toccato il suo culmine nell'atmosfera di revisionismo storico e di "riconciliazione nazionale" che ha caratterizzato l'Italia dopo il crollo del muro di Berlino. Detto altrimenti: tutti quei discorsi che dagli anni Novanta in poi tendono a mettere sullo stesso piano, in nome dell'identità e dell'orgoglio nazionale, i combattenti della repubblica fascista di Salò con la lotta dei partigiani antifascisti non rappresentano che un'altra logica conseguenza di questo lungo processo di defascistizzazione del fascismo.

Questa particolare "condizione postcoloniale" può spiegarci in parte perché gli studi postcoloniali vengono spesso percepiti in Italia con una certa *estraneità*, ovvero come un campo di studi non certo privo di interesse ma comunque piuttosto *alieno* rispetto all'esperienza storica nazionale. E, più importante ancora, ci consente di spiegare perché questioni aspre come il coinvolgimento storico dell'Italia nel discorso occidentale della razza e nel razzismo coloniale siano state *forcluse* (e non tanto represses) dal dibattito politico culturale contemporaneo. In effetti, appare piuttosto difficile trovare nello scenario storico intellettuale locale un qualche dibattito teorico significativo sul ruolo *specifico* del razzismo nella storia d'Italia o nel processo di formazione della nazione moderna. È come se il razzismo, anche all'interno di prospettive marxiste o presunte tali, fosse stato sempre considerato come nient'altro che un mero *effetto* contingente o transitorio di altri fenomeni sociali. In breve: il razzismo sembra non avere un ruolo di rilievo nella riflessione italiana sulla propria storia<sup>22</sup>. Così, anche se la defascistizzazione del fascismo ha avuto

21. Cfr., per esempio, A. Burgio (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia (1870-1945)*, il Mulino, Bologna 2000.

22. Chiaramente, vi sono delle eccezioni. Cfr., per esempio, i lavori recenti di Rivera, Galissot (2001) e Rivera (2003), e se ne potrebbero trovare molti altri per ciò che riguarda in particolare il tema del rapporto tra razzismo e migrazioni nell'Italia di oggi. Tuttavia,

un ruolo importante in quello che abbiamo chiamato la *forclusione* del discorso della razza nella sfera pubblica nazionale, le radici di questo processo sembrano risalire al momento stesso della formazione della nazione moderna, ovvero al più ampio contesto di quello che Gayatri Spivak ha chiamato la «*forclusione* moderna occidentale dell'altro-coloniale» (Spivak, 2004, p. 30). In altri termini, è solo ricollocando la storia dell'Italia nel più ampio contesto dello sviluppo *globale* del capitalismo coloniale e imperiale moderno che si può cominciare a mettere a fuoco il coinvolgimento storico dell'Italia nel discorso occidentale della razza: poiché è chiaro che si tratta di un discorso che non può essere compreso in una dimensione semplicemente *intraeuropea*. Abbiamo chiamato “deprovinciizzare l'Italia” proprio questa strategia discorsiva di *decentramento* o *dislocazione* della sua storia nazionale. Ma prima di entrare nel merito di questa proposta dobbiamo dire qualcosa di più su ciò che intendiamo con “forclusione della razza e del razzismo” in riferimento alla sfera pubblica e culturale italiana.

### 3.8

#### La grande narrazione occidentale e la *forclusione* dell'Altro-coloniale

Anche se userò qui il termine *forclusione* a partire dal suo originale significato lacaniano, devo precisare che il mio punto di partenza non è tanto la psicoanalisi di Lacan in sé quanto la lettura *postcoloniale* di questo concetto proposta da Gayatri Spivak nel suo *A Critique of Postcolonial Reason* (1999). In questo testo, Spivak ci suggerisce di pensare a quello che chiama «la *forclusione* dell'*informatore nativo* dai grandi testi della cultura occidentale» (Spivak, 2004, p. 30) come condizione essenziale della loro produzione. Come ci chiarisce Spivak, i testi fondatori della

resta difficile trovare degli studi che affrontino in un modo più sistematico il ruolo del razzismo nella storia dell'Italia moderna e contemporanea. In questo senso, meritano un riferimento speciale i testi di Alberto Burgio *La guerra delle razze* (2000) e i già citati *Nel nome della razza* (2001) e *Nonostante Auschwitz* (2010). Nel complesso, nonostante i notevoli spunti di riflessione offerti da questi testi, la loro sottovalutazione di eventi come la scoperta dell'America, il colonialismo e la schiavitù nella configurazione sia del capitalismo globale moderno che della moderna idea di razza, la loro estrema consonanza con le prospettive che vedono il razzismo come un mero prodotto della ricerca di capri espiatori e dei processi sociali che hanno investito le nazioni europee durante il XIX secolo, così come la loro concezione del razzismo italiano e francese come dei “razzismi senza razze”, e quindi come razzismi in qualche modo d'*eccezione* rispetto a quello tipico del mondo anglosassone, appaiono come elementi problematici, nonché carichi di un'eccedenza di eurocentrismo, riguardo al tipo di impostazione che abbiamo scelto nel nostro lavoro.

tradizione moderna occidentale sono venuti a costituirsi come tali poiché danno per scontato

che l'“europeo” è la norma dell'umano e ce ne offrono descrizioni e/o prescrizioni. E tuttavia, anche qui, l'informatore nativo è necessario e forcluso. In Kant si rende necessario come esempio per l'eteronomia del giudizio determinante, per mettere in risalto l'autonomia del giudizio riflettente, che concede libertà alla volontà razionale; in Hegel come prova del movimento dello spirito dall'inconscio alla coscienza; in Marx come ciò che conferisce normatività alla narrazione dei modi di produzione (ivi, pp. 31-2).

È ovvio che anche se Spivak mobilita qui la metafora *etnografica* dell'“informatore nativo” (per sottolineare in modo sottile sia la natura imperialista dell'antropologia – in cui l'informatore nativo viene assunto come mero fornitore di dati grezzi – sia la natura antropologica dell'imperialismo – dato che si fonda *anche* sulla concezione *esclusivamente* occidentale di soggetto conoscente) ciò che a suo parere hanno forcluso i grandi testi della tradizione moderna occidentale è l'*Altro-coloniale*. Certo, l'inclusione di Marx in questo schema, per motivi di cui dirò in seguito, andrebbe trattata diversamente. Continuiamo però con il suo discorso. Nella prospettiva di Spivak è proprio questa forclusione dell'Altro-coloniale a consentire ciò che chiama «il farsi mondo di un'unica visione del mondo» («the worlding of a world») (ivi, p. 45), ovvero la *materializzazione* nei corpi e negli spazi di una filosofia coloniale della storia. In questa sua rilettura postcoloniale del termine di Lacan, o meglio della teoria lacaniana della soggettività (occidentale), quella “lettera muta” che consente la formazione di ogni singola parola – quella traccia vuota e non-storica capace di evocare ogni singola storia – non è semplicemente il *Nome-del-Padre*, ovvero la castrazione simbolica e quindi la “pienezza assente” come condizione costitutiva della soggettività umana, bensì la forclusione dell'Altro-coloniale. Semplificando, si può dire che nello schema di Spivak è precisamente la forclusione dell'Altro-coloniale – la sua *espulsione* o rigetto difensivo da parte della Coscienza Occidentale, come se l'idea non fosse mai accaduta all'Ego (Laplanche, Pontalis, 1993, p. 169) – ciò che ha consentito al soggetto occidentale moderno di emergere e di narrare se stesso come «il nome dell'uomo» (Spivak, 2004, p. 32).

A questo punto dovrebbe essere chiaro che forclusione non significa semplicemente repressione. Si tratta invece di un meccanismo di *autodifesa* dell'Ego che *espelle* dalla sua catena di significazione (dalla cultura, dal Simbolico) proprio quel significante *traumatico* su cui esso viene poi a fondare la sua (presunta) integrità, stabilità e coerenza. Tuttavia, ancora sulla scia di Lacan, Spivak ci ricorda che «ciò che è stato forcluso dal Simbolico riappare sempre nel Reale» (ivi, p. 30). Il Reale dunque – che

nello schema di Lacan è il motore della significazione proprio in quanto resiste alla simbolizzazione, ovvero proprio in quanto espressione del *vuoto* costitutivo originato dal trauma *fondativo* (separazione dell'infante dalla madre) e quindi dello sbarramento permanente a uno stato di pienezza di senso (impossibile ricongiungimento del soggetto alla madre) – esprime inevitabilmente e in modo *psicotico* il marchio (la traccia) di quella (violenta) espulsione. In breve: Spivak tiene a sottolineare che ciò che è stato forcluso – il *Significante Padrone*, quello che viene assunto come matrice fondativa del senso dell'intero sistema di significazione e quindi dell'ordinamento sociale stesso – può ritornare al soggetto *soltanto* dall'esterno, ovvero sotto forma di delirio, paranoie, allucinazioni o altre patologie psicotiche.

Come dicevamo, l'inclusione di Marx nello schema di Spivak andrebbe quanto meno approfondita. Senza sottovalutare i rapporti ambivalenti della teoria marxiana con lo storicismo e l'eurocentrismo va detto che nella sua narrazione la costituzione e lo sviluppo del Capitale non rappresentano l'istituzione *sogettiva* di una *semplice* pratica discorsiva di tipo foucaultiano. La narrazione di Marx prende corpo a partire dalla costituzione materiale *oggettiva* del Capitale in quanto elemento di *discontinuità* nella storia dell'umanità. In breve: per Marx è il momento della costituzione materiale e oggettiva del processo di accumulazione originaria a rappresentare, per riprendere liberamente la nota espressione di Roland Barthes, una sorta di “grado zero della soggettività umana”. Si tratta inoltre di un processo che, contrariamente a quanto ci suggerisce spesso una sorta di “marxismo bianco”, non può essere considerato come una dinamica soltanto intraeuropea, ovvero come qualcosa di indipendente dalla conformazione progressiva di ciò che abbiamo denominato “capitalismo coloniale globale”. In proposito, vale la pena ricordare un passo dell'ultimo capitolo del Libro Primo del *Capitale*:

La scoperta delle terre aurifere e argentifere in America, lo sterminio e la riduzione in schiavitù della popolazione aborigena, seppellita nelle miniere, l'incipiente conquista e il saccheggio delle Indie orientali, la trasformazione dell'Africa in una riserva di caccia commerciale delle pelli nere, sono i segni che contraddistinguono l'aurora dell'era della produzione capitalistica. Questi procedimenti idillici sono momenti fondamentali dell'accumulazione originaria. [...] Con lo sviluppo della produzione capitalistica durante il periodo della manifattura la pubblica opinione europea aveva perduto l'ultimo resto di pudore e di coscienza morale. Le nazioni cominceranno a vantarsi di ogni infamia che fosse un mezzo per accumulare capitale. [...] Liverpool è diventata una città grande sulla base della tratta degli schiavi che costituisce il suo metodo di *accumulazione originaria*. Tantae molis erat il parto delle “eterne leggi di natura” del modo di produzione capitalistico, il portare a termine il processo di separazione

fra lavoratori e condizioni di lavoro, il trasformare a un polo i mezzi sociali di produzione e di sussistenza in capitale, e al polo opposto la massa popolare in operai salariati, in liberi “poveri che lavorano”, *questa opera d'arte della storia moderna* (Marx, 1975, pp. 922-32).

Questo per dire che la narrazione di Marx non può essere trattata come un'altra e semplice filosofia del soggetto. Dal nostro punto di vista, dunque, il discorso di Spivak sulla forclusione dell'Altro-coloniale e sul «farsi mondo di un'unica visione del mondo» diviene significativo soltanto se considerato come un processo simultaneo alla formazione materiale ed oggettiva del capitalismo coloniale globale moderno. Altrimenti, la sua rilettura postcoloniale della teoria di Lacan resterebbe incompleta; e non farebbe che contrapporre una filosofia della storia a un'altra.

A partire da questo ragionamento di Spivak (Marx e Lacan), dunque, vogliamo enunciare le quattro ipotesi di lavoro che intendo sviluppare come conclusione del mio contributo: *a)* nell'attuale sfera pubblica-intellettuale italiana razza e razzismo appaiono come elementi forclusi; *b)* tale fenomeno appare intrinsecamente legato a ciò che abbiamo chiamato l'incapacità della cultura italiana postfascista di elaborare il suo reale rapporto con il fascismo e con il colonialismo; *c)* la forclusione della razza e del razzismo funziona oggi come un *supplemento* necessario alla razzializzazione crescente della vita pubblica, della cultura e del mercato del lavoro in Italia; *d)* è soltanto assumendo la nozione di razzializzazione come uno dei significanti fondamentale dell'attuale ordinamento sociale nazionale, ovvero come ciò che Lacan aveva chiamato “operatore di significato sociale”, che si può procedere alla *deprovincializzazione* della storia e della cultura dell'Italia moderna: alla reiscrizione delle sue autorappresentazioni dominanti come nazione europea entro il discorso della *razza* in quanto *Significante Padrone Occidentale*.

### 3.9

#### La forclusione della razza e del razzismo in Italia

Un'analisi delle reazioni registrate nella sfera pubblica ad alcune delle aggressioni razziste avvenute in Italia di recente può costituire un buon punto di partenza. Cominciamo con una constatazione piuttosto banale: anche se l'Italia di oggi è attraversata da un livello crescente di intolleranza verso ogni tipo e classe di migranti (ma soprattutto verso musulmani, rom e rumeni), che spesso finisce per *piegare* sotto un unico elemento comune (il *problema* dei clandestini) una pluralità di conflitti molto diversi tra loro, è piuttosto raro che tali aggressioni simboliche e materiali vengano riconosciute come atti razzisti, come manifestazioni di razzismo

popolare o come discorsi o pratiche indotte dal sempre più aggressivo razzismo istituzionale o di Stato.

Ricordiamo qualche esempio. Nel 2006, nella città di Padova, il sindaco di centrosinistra decise di recintare con un muro un complesso di case popolari abitate quasi esclusivamente da migranti. Questa “soluzione urbanistica” divenne subito nota come il “Muro di via Anelli”. L’obiettivo dell’operazione era chiaramente quello di separare la “zona migrante” da quella “italiana”, ma anche di tentare un controllo poliziesco più ravvicinato della popolazione straniera in quanto ritenuta responsabile, sia dai discorsi istituzionali locali che da una parte dei “cittadini”, di un presunto aumento della microcriminalità nel quartiere. La decisione venne contestata e contrastata con forza da diverse reti antirazziste locali e nazionali. Ma, una volta innalzata la recinzione, il sindaco dichiarava che la sua decisione non aveva nulla a che fare con il razzismo o la discriminazione, poiché appariva chiaramente improntata al rispetto dei requisiti minimi di “ordine pubblico” e di “sicurezza sociale”, anche rispetto alla “tutela” dei migranti stessi. Così, dopo qualche tempo, si procedette allo sgombero del complesso, che secondo le autorità “sarebbe durato soltanto il tempo necessario” a portare avanti i lavori di ristrutturazione e di ripristino del “decoro” urbano. Tuttavia, una volta sfrattati i migranti, tutte le porte d’accesso al complesso vennero murate in modo da evitare ogni occupazione “illegale”. L’intero complesso è oggi vuoto.

Possiamo continuare l’elenco ricordando che molte delle sempre più numerose iniziative, ordinanze e leggi esplicitamente razziste proposte da autorità locali o nazionali (togliere le panchine dai parchi per non fare sedere i migranti, limitare il numero di studenti stranieri nelle classi, le frequenti retate e perquisizioni in bar e ristoranti gestiti da migranti, la continua deportazione dei rom in zone sempre più isolate, il tentativo di istituzionalizzare le ronde antimigranti, le cicliche persecuzioni delle prostitute straniere ecc.) vengono commentate da politici, giornalisti e altri *opinion makers* come misure “preventive” o di “pubblica sicurezza” o perfino, ed è il caso di alcuni aspiranti “intellettuali organici” del razzismo all’italiana, come sintomi di normale e naturale xenofobia, di giustificata paura dell’altro. In uno dei suoi scritti, il politologo Giovanni Sartori sostiene che è del tutto erroneo considerare la Lega Nord come un movimento razzista poiché le sue pratiche e discorsi anti-immigrazione sono il semplice prodotto di una «giustificata paura dell’altro», ovvero di un «sentimento xenofobo caratteristico di tutto il genere umano in contesti ad alta densità multiculturale» (Sartori, 2002, p. 68). Infine, nemmeno episodi come i veri e propri *pogrom* contro i campi rom a Ponticelli nel 2008, il brutale omicidio di sei migranti africani a Castelvoturno in quello stesso anno, le ripetute aggressioni a colpi di fucile contro lavoratori migranti agricoli a Rosarno in Calabria

nel 2010 – un attacco razzista che diede luogo a una delle più importanti insurrezioni da parte di migranti in Italia – e il più recente duplice omicidio di due migranti senegalesi a Firenze nel 2011 per mano di un simpatizzante dei movimenti dell'estrema destra vennero apertamente riconosciuti dai discorsi dei media e della politica mainstream come violenze razziste.

Cosa accade dunque quando il razzismo o i comportamenti chiaramente razzisti vengono ricondotti alla logica di altri fenomeni sociali? Più precisamente, cosa accade quando pratiche esplicitamente razziste (inclusi violenze fisiche e omicidi) vengono *smantellate* e *tradotte* dagli agenti sociali, dai media e dai discorsi politici mainstream come l'espressione di meri problemi e conflitti legati al lavoro, alla casa, alla scuola, alle migrazioni, all'identità, all'economia, alla sicurezza o alla xenofobia intesa come un sentimento del tutto naturale?

È questo il sintomo più evidente, da una parte, della forclusione del discorso della razza e del razzismo nella sfera pubblica e intellettuale italiana e, dall'altra, della crescente razzializzazione del suo tessuto sociale, politico ed economico. In effetti, non è difficile assumere che questa *continua rimozione* sta a significare proprio l'opposto: oggi in Italia buona parte dei principali conflitti sociali – e ancora di più con l'aggravarsi della crisi economica globale – riescono a trovare espressione (a divenire leggibili per gli agenti sociali) soltanto in termini razzisti e razziali. È proprio la forclusione della razza e del razzismo a rendere possibile allo stesso tempo sia la razzializzazione come fenomeno *materiale* che il razzismo come fenomeno culturalmente *impensabile*. In breve: data la particolare configurazione storica della cultura italiana postfascista, più diviene evidente la costituzione materiale razzializzata della società italiana più è violento il suo disconoscimento, la sua forclusione discorsiva.

Sullo scenario locale, dunque, il discorso della razza e del razzismo emergono come *significanti fondamentali*, ovvero come operatori chiave di significato sociale, di pratiche e di soggettività politiche, soltanto attraverso *a*) la “violenza implosiva” generata da episodi caratterizzati da “un'ansietà etnica punitiva” (Appadurai, 2001) e quindi (seguendo ancora le implicazioni del concetto lacaniano di forclusione) sotto forma di deliri, paranoie e allucinazioni razziali collettive e *b*) la pressione politica o le enunciazioni antagoniste degli outsider, ovvero la resistenza e insubordinazione dei soggetti razzializzati.

### 3.10

#### Deprovincializzare l'Italia

Per favorire una comprensione più efficace del nostro discorso – relativo alla necessità di introdurre nella pratica teorica e politica antirazzista la

nozione di razzializzazione in quanto chiave di lettura fondamentale dei processi legati alle migrazioni anche in Italia – ciò di cui abbiamo bisogno è *deprovincializzare l'Italia* (per rovesciare in modo ironico la nota enunciazione di Chakrabarty). De-provincializzare l'Italia sta qui a indicare una strategia discorsiva finalizzata a una migliore messa a fuoco dei rapporti di *interpenetrazione* storica tra l'espansione globale del capitalismo coloniale imperiale moderno – della schiavitù, del colonialismo, del razzismo biologico e culturale, del nazionalismo, dei movimenti migratori internazionali ecc. in quanto fenomeni *planetari* - e la storia economica e culturale dell'Italia moderna. In altre parole, ciò che stiamo suggerendo non è semplicemente di situare lo sviluppo economico e culturale dell'Italia nel contesto globale dell'espansione del capitalismo moderno, ma di ripensare in modo più approfondito il suo coinvolgimento storico nell'ascesa e disseminazione di una modernità capitalistica in cui la globalizzazione della cultura europea umanistico-cristiano-moderna e della "linea del colore" sono venuti a costituirsi come dispositivi essenziali e complementari di governo.

Si può sostenere che la debole integrazione strutturale dell'Italia con le sue ex colonie e il suo tardivo divenire paese d'immigrazione abbiano in qualche modo ostacolato questa *dislocazione* postcoloniale della storia e della cultura italiana. Tuttavia, occorre certamente chiedersi quale sia stato il coinvolgimento storico della cultura italiana – per esempio in quanto autocelebrata culla del cattolicesimo, dell'umanesimo e del rinascimento – nella produzione di quell'Europa liberale e umanistica che secondo Sartre (2000) e Fanon (2000), per esempio, non aveva fatto che uccidere l'Uomo in ogni angolo della terra attraverso la trasformazione degli Altri-coloniali in meri schiavi e mostri.

Dobbiamo ribadire però che attraverso l'espressione "disseminazione della modernità capitalistica" non intendiamo affermare che la modernità sia un fenomeno avvenuto prima in Europa e poi nel resto del mondo, come sembra suggerire invece la teoria del sistema-mondo dei vari Braudel, Arrighi e Wallerstein, il "marxismo bianco" di autori come Dobb, Brenner e Perry Anderson o la ricerca genealogica di Foucault<sup>23</sup>. Proprio il contrario: traendo spunto, oltretutto dal Marx citato prima, dall'opera di autori piuttosto eterogenei vogliamo asserire che la nascita della modernità capitalistica non può più essere considerata come una vi-

23. Come ho mostrato, Foucault ci offre una visione meno eurocentrica della sua genealogia della soggettività moderna nel suo unico lavoro sistematico sul razzismo: *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato* (Ponte alle Grazie, Firenze 1990). Purtroppo, si tratta di una prospettiva assente nel suo discorso successivo sulla nascita dei biopoteri e della biopolitica.



cenda meramente *intraeuropea*. Assumendo che la transizione dal feudalesimo al capitalismo non sarebbe occorsa senza lo sviluppo del commercio globale (Sweezy, 1954), della schiavitù (Williams, 1944; Du Bois, 1947) e del colonialismo (Césaire, 2010; Fanon, 2000; Amin, 1977; Frank, 1978; Rodney, 1972); che la produzione di tecnologie moderne di sapere e (bio) potere non possono più essere pensate in una prospettiva meramente eurocentrico-foucaultiana, ovvero al di qua della sperimentazione di forme di governo razziste e razziali nei territori coloniali (Viswanathan, 1989; Stoler, 1995; Spivak, 2004; Chakrabarty, 2004; Mbembe, 2005; Chatterjee, 2006; Seth, 2007); e infine che il capitalismo è andato organizzandosi sin dalla sua nascita attraverso ciò che autori come Cedric Robinson (1983) e Anibal Quijano (2003) hanno denominato “una divisione razziale del lavoro”, vogliamo semplicemente riaffermare il carattere *costitutivo* del colonialismo nell'emergere della stessa modernità capitalistica e quindi la sua dimensione *planetaria e dislocata*.

Dal momento in cui la narrazione autocelebrativa occidentale di una “modernità capitalistica” intesa come un'entità chiusa, come un «geocorpo chiamato Europa» (Gilroy, 2000, p. 57), viene sostituita con quella di una «modernità capitalistica coloniale» o di un “capitalismo razziale”<sup>24</sup> (Robinson, 1983) – in modo da sottolineare *l'intreccio costitutivo* di razza e classe nello sviluppo storico del capitalismo moderno – ciò che dobbiamo chiederci ai fini specifici del nostro discorso è: quali sono stati gli effetti di questo sistema globale di sfruttamento sull'economia, la cultura e la politica italiana? In che modo questo processo globale è stato materialmente *tradotto* all'interno dei confini territoriali dell'Italia?

24. L'assunto centrale di Robinson in *Black Marxism* è che il capitalismo è apparso come una formazione politica ed economica “razzionalmente strutturata” sin dalla sua nascita. Questa tesi, come si può desumere dal nostro lavoro, ci appare stimolante e meritevole di ulteriori approfondimenti, soprattutto per correggere i limiti *eurocentrici* di quello che abbiamo chiamato “marxismo bianco”. Tuttavia, data la nostra prospettiva, è difficile condividere la tesi di Robinson secondo cui l'aspetto razziale del capitalismo ha le sue origini nella formazione dell'Europa politica medievale. Nella sua prospettiva, infatti, il discorso della razza e l'ordinamento razziale, ovvero l'idea della supremazia dei bianchi e la creazione dei “negri” e dei non-occidentali come soggetti inferiori, appare come un prodotto “intra-europeo”, come un mero risultato dell'emergere di una “nobiltà feudale” e dei suoi miti riguardanti l'importanza della discendenza e della purezza del sangue, la gerarchia dei lignaggi ecc. Il capitalismo avrebbe semplicemente globalizzato, durante l'espansione coloniale e lo sviluppo della schiavitù e del sistema delle piantagioni, questa concezione gerarchica e razziale dell'ordinamento politico adattandola ai nuovi bisogni, ovvero alla produzione di valore. Come abbiamo cercato di mostrare, il concetto di razza, e la nascita di ordinamenti razziali sociali fondati sull'oppressione di razza, è un fenomeno intrinsecamente connesso allo sviluppo del capitalismo coloniale. Dalla nostra prospettiva, dunque, il discorso di Robinson di una presunta continuità o linearità tra l'Europa medievale e la modernità capitalistica appare fuorviante.

Deprovincializzare l'Italia, dunque, significa dislocare la sua storia moderna – in modo particolare il processo di costruzione della nazione – ricollocandola nel contesto globale di ciò che Anibal Quijano (2003, p. 201) ha denominato «la colonialità del potere capitalistico moderno»:

La globalizzazione in corso rappresenta, in primo luogo, il culmine di un processo iniziato con la costituzione dell'America e del capitalismo coloniale/moderno ed eurocentrato in quanto nuova configurazione del potere mondiale. Uno degli assi fondamentali di questa nuova configurazione di potere è stata la classificazione sociale della popolazione mondiale a partire dall'idea di *razza*, ovvero a partire da una costruzione mentale che esprime l'esperienza essenziale del dominio coloniale e che, da allora in poi, non ha smesso di permeare le dimensioni più importanti del potere mondiale, compresa la sua forma di razionalità specifica, vale a dire l'eurocentrismo. Questo asse, dunque, ha origine e connotati coloniali, ma si è rivelato più stabile e duraturo dello stesso sistema coloniale. Implica, dunque, un elemento di colonialità nella configurazione di potere oggi mondialmente egemonica (*ibid.*).

Il ragionamento di Quijano condensa in modo piuttosto efficace due potenti assunti su cui ci siamo soffermati nella parte introduttiva del nostro lavoro e promossi non soltanto dalle più recenti genealogie critiche del concetto di razza (Omi, Winant, 1986; Allen, 1994; Young, 1995; Dussel, 1995; Hannaford, 1996; Gilroy, 2000; Roediger, 1991, 2008; Goldberg, 2002), ma anche dall'opera di diversi autori del pensiero classico moderno come José Carlos Mariategui (2006), Eric Voegelin (1940), W. E. B. Du Bois (1947, 2007), Hannah Arendt (1973) e Aimé Césaire (2010): *a*) il concetto di razza, nei suoi specifici significati biologico-culturali suprematisti, emerse all'interno dello sviluppo globale della modernità capitalistica coloniale; *b*) non è quindi possibile considerare la disseminazione di questo sistema globale di sfruttamento attraverso il mondo senza assumere la sua *colonialità costitutiva* (ovvero, la sua dimensione razziale) e quindi i suoi sistemi di dominio razzializzanti.

Così, cercare di mettere in luce ciò che possiamo denominare “la colonialità delle diverse configurazioni nazionali di potere” può essere estremamente significativo alla luce delle celebrazioni istituzionali del 150° anniversario dell'unificazione dell'Italia. In effetti, assumere come necessario punto di partenza la colonialità costitutiva delle diverse configurazioni nazionali di potere – passate e presenti –, ovvero la loro necessaria *iscrizione materiale* all'interno della “colonialità del potere globale capitalistico moderno” più ampio, significa sostenere che il discorso della razza, il razzismo e la razzializzazione hanno *fratturato* lo spazio nazionale italiano sin dalla stessa nascita della nazione. Ciò che voglio suggerire è che non è possibile comprendere il razzismo contemporaneo in Italia

verso i migranti – la razzializzazione dei processi migratori internazionali all'interno dello stesso spazio nazionale – senza prendere in considerazione la costruzione politica, culturale ed economica (il loro ruolo all'interno del sistema capitalistico italiano) dei suoi principali predecessori: il meridionale e l'Altro-coloniale (durante l'unificazione e il fascismo), l'ebreo (nell'ultima fase del periodo fascista) e il lavoratore migrante meridionale (nella repubblica del dopoguerra).

La mia strategia non sta a significare affatto la sottovalutazione della specificità della logica dell'accumulazione capitalistica contemporanea. Ciò che voglio suggerire è che i processi contemporanei di razzializzazione vengono alimentati e supportati da una catena di significazione razzista e civilizzatrice resa ancora altamente *interpellante* dalla memoria culturale dominante: è proprio la codificazione culturale e la stratificazione del colonialismo, del razzismo antimeridionale e dell'imperialismo occidentale nelle tecnologie del sé nazionale a consentire il riemergere della razzializzazione in ogni momento come possibile risposta economica e politica alle esigenze del capitale o alle crisi di accumulazione capitalistiche. In un certo senso, dunque, è stata la colonialità delle diverse configurazioni nazionali del potere capitalistico in Italia a preparare il terreno agli attuali processi di razzializzazione delle migrazioni. Inutile aggiungere che l'attuale processo di costruzione della cittadinanza europea, tanto nella sua dimensione economica che culturale, e proprio perché improntato alla proliferazione incessante di confini postcoloniali (Balibar, 2004; Mezzadra, 2008), non fa che alimentare e mobilitare (anziché indebolire) ciò che possiamo chiamare "l'inconscio coloniale delle strutture del sentire nazionali".

Tuttavia, è soltanto deprovincializzando la storia moderna dell'Italia che possiamo far emergere la costitutiva violenza materiale e simbolica della sua colonialità. Da questo punto di vista, e tornando ancora alle celebrazioni del 150° anniversario dell'unificazione, è solo deprovincializzando la storia moderna dell'Italia che un aspetto intrinseco del processo storico di costruzione della nazione, ovvero il razzismo scientifico, istituzionale e popolare antimeridionale, può essere mostrato come specifica traduzione locale della colonialità del potere capitalistico moderno globale. In breve: deprovincializzare l'Italia sta a significare proiettare l'ombra della razza e della razzializzazione sullo stesso atto di fondazione della nazione.

### 3.II

#### **Razzializzazione e (contro)politica postcoloniale della memoria**

In conclusione dobbiamo focalizzare in modo più nitido la nozione di razzializzazione e la proposta di interpellare il concetto di razza in quanto

strategia chiave per una comprensione più efficace del razzismo e della violenza razzista nell'Italia di oggi. Prima di tutto, come abbiamo anticipato nel capitolo precedente, razzializzazione sta a significare gli *effetti* materiali dell'intersecazione del *capitale* con i discorsi occidentali della razza, sia sugli spazi e le strutture sociali che sui corpi e le soggettività di genere. Più precisamente, per razzializzazione intendo l'effetto sul tessuto sociale di una molteplicità di discorsi e di pratiche, istituzionali e non, orientati a una costruzione, a una rappresentazione, "gerarchicamente" connotata delle *differenze* ("fisiche" e "culturali", "reali" ed "immaginarie") tra i diversi gruppi e soggetti e quindi al disciplinamento dei loro effettivi rapporti materiali e intersoggettivi. Detto in parole semplici, 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 "eticizzazione") 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.

Si pensi, per esempio, all'ovvia constatazione secondo cui nelle società occidentali i livelli più bassi delle gerarchie occupazionali, sia quelle regolari che non, vengono occupati oggi dalla forza lavoro migrante. Questa destinazione *prescinde* dalle attitudini, dalle competenze, dalle abilità specifiche e perfino dalla nazionalità del lavoratore migrante stesso. Un "luogo comune" molto diffuso afferma che nelle società europee più avanzate i migranti svolgono il lavoro che gli autoctoni non sono più disposti a fare. In realtà, come ha mostrato molto efficacemente Bridget Anderson nel suo studio sull'impiego di colf e badanti nel Regno Unito, si tratta di tipologie di lavori create – attraverso l'intreccio di dispositivi giuridici e storico-culturali e coloniali piuttosto particolari – specificamente per un certo tipo (e non altro) di lavoratore o forza lavoro (Anderson, 2004). Come appare ovvio, nella gerarchizzazione del "lavoro migrante" un ruolo di fondamentale importanza viene svolto dal controllo della mobilità dei migranti e dalle restrizioni riguardanti lo stesso istituto della cittadinanza. È partire dalla combinazione di tutti questi aspetti che avviene ciò che si può chiamare la razzializzazione del mercato del lavoro, ovvero l'identificazione stretta tra un certo tipo di occupazioni/retribuzioni e la forza lavoro migrante e, all'interno di questo stesso meccanismo, tra certe attività lavorative specifiche e un determinato gruppo culturale (colf filippine, sudamericane o africane, muratori dell'Est, badanti ucraine, venditori ambulanti senegalesi, lavoratrici sessuali dei paesi caraibici, mungitori sikh, pizzaioli egiziani, operai tessili cinesi ecc.). Si tratta, ovviamente, di un meccanismo di razzializzazione che agisce sulla struttura di classe

e che viene a iscriversi negli spazi e sui corpi anche attraverso potenti gerarchie patriarcali di genere.

Per tornare al caso specifico dell'Italia, una gestione razzializzata delle migrazioni e del mercato del lavoro affiora chiaramente da fenomeni come la politica di sostituzione dei lavoratori neri con lavoratori slavi (ritenuti comunque bianchi e quindi meno "problematici" dei neri per la popolazione locale) avviata a Rosarno dopo l'insurrezione dei migranti, e più in generale da una gestione dei flussi tendente, per quanto possibile, a favorire l'arrivo di migranti cristiani o cattolici anziché musulmani, o provenienti da certe zone del mondo (America Latina, Filippine, Europa dell'Est) anziché da altre (Maghreb, Africa subsahariana ecc.). Non è difficile intuire come dietro questo tipo di politiche sia ancora all'opera una concezione razzializzata della cultura, delle identità e delle differenze culturali, nonché dei discorsi tipicamente coloniali su certi gruppi e soggetti. Ci sembra quindi che all'interno del contesto specifico del razzismo in Italia, ovvero data la forclusione nella sfera pubblica e nelle strutture del sentire collettivo dell'implicazione della storia nazionale nel farsi del pensiero razziale occidentale, la nozione di razzializzazione può venire a configurarsi come un *potente significante* nel *rammentare* e *riconvocare* la *colonialità* delle sue interpellazioni storiche e quindi delle sue narrazioni e autorappresentazioni culturali egemoniche.

Ciò che voglio suggerire, in termini ancora lacaniani, è che *nominare* le interpellazioni razziste contemporanee (nelle lotte politiche e pratiche teoriche antirazziste) attraverso i significanti della razza e della razzializzazione comporta inevitabilmente una "contro-politica della memoria" estremamente dirompente, in quanto capace di attaccare alla base ciò che potremmo chiamare «l'organizzazione *naturale* degli operatori ideologici di significato e le loro regole di classificazione» (Aleman, 2003, p. 55). In altre parole, è solo assumendo il discorso della razza come significante-padrone – come una sorta di "surplus" o "resto" politico (Rancière, 1995) – nell'organizzazione capitalistica della societ  che diviene possibile il riconoscimento sia della *reale* composizione di classe dell'attuale sistema capitalistico sia delle principali forme e discorsi di ricomposizione politica, ovvero di quelle pratiche e movimenti di soggettivazione (come le lotte dei migranti, degli studenti e dei lavoratori precari e della conoscenza degli ultimi anni) orientati *non* tanto verso la semplice rivendicazione di una qualche *differenza* (poich  gi  *costitutiva* della stessa logica "post-coloniale" di accumulazione capitalistica), quanto verso la produzione del *comune* (Hardt, Negri, 2009).

Tuttavia, per evitare di ridurre la nozione di razzializzazione alla semplice logica di segmentazione del mercato del lavoro   necessario ribadire che ci  che rende possibile la costituzione materiale di questo "manage-

ment della razza” (Roediger, 2008) come risposta politica alle crisi capitalistiche è proprio “la politica della memoria”: la stratificazione e codificazione culturale del colonialismo, della schiavitù e dell'imperialismo nelle tecnologie di produzione delle “strutture del sentire nazionale”. Si può sostenere infatti che le «politiche nazionali della memoria» vengono sempre a costituirsi come il principale «abito dell'egemonia» (Aleman 2003, p. 55). Così, focalizzare l'attenzione sugli effetti del discorso storico della razza e quindi sulla razzializzazione dell'attuale spazio sociale italiano può costituire il primo passo necessario per deprovincializzare l'Italia e la sua storia (razzista) moderna.

# Bibliografia

- ADORNO T. (1972), *Prismi. Saggi di critica della cultura*, Einaudi, Torino (ed. or. 1949).
- ALEMÁN J. (2003), *Notas antifilosóficas*, Grama, Buenos Aires.
- ALLEN T. (1994), *The Invention of the White Race*, Verso, London.
- ALQUATI R. (1975), *Sulla Fiat e altri scritti*, Feltrinelli, Milano.
- ALTHUSSER L. (1967), *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1965).
- AMBROSINI M. (2005), *Sociologia delle migrazioni*, il Mulino, Bologna.
- ID. (2008), *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*, il Mulino, Bologna.
- AMIN S. (1977), *Imperialism and Unequal Development*, The Harvester Press, Sussex.
- AMSELLE J. L. (2009), *Il distacco dell'Occidente*, Meltemi, Roma (ed. or. 2008).
- ANDERSON B. (2000), *Doing the Dirty Work?*, Palgrave, London.
- ID. (2004), *Sono straniera, clandestine e molto, molto modeste*, in Mezzadra (a cura di) (2004), pp. 162-80.
- ANDERSON P. (1977), *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1976).
- APPADURAI A. (2001), *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma (ed. or. 1998).
- ARENDT H. (1973), *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. 1962).
- ASOR ROSA A. (1965), *Scrittori e popolo*, Savelli, Roma.
- BALIBAR E. (1992a), *Esiste un neorazzismo?*, in Balibar, Wallerstein (1992), pp. 29-40.
- ID. (1992b), *Razzismo e nazionalismo*, in Balibar, Wallerstein (1992), pp. 49-80.
- ID. (2003), *L'Europa, l'America, la guerra*, Manifestolibri, Roma (ed. or. 2001).
- ID. (2004), *Noi, cittadini d'Europa? Le frontiere, lo stato, il popolo*, Manifestolibri, Roma (ed. or. 2001).
- ID. (2007), *Prefazione. Il diritto al territorio*, in Rigo (2007), pp. 7-24.
- BALIBAR E., WALLERSTEIN I. (1992), *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma (ed. or. 1991).
- BANTON M. (1977), *The Idea of Race*, Tavistock, London.
- BARKER M. (1981), *The New Racism*, Junction Books, London.
- BASCH L., GLICK SCHILLER L., SZANTON BLANC C. (1992), *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Routledge, London.

- BERTHO A. (2006), *Divenire banlieue*, in “Posse. Potere Precario”, novembre, pp. 27-34.
- BAUMAN Z. (2005), *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 2004).
- ID. (2006), *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 2005).
- BENJAMIN W. (1977), *Angelus Novus, Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino.
- BHABHA H. K. (2001), *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma (ed. or. 1994).
- BLACKBURN R. (1997), *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern*, Verso, London.
- BLANCHARD P., BANCEL N., LEMAIRE S. (éds.) (2005), *La fracture coloniale*, La Découverte, Paris.
- BLOM HANSEN T., STEPPUTAT F. (eds.) (2005), *Sovereign Bodies. Citizens, Migrants and States in the Postcolonial World*, Princeton University Press, Princeton.
- BONEFELD W. (2011), *Primitive Accumulation and Capitalist Accumulation: Notes on Social Constitution and Expropriation*, in “Science and Society”, 75, 3, pp. 379-99.
- BURGIO A. (2010), *Nonostante Auschwitz. Il “ritorno” del razzismo in Europa*, DeriveApprodi, Roma.
- CARRIER J. (ed.) (1995), *Occidentalism: Images of the West*, Clarendon Press, Oxford.
- CASTLES S., DAVIDSON A. (2000), *Citizenship and Migration. Globalization and the Politics of Belonging*, Macmillan, London.
- CASTLES S., MILLER M. (1993), *The Age of Migration*, Macmillan, London.
- CCCS (1982) (ed.), *The Empire Strikes Back*, Routledge, London.
- CÉSAIRE A. (2010), *Discorso sul colonialismo*, ombre corte, Verona (ed. or. 1950).
- CHAKRABARTY D. (2004), *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma (ed. or. 2000).
- CHAMBERS I. (1986), *Popular Culture: The Metropolitan Experience*, Routledge, London.
- ID. (1996), *Ritmi urbani. Pop music e cultura di massa*, Costa & Nolan, Genova (ed. or. 1985).
- ID. (2007), *Le molti voci del Mediterraneo*, Raffele Cortina, Milano.
- CHATTERJEE P. (2006), *Oltre la cittadinanza*, Meltemi, Roma (ed. or. 2004).
- CHEVALIER L. (1958), *Classi pericolose e classi lavoratrici*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1958).
- CLIFFORD J. (1993), *I frutti puri impazziscono*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1988).
- COLLOTI E. (2003), *Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, Laterza, Roma.
- COLOMBO E. (2002), *Le società multiculturali*, Carocci, Roma.
- COLOMBO E., SCIORTINO G. (2005) (a cura di), *Migrazioni globali. Interazioni locali, il Mulino*, Bologna.
- ID. (2008), *Trent'anni dopo. Stranieri in Italia*, il Mulino, Bologna.
- COLOMBO E., SEMI G. (2007), *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*, FrancoAngeli, Milano.
- CORNER J. (1991), *Studying Culture: Reflections and Assessments. An Interview with Richard Hoggart*, in “Media, Culture and Society”, 13, pp. 137-51.
- COX O. (1970), *Caste, Class and Race*, Monthly Review Press, New York.
- CROCE B. (1963), *Chi è fascista? (1944)*, in Id., *Scritti e discorsi politici*, Laterza, Bari.



- DAVIES I. (1995), *Cultural Studies and Beyond: Fragments of Empire*, Routledge, London.
- DAVIS A. (2005), *Abolition Democracy. Beyond Empire, Prisons, and Torture*, Seven Stories Press, New-York-London.
- DE FELICE R. (1961), *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino.
- ID. (1981), *Mussolini il duce. Lo stato autoritario: 1936-1940*, Einaudi, Torino.
- DE GENOVA N. (2004), *La produzione dell'illegalità. Il caso dei migranti messicani negli Stati Uniti*, in Mezzadra (a cura di) (2004), pp. 23-50.
- ID. (2005), *Working the Boundaries. Race, Space and "Illegality" in Mexican Chicago*, Duke University Press, Durham.
- DEL BOCA A. (2002), *L'Africa nella coscienza degli italiani*, Mondadori, Milano.
- ID. (2006), *Italiani brava gente? Un mito duro a morire*, Neri Pozza, Vicenza.
- DEROBERTIS R. (2010), *Fuori centro. Percorsi postcoloniali nella letteratura italiana*, Aracne, Roma.
- DERRIDA J. (1971), *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino (ed. or. 1967).
- DIDI-HUBERMAN G. (2008), *L'invenzione dell'isteria. Charcot e l'iconografia fotografica della salpêtrière*, Marietti, Torino.
- DORLIN E. (2006), *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, La Découverte, Paris.
- DU BOIS W. E. B. (1947), *The World and Africa. An Inquiry into the Part which Africa Has Played in World History*, International Publishers, New York.
- ID. (2007), *Le anime del popolo nero*, Le Lettere, Firenze (ed. or. 1903).
- DUSSEL E. (1995), *The Invention of the Americas. Eclipse of the "other" and the Myth of Modernity*, Continuum Publishing, New York.
- DÜVELL F. (2004), *La globalizzazione del controllo delle migrazioni*, in Mezzadra (a cura di) (2004), pp. 23-50.
- EAGLETON T. (1977), *Criticism and Ideology*, Verso, London.
- ID. (1998), *Introduzione alla teoria letteraria*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1983).
- ID. (2001), *L'idea di Cultura*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 2000).
- ESCOBAR A. (1995), *Encountering Development*, Princeton University Press, Princeton.
- ID. (1998), *Introduzione alla teoria letteraria*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1983).
- ID. (2001), *L'idea di cultura*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 2000).
- FAIST (ed.) (2000), *Transnational Social Spaces: Agents, Networks and Institutions*, London, Ashgate.
- FANON F. (1994), *Pelle nera. Maschere Bianche*, Marco Tropea, Milano (ed. or. 1952).
- ID. (2000), *I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. 1961).
- ID. (2006), *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, vol I., DeriveApprodi, Roma (ed. or. 1964).
- FOUCAULT M. (1967), *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1966).
- ID. (1971), *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1969).
- ID. (1990), *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Ponte alle Grazie, Firenze (ed. or. 1976).
- ID. (1994), *Dits ed écrits*, Gallimard, Paris.
- ID. (2005), *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2004).

- FRANK A. G. (1978), *Dependent Accumulation and Underdevelopment*, Macmillan, London.
- FREDRICKSON G. (2005), *Breve storia del razzismo*, Donzelli, Roma (ed. or. 2002).
- FREYRE P. (1971), *Pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano (ed. or. 1970).
- GENTILE E. (1995), *La via italiana al totalitarismo*, Carocci, Roma.
- GILLINGHAM J. (1987), *Images of Ireland: 1170-1600. The Origins of English Imperialism*, in "History Today", 37, 2.
- GILROY P. (1987), *There Ain't No Black in the Union Jack*, Routledge, London.
- ID. (2000), *Between Camps. Nation, Culture and the Allure of Race*, Penguin Books, London.
- ID. (2003), *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma (ed. or. 1992).
- ID. (2006), *Dopo l'impero*, Meltemi, Roma (ed. or. 2005).
- GOLDBERG D. T. (2002), *The Racial State*, Blackwell, London.
- GROSSBERG L. (1996), *The Circulation of Cultural Studies*, in J. Storey (ed.), *What Is Cultural Studies: A Reader*, Arnold, London, pp. 175-86.
- GUHA R. (1997), *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- GUHA R., SPIVAK G. (a cura di) (2002), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, a cura di S. Mezzadra, ombre corte, Verona.
- GUILLAUMIN C. (1972), *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Mouton, Paris.
- HALL S. (1958), *A Sense of Classlessness*, in "Universities and Left Reviews", 1, 5, pp. 26-32.
- ID. (1988), *The Hard Road to Renewal, Thatcherism and the Crisis of the Left*, Verso, London.
- ID. (1996), *Race, Articulation and Societies Structured in Dominance* (1980), in H. Baker Jr, M. Diawara, R. Lindeborg (eds.), *Black British Cultural Studies. A Reader*, Chicago University Press, London-Chicago, pp. 16-60.
- ID. (1997), *Quando è stato il postcoloniale? Pensando al limite*, in I. Chambers, L. Curti (a cura di), *La questione postcoloniale. Cieli comuni orizzonti divisi*, Guida, Napoli, pp. 295-320.
- ID. (2006a), *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e post-coloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma.
- ID. (2006b), *Codifica e decodifica nel discorso televisivo* (1980), in Id. (2006a), pp. 33-50.
- HALL S. (2006c), *Appunti sulla decostruzione del popolare* (1981), in Id. (2006a), pp. 51-70.
- ID. (2006d), *Cultural Studies: due paradigmi* (1981), in Id. (2006a), pp. 71-98.
- ID. (2006e), *Il significato dei nuovi tempi* (1991), in Id. (2006a), pp. 121-42.
- ID. (2006f), *I Cultural Studies e le loro eredità teoriche* (1992), in Id. (2006a), pp. 99-118.
- ID. (2006g), *L'importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell'etnicità* (1986), in Id. (2006a), pp. 185-226.
- ID. (2006h), *La questione multi-culturale* (2000), in Id. (2006a), pp. 279-323.
- ID. (2006i), *Politiche del quotidiano*, a cura di G. Leghissa, Il Saggiatore, Milano.
- ID. (2006l), *Black Diaspora Artist in Britain: Three Moments in Post-war History*, in "History Workshop Journal", Spring, pp. 1-24.

- HALL S., CRITCHER CH., CLARKE T. (eds.) (1978), *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*, Macmillan, London.
- HALL S., JEFFERSON T. (eds.) (1976), *Resistance through Rituals. Youth Subcultures in Postwar Britain*, Routledge, London.
- HALL S., MELLINO M. (2007), *La cultura e il potere. Conversazione sui cultural studies*, Meltemi, Roma.
- HALL S., THOMPSON E., WILLIAMS R. (eds.) (1967), *New Left Day Manifesto*, Mayday Manifesto Committee, London.
- HANNAFORD I. (1996), *Race: The History of an Idea in the West*, The John Hopkin University Press.
- HARDT M., NEGRI A. (2010), *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Rizzoli, Milano (ed. or. 2009).
- HARVEY D. (2006), *La guerra perpetua. Analisi del nuovo imperialismo*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 2003).
- HARVEY D. (2007), *Breve storia del neoliberalismo*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 2005).
- HEBDIGE D. (1983), *Sottocultura: il fascismo di uno stile innaturale*, Costa & Nolan, Genova (ed. or. 1979).
- ID. (1988), *Hiding in the Light. On Images and Things*, Routledge, London.
- HOGGART R. (1970), *Speaking to Each Other: About Society*, 2 voll., Chatto & Windus, London.
- ISIN E. (2002), *Being Political. Genealogies of Citizenship*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- ISIN E., NIELSEN G. (2008), *Acts of Citizenship*, Zed Books, London.
- JAMES C. L. R. (2006), *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, DeriveApprodi, Roma (ed. or. 1937).
- JAMESON F. (1989), *Il post-moderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano (ed. or. 1984).
- JOHNSON R. (1986), *What Is Cultural Studies anyway*, in "Social Text", 16, pp. 38-80.
- KING R. (1995), *Migrazioni, globalizzazione e luogo*, in D. Massey, P. Jess (a cura di), *Luoghi, culture, Globalizzazione*, UTET, Torino (ed. or. 1992).
- LABANCA N. (2002), *Oltremare: Storia dell'espansione coloniale italiana*, il Mulino, Bologna.
- LAING S. (1986), *Representations of Working-class Life: 1959-1964*, Macmillan, London.
- LANDER E. (ed.) (2003), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires.
- LAPLANCHE J., PONTALIS J. B. (1993), *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1974).
- LEAVIS F. R. (1930), *Mass Civilization and Minority Culture*, Minority Press, Cambridge.
- LE COUR GRANDMAISON O. (2010), *De l'indigénat. Anatomie d'un "monstre" juridique: le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*, La Découverte, Paris.
- LINEBAUGH P. (2008), *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, University of California Press.

- LOWE L. (1996), *Immigrant Acts. On Asian American Cultural Politics*, Duke University Press, Durham.
- LYOTARD J. F. (1981), *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1979).
- ID. (1985), *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1983).
- MAMDANI M. (1996), *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press, Princeton.
- MARI *et al.* (2010), *The Shadow of the Colonial Italian Experience: The Impact of Collective Emotions on Intentions to Help the Victim's Descendant*, in "International Journal of Conflict and Violence", 4, 1, pp. 58-74.
- MARIATEGUI J. C. (2006), *Sette saggi d'interpretazione della realtà peruviana*, Marsari Editore, Viterbo.
- MARX K. (1975), *Il Capitale*, Libro I, Einaudi, Torino (ed. or. 1867).
- MBEMBE A. (2000), *Postcolonialismo*, Meltemi, Roma (ed. or. 2005).
- MELLINO M. (2005), *La critica postcoloniale*, Meltemi, Roma.
- ID. (2008), *Postcoloniale/postcolonialismo. Che cosa sono gli studi postcoloniali*, in C. Demaria, S. Nergaard (a cura di), *Studi culturali. Temi e prospettive a confronto*, Milano, McGraw-Hill.
- ID. (2009), *Riflessioni sul "Vogage in" di Said: Orientalismo Trent'anni dopo*, in Id. (a cura di), *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi, Roma, pp. 7-56.
- MEZZADRA S. (2004) (a cura di), *I confini della libertà*, DeriveApprodi, Roma.
- ID. (2008), *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, ombre corte, Verona.
- MEZZADRA S., RAHOLA F. (2004), *La condizione postcoloniale*, in "DeriveApprodi", 23, pp. 7-12.
- MILES R. (1982), *Racism and Migrant Labour*, George Allen & Unwin, London.
- ID. (1989), *Racism*, Routledge, London.
- MILNER J. C. (2003), *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, Paris.
- MITSCHERLICH A., MITSCHERLICH M. (1970), *Germania senza lutto. Psicoanalisi del post-nazismo*, Sansoni, Firenze (ed. or. 1967).
- MOHANTY CH. (2003), *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham.
- MORLEY D., CHEN K. H. (eds.) (1996), *Stuart Hall: Critical Dialogues*, Routledge, London.
- MOULIER-BOUTANG Y. (2002), *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, Manifestolibri, Roma (ed. or. 2000).
- MOSSE G. L. (1985), *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1978).
- ID. (2004), *La nazionalizzazione delle masse*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1975).
- MULHERN F. (2000), *Culture/Metaculture*, Routledge, London.
- MURJI K., SOLOMOS J. (eds.) (2005), *Racialization. Studies in Theory and Practice*, Routledge, London.
- NEGRI A. (2009). *Qualche riflessione sulla rendita dentro la grande crisi*, in A. Fumagalli, S. Mezzadra (a cura di), *Crisi dell'economia globale. Mercati finanziari, lotte sociali e nuovi scenari politici*, ombre corte, Verona, pp. 229-35.

- NKRUMAH K. (1965), *Neo-colonialism: The Last Stage of Imperialism*, Heinemann, London.
- OMI M., WINANT H. (1986), *Racial Formations in the United States. From the 1960s to the 1980s*, Routledge, London.
- ONG A. (2005), *Splintering Cosmopolitanism: Asian Immigrants and Zones of Autonomy in the American West*, in Blom Hansen, Stepputat (eds.) (2005), pp. 257-75.
- ID. (2006), *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Duke University Press, Durham, London.
- POIDIMANI N. (2009), *Difendere la "razza". Identità razziale e politiche sessuali nel progetto imperiale di Mussolini*, Sensibile alle foglie, Milano.
- POLIAKOV L. (1974), *Storia dell'antisemitismo*, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. 1974).
- PORTES A., GUARNIZO L., LANDOLT P. (2003), *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, Flacso, México.
- QUIJANO A. (2003), *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in Lander (ed.) (2003).
- RANCIÈRE J. (2006), *Il disaccordo*, Meltemi, Roma (ed. or. 1995).
- ID. (2011), *Comunisti senza comunismo?*, in S. Žižek, C. Douzinas (eds.), *L'idea di comunismo*, DeriveApprodi, Roma (ed. or. 2010), pp. 167-78.
- RODNEY W. (1972), *How Europe Underdeveloped Africa*, Heinemann, Nairobi (Kenia).
- RATTANSI A. (2005), *The Uses of Racialization The Time-spaces and Subject-Objects of the Raced Body*, in Murji, Solomos (eds.) (2005), pp. 271-98.
- ID. (2007), *Racism: A Short History*, Routledge, London.
- REVEL J. (2008), *Qui a peur de la banlieue*, Fayard, Paris.
- RIGO E. (2007), *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Europa allargata*, Meltemi, Roma.
- RIVERA A. (2003), *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia*, DeriveApprodi, Roma.
- RIVERA A., GALLISSOT R. (2001), *L'imbroglione etnico*, Dedalo, Bari.
- ROBINSON C. (1983), *Black Marxism. The Making of Black Radical Thought*, Zed Press, London.
- ROCHAT G. (1973), *Il colonialismo italiano*, Loescher, Torino.
- RODNEY W. (1972), *How Europe Underdeveloped Africa*, Bogle-L'Ouverture publications.
- ROEDIGER D. (1991), *The Wages of Whiteness. Race and the Making of the American Working Class*, Verso, London.
- ID. (2008), *How Race Survived U. S. History. From Settlement and Slavery to the Obama Phenomenon*, Verso, London.
- ROSE N. (1999), *Powers of Freedom: Reforming Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SAID E. (1995), *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1978).
- ID. (1998), *Cultura e imperialismo*, Gamberetti Editore, Roma (ed. or. 1993).
- ID. (2009), *Teoria in viaggio (1983)*, in M. Mellino (a cura di), *Post-Orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi, Roma.

- SALERNO E. (2005), *Genocidio in Libia: le atrocità nascoste dell'avventura coloniale in Libia*, Manifestolibri, Roma.
- SAMADDAR R. (2009), *Primitive Accumulation and Some Aspects of Work and Life in India*, in "Economic and Political Weekly", XLIV, 18, pp. 33-42.
- SANYAL K. (2010), *Ripensare lo sviluppo capitalistico. Accumulazione originaria, governamentà e capitalismo postcoloniale*, Volo Publisher, Firenze (ed. or. 2007).
- SARTORI G. (2002), *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei. Saggio sulla società multietnica*, Rizzoli, Milano.
- SARTRE J.-P. (1954), *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. 1947).
- ID. (2000), *Prefazione* (1961), in Fanon (2000).
- SASSEN S. (1988), *The Mobility of Labor and Capital*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1998), *Fuori controllo. Mercati finanziari contro stati nazionali: come cambia la geografia potere*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1998).
- ID. (1999), *Migranti, coloni, rifugiati. Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1996).
- ID. (2002), *Globalizzati e scontenti. Il destino delle minoranze nel nuovo ordine mondiale*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1998).
- ID. (2008), *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal medioevo all'età globale*, Mondadori, Milano (ed. or. 2006).
- SETH S. (2007), *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India*, Duke University Press, Durham.
- SIEBERT R. (2003), *Il razzismo, Il riconoscimento negato*, Carocci, Roma.
- ID. (2010), *Racism, Historic Memory, Individual Responsibility*, in "darkmatter: in the ruins of imperial culture", 6 (<http://www.darkmatter101.org/site/>).
- SOLOMOS J., BACK L. (1996), *Racism and Society*, Macmillan, London.
- SORGONI B. (1998), *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia eritrea (1890-1941)*, Liguori, Napoli.
- ID. (2008), *Racial Policies*, in P. Poddar, S. Patke, L. Jensen (eds.), *A Historical Companion to Postcolonial Literatures in Continental Europe and Empires*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- SOYSAL Y. (1994), *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational membership in Europe*. Chicago University Press, Chicago.
- SPIVAK G. (1992), *Can the Subaltern Speak?*, in L. Grossberg, C. Nelson (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana.
- ID. (2004), *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma (ed. or. 1999).
- STEELE T. (1997), *The Emergence of Cultural Studies: 1945-1965. Cultural Politics, Adult Education and the English Question*, Routledge, London.
- STEFANI G. (2007), *Colonia per maschi, ombre corte*, Verona.
- STOLER A. L. (1995), *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham.
- STRATTON J., ANG I. (1996), *On the Impossibility of a Global Cultural Studies: British Cultural Studies in an International Frame*, in Morley, Chen (eds.) (1996).

- SWEEZY P. (1954), *A Critique*, in Id. *et al.*, *The Transition from Feudalism to Capitalism*, in “Science and Society”, pp. 19-45.
- TAGUIEFF P. A. (1988), *La forza del pregiudizio*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1987).
- ID. (1999), *Il razzismo*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. 1997).
- TETI V. (1993), *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, Manifestolibri, Roma.
- THOMPSON E. (ed.) (1960), *Out of Apathy*, Stevens, London.
- ID. (1968), *Education and Experience. Albert Mansbridge Memorial Lecture Series*, University of Leeds.
- ID. (1978), *The Poverty of Theory*, Merlin Press, London.
- TRAVERSO E. (2002), *La violenza nazista. Una genealogia*, il Mulino, Bologna.
- ID. (2006), *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica*, ombre corte, Verona.
- TRIULZI A. (2006), *Displacing the Colonial Event. Hybrid Memories of Postcolonial Italy*, in “Interventions. International Journal of Postcolonial Studies”, 8, 3, pp. 430-43.
- TRONTI M. (1966), *Operai e capitale*, Einaudi, Torino.
- TURNER G. (1992), *British Cultural Studies: A History*, Routledge, London.
- UNESCO (1980), *Sociological Theories: Race and Colonialism*, UNESCO, Paris.
- VAN DER LINDEN M. (2011), *Unfree Labour as Primitive Accumulation*, in “Capital & Class”, February, pp. 23-38.
- VENN C. (2006), *The Postcolonial Challenge. Towards Alternative Worlds*, sage, London.
- VISWANATHAN G. (1989), *Masks of Conquest. Literary Study and British Rule in India*, Columbia University Press, New York.
- VOEGELIN E. (1940), *The Growth of the Race Idea*, in “Review of Politics”, July, pp. 255-90.
- WALLERSTEIN I. (1992), *La nozione di popolo: razzismo, nazionalismo, etnicità*, in E. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, Edizioni Associate, Roma, pp. 81-96 (ed. or. 1991).
- WIEVIORKA M. (1992), *Lo spazio del razzismo*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1990).
- WILLIAMS E. (1944), *Capitalism and Slavery*, University of North Carolina Press, Kingston.
- WILLIAMS R. (1968), *Cultura e rivoluzione industriale*, Einaudi, Torino (ed. or. 1957).
- WILLIAMS R. (1979a), *La lunga rivoluzione*, Officina Edizioni, Roma (ed. or. 1961).
- ID. (1979b), *Marxismo e letteratura*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1977).
- ID. (1989), *The Politics of Modernism. Against the New Conformists*, Verso, London.
- WILLIS P. (2000), *The Ethnographic Imagination*, Polity Press, Cambridge.
- YOUNG R. (1995), *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, London.
- ID. (2001), *Postcolonialism: A Historical Introduction*, Blackwell, London.
- ID. (2007), *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, Meltemi, Roma (ed. or. 1990).

