

fondato da Giuseppe Cataldi **RIVISTA TRIMESTRALE DI** diretta da Alessandro Torricelli

SCIENZA

DELL'AMMINISTRAZIONE

Analisi delle istituzioni e delle politiche pubbliche

Direttore responsabile Alessandro Taraddei
Comitato di direzione Fabrizio Battistelli, Romano Bettini, Pier Luigi Bontadini, Paolo De Nardis, Rocco di Passio, Fedele Ruggeri

Redattore capo Giovanni Coppola

Vice-Redattore capo Michele Negri

Comitato di redazione Amos Andreoni, Marta Bonetti, Paolo Bellucci, Simona Carboni, Fatima Farina, Angelo Farinelli, Silvana Fivoli, Riccardo Guidi, Rosanna Labriola, Tatiana Pican, Francesca Pizzuti, Agostino Vitale

Comitato scientifico Aldo Buon cristiano, già dir. gen. personale Ministero degli interni; Salvatore Buscema, pres. Sez. Corte dei conti; Pellegrino Cappido, nell'Un. di Roma; Claudio Capponetto, cons. Corte dei conti; Enzo Cardì, pres. ente Poste italiane; Sabino Cassee, giudice costituzionale; Franco de Marchi, nell'Un. di Trento; Bruno Dente, nell'Un. di Bologna; Giuseppe Di Federico, nell'Un. di Bologna; Domenico Fozzo, dir. gen. Ministero della pubblica istruzione; Franco Ferrarotti, nell'Un. di Roma "La Sapienza"; Mauro Fotia, nell'Un. di Roma "La Sapienza"; Luciano Gallino, nell'Un. di Torino; Franco Gallo, nell'Un. di Roma; Pierangelo Isernia, nell'Un. di Siena; Guido Melis, nell'Un. di Roma; Vittorio Morfara, nell'Un. di Trento; Stefano Passigli, nell'Un. di Firenze; Giorgio Pastori, nell'Un. di Milano; Aldo Pezzana, Cons. Stato; Luciano Potestà, nell'Un. di Pisa; Alfonso Quaranta, giudice costituzionale; Fabio Alberto Roveri Monaco, nell'Un. di Bologna; Massimo Stipo, nell'Un. di Roma "La Sapienza"; Paolo Sylos Labini, nell'Un. di Roma "La Sapienza"; Giovanni Vitale, segr. gen. comune di Bari.

Direzione e redazione Via Chiusi, 14 – 00139 Roma, e-mail: alessandrotaraddei@libero.it.
Le richieste di recensione, omaggi e cambi vanno indirizzate alla direzione.

Amministrazione Viale Monza 106 – 20127 Milano – Tel. 02-28. 37. 141 – Casella Postale 17175-20100 Milano.

Le richieste di abbonamento e pubblicità, le rimesse in denaro, le comunicazioni per cambiamento di indirizzo e gli eventuali reclami per mancato ricevimento dei fascicoli dovranno essere indirizzati alla amministrazione.

Abbonamenti Per conoscere il canone d'abbonamento corrente, consultare il nostro sito (www.francoangelii.it), cliccando sul bottone "Riviste", oppure telefonare al nostro ufficio Riviste (02-2837141) o, ancora, inviare una e-mail (riviste@francoangelii.it) indicando chiaramente il nome della Rivista. Il pagamento potrà essere effettuato tramite assegno bancario, bonifico bancario, versamento su conto corrente, o con carta di credito.

L'abbonamento all'annata in corso verrà attivato non appena giunta la notifica dell'avvenuto pagamento del canone.

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 18022 del 25 febbraio 1980 – Trimestrale – Poste Italiane Spa – Sped. in Abb. Post. – D. L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Milano – Copyright © 2008 by FrancoAngelii s. r. l.



Iscritta
all'Unione
Stampa
Periodica Italiana

Finito di stampare nel dicembre 2008 da Tipomozza, Via Merano 18 – Milano – IV trimestre 2007

4

SOMMARIO

ottobre-dicembre 2007

"Razza", discriminazioni, istituzioni a cura di Thomas Casadei

SAGGI

Thomas Casadei <i>Introduzione</i> <i>Percorsi per una teoria aggiornata del razzismo istituzionale</i>	5
Intervista a Étienne Balibar (traduzione e cura di Thomas Casadei), <i>Il ritorno al futuro della razza: tra società e istituzioni</i>	13
Patrick Simon, <i>La misurazione delle discriminazioni razziali: l'utilizzo delle statistiche nelle politiche pubbliche</i>	39
Charles W. Mills, <i>Lo sfruttamento razziale e le «rendite» della whiteness</i>	67
Massimo Gelardi, <i>La discriminazione istituzionale negli Stati Uniti: sinfoni, origini, fondamenti</i>	87
Mathias Möschel, <i>L'assenza della Critical Race Theory nei paesi di civil law</i>	109
Patricia Chiantera-Stutte, <i>Razze e geni: alcune prospettive su biopolitica e diritto</i>	125

Introduzione
Percorsi per una teoria aggiornata del razzismo istituzionale**

Così come altri fenomeni che negli ultimi decenni si erano ritenuti ormai definitivamente relegati al passato – la schiavitù e le guerre “giuste”, solo per citare qualche esempio¹ – il razzismo è tornato prepotentemente a occupare lo spazio del discorso pubblico, con diverse modalità e a diverse latitudini². Un fenomeno ramificato e vasto a tal punto tanto da indurre un attento studioso dei processi culturali e sociali come Étienne Balibar a interrogarsi addirittura sull’«avvenire dei razzismi»³ e a convincerlo di un «ritorno della razza» (Balibar, 2007).

In questa sede, a partire proprio da un’ampia intervista al filosofo francese che funge da introduzione tematico-concettuale all’intero fascicolo, particolare attenzione viene prestata al razzismo nelle sue connessioni con le istituzioni e con la

* Thomas Casadei è ricercatore assegnista presso il Dipartimento di Scienze giuridiche della Facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Modena e Reggio Emilia. Indirizzo: Via Università 4 – 41100 Modena. Email: thcasadei@libero.it. Tel. (+39) 059 2056613; cell. (+39) 333-4593169.

** Questo fascicolo si inserisce in un progetto sui temi della discriminazione che ho potuto portare avanti grazie al sostegno del Dip. di Scienze giuridiche dell’Università di Modena e Reggio Emilia. Un luogo fecondo in direzione dell’approfondimento delle questioni oggetto di indagine e di messa a fuoco dei problemi è stato il LABdi – Laboratorio su forme di discriminazione, istituzioni e azioni positive promosso dal succitato Dipartimento in collaborazione con la Regione Emilia Romagna (Ass. Pari Opportunità, Università, Lavoro, Scuola, Formazione professionale della Regione Emilia Romagna).

Un ringraziamento sincero a Massimo Gelardi e Simone Morgagni, interlocutori preziosi sempre pronti ad un concreto lavoro di autentica collaborazione, e a tutti gli autori dei contributi che, in varie forme, hanno partecipato – in un clima straordinariamente cooperativo e di confronto aperto – ad un dialogo che ha superato i confini nazionali e delle discipline, nonché quello delle diverse “appartenenze”.

¹ Su questo clima, particolarmente diffuso in ambito filosofico-politico nei primi anni Novanta, parzialmente all’elaborazione di modelli all’insegna del cosmopolitismo si veda Lalatta, 2007.

² Cf. il fascicolo monografico di *Cosmopolis* (2007), con scritti di É. Balibar, C. Pateman, P. Williams, M. Gelardi, R. Gori-Montanelli, I.M. Sala, E. Rabhenosi.

³ Balibar, che è professore emerito di Filosofia politica e morale presso l’Università di Paris-X (Nanterre) e, da qualche anno, Distinguished Professor of Humanities alla University of California (Irvine), sta lavorando ad un progetto sulle questioni della razza e dei «razzismi», nell’ambito del quale ha già pubblicato diversi lavori su riviste internazionali (alcuni dei quali tradotti anche in italiano: 2006, 2007).

sfera giuridica e, più in specifico, alle particolari configurazioni del cosiddetto «razzismo istituzionale».

Luigi Ferrajoli (2007, pp. 354, 544-547) ha di recente proposto una disamina complessiva degli attuali scenari ricorrendo proprio a questa espressione. Egli ha individuato all'opera una forma di razzismo istituzionale in diverse situazioni.

Con riferimento, in primo luogo, alla legislazione contro l'immigrazione: il razzismo istituzionale si esprime, in questo caso, nella radicale asimmetria da essa istituita tra un "noi" e un "loro" e che vale a confortare o peggiorare, per l'interazione che sempre sussiste tra diritto e senso comune, gli umori xenofobi e il razzismo endemico presenti nell'elettorato dei paesi ricchi e ad alta industrializzazione (p. 354).

Con riferimento, in secondo luogo, alla legislazione anti-terroristica americana e agli orrori di Guantanamo e di Abu Ghraib (ove «ai "nemici combattenti" non vengono applicate né le Convenzioni di Ginevra sul trattamento dei prigionieri di guerra, né le garanzie del corretto processo a garanzia del criminale imputato») (p. 514). Il razzismo istituzionale si manifesta in questo caso in un'antropologia della disuguaglianza, segnata dal carattere tipologicamente criminale, folle e/o disumano che viene associato al nemico e perciò, anche qui, in «una nuova, radicale asimmetria tra "noi" e "loro"» (*ibidem*). Processi questi che si intrecciano con il ricorso, auspicato da più parti, a una profilatura dei comportamenti a scopo preventivo da parte di forze di pubblica sicurezza o, addirittura, di istituzioni per prevenire cause di insicurezza (il cosiddetto *racial profiling*⁴). Sulla base di stereotipi e pregiudizi – e di relative forme di classificazione – persone appartenenti a determinate "razze", etnie, religioni, gruppi, sono ritenute più inclini a delinquere.

Il razzismo istituzionale si coniuga dunque, da un lato, con campagne contro gli immigrati, legate a loro volta a campagne sulla sicurezza, «asseccandole ed essendone assecondate, insieme ai pregiudizi e ai luoghi comuni che le une e le altre valgono a rafforzare» (Ferrajoli, 2007, p. 354)⁵; dall'altro con la messa in questione di alcuni diritti fondamentali.

La cartina al tornasole, il vettore, per mettere a fuoco come le istituzioni possano essere veicolo di pratiche di «razzializzazione» nonché di veri e propri atti di razzismo, è quella offerta dal concetto di discriminazione.

«Discriminare» significa non solo separare e distinguere, ma piuttosto separare

⁴ Sul «tuoio discreto» del colore che, a parità di altre condizioni di *status*, fa scattare il controllo di polizia, si vedano, sempre in relazione agli Stati Uniti, gli studi di Marcó Goldoni: 2007a, 2007b, 2007c, 2007d.

⁵ Prosegue Ferrajoli: «Ne risulta un immaginario razzista, che vede negli immigrati dei potenziali criminali e dei nuovi barbari che minacciano la nostra cosiddetta identità culturale e nazionale. La costruzione di questo immaginario, peraltro, non corrisponde soltanto a un pregiudizio razzista, smentito dall'infimo numero di denunciati e di condannati tra gli immigrati irregolari. Serve anche a cambiare il senso comune intorno alla devianza e al diritto penale, mobilitando la paura e l'allarme sociale non già contro i delitti dei potenti – le corruzioni, i peculati, le grandi bancarotte, le devastazioni dell'ambiente – bensì contro il piccolo spazio di droga, gli scippi, i furti e in generale i delitti di strada commessi da immigrati, che non a caso riempiono le cronache televisive non meno delle carceri» (*ibidem*).

e distinguere altri da noi, trattandoli in modo peggiore. Nel linguaggio giuridico, e in particolare modo in quello costituzionale, la discriminazione viene identificata con una differenza di trattamento normativo che presenta caratteri di arbitrarietà e di irragionevolezza. Come è stato osservato, la discriminazione è una distinzione o differenza di trattamento illegittima: illegittima perché arbitraria, e proibita perché illegittima (Lochak, 1988, p. 778).

Esiste una precisa connessione tra la gerarchizzazione della società (e/o la sua segmentazione etnico-razziale) e i fenomeni di discriminazione. La discriminazione può infatti essere interpretata come una serie di strumenti atti a neutralizzare le pretese/ rivendicazioni avanzate dai gruppi di minoranza, pretese/ rivendicazioni che vengono concepite dai membri del gruppo dominante come una possibile minaccia alla loro posizione di potere, supremazia, privilegio (cioè che può definirsi «razzismo d'autodifesa»). Gli stereotipi e i pregiudizi a sfondo etnico e razziale divergono così – come mostra la diversa strutturazione del razzismo nei confronti dei migranti e della loro discendenza in concomitanza con l'inizio della crisi dell'era industriale (cfr. Wiewiora, 1998, p. 77) – componenti essenziali dell'ideologia del gruppo dominante e servono a giustificare le disparità di trattamento nei confronti dei gruppi di minoranza (Boni, 2008; cfr. Oliveri, 2008).

In un modello di relazioni etniche e sociali gerarchizzato la discriminazione è stata legalizzata e praticata dalle stesse istituzioni statali. Esempi paradigmatici sono stati il regime di *apartheid* del Sud Africa e lo stato di segregazione razziale in cui si trovavano i paesi del Sud degli Stati Uniti sino agli anni Sessanta del Novecento. Nelle democrazie occidentali il divieto di discriminazione sulla base della razza è ormai patrimonio giuridico acquisito e radicato sicché la discriminazione per la razza assume forme esplicite solo in casi ben individuabili (anche se – contrariamente a quel che sostiene una certa retorica di piena affermazione dei diritti umani – ancora diffusi e, anzi, in crescente espansione nei diversi paesi dell'Europa che attuano politiche di chiusura rispetto ai migranti) e la sua stigmatizzazione e proibizione è consacrata in testi normativi, spesso di natura costituzionale. E tuttavia, come si è progressivamente messo a fuoco anche in una recente letteratura in Europa sia negli Stati Uniti (qui grazie all'incisiva riflessione della *Critical Race Theory* [CRT]), ciò non significa che la discriminazione non possa esprimersi in forme più o meno subdole e mascherate, "incassata" in pratiche quotidiane. È questa la cosiddetta «discriminazione istituzionale» (McCruden, 1982, pp. 303 ss.; cfr. Strazzari, 2008, p. 9), cui il presente fascicolo dedica un'ampia ricognizione di natura sociologico-giuridica: quella specifica connessione tra razza e istituzioni che agendo a livello indiretto o *locale* – dunque sostanzialmente in decisioni e atteggiamenti non esplicitamente o massicciamente rivolti a ledere gli interessi (e i bisogni) dei gruppi sociali di minoranza (e dunque più deboli e vulnerabili) – più efficacemente riproduce le disuguaglianze esistenti.

La discriminazione istituzionale è il frutto del «normale» modo di funzionamento della società, ossia del suo profondo ancorarsi a modelli organizzativi e culturali espressione del gruppo dominante e come tali *naturalmente* tendenti ad osta-

colare la libera autodeterminazione dei membri dei gruppi di minoranza. Questa forma di discriminazione è più difficile da percepire, da catturare, perché non utilizza direttamente l'elemento etnico e razziale come fattore di subordinazione. La conseguenza di questa mancanza di visibilità – come hanno mostrato gli studi degli autori della CRT⁶ – è soprattutto il fatto che è difficile individuare i soggetti cui imputare la responsabilità di tale comportamento. Coloro che appartengono al gruppo sociale dominante non si avvertono come i fautori di tale stato di cose e tendono, invece, ad attribuire all'incapacità personale – individuale – dei singoli membri del gruppo etnico il persistere di differenze nella distribuzione del benessere e nelle possibilità di accesso alle professioni più gratificanti.

In dialogo con le posizioni della CRT, anche nel contributo pubblicato in questo fascicolo, si sono posti diversi studiosi tra i quali spicca un intellettuale poliedrico come Charles Mills (1997, 1998, 2003, 2007). Muovendo da una profonda decostruzione e riarticolazione delle categorie marxiane, da una riformulazione in senso storicista e *realista* del filone contrattualista moderno e contemporaneo, nonché da una rigorosa riflessione sui fondamenti dell'identità, Mills – certamente non tra i più radicali, originali e influenti critici del modello razziale statunitense, nonché della incompiuta concezione di democrazia che esso presuppone e riproduce – ha posto l'accento sul permanere della frattura razziale, e dunque della «linea del colore», nell'accesso alle risorse all'interno della società statunitense.

La questione razziale, tuttavia, attraverso ormai tutte le società europee e le cosiddette società multiculturali. Questo scenario viene indagato, con particolare cura, da Patrick Simon⁷ attraverso l'angolatura prospettica offerta dall'utilizzo delle statistiche da parte delle istituzioni.

La maggior parte delle «società multiculturali» nel mondo tentano di agire contro le discriminazioni razziali e alcune, meno numerose, hanno adottato precise politiche di promozione dell'uguaglianza che si basano appunto su un *monitoraggio* statistico. L'utilizzo intensivo di statistiche è richiesto dall'azione contro le «discriminazioni indirette», concetto giuridico introdotto nell'insieme dei paesi dell'Unione europea a partire dal 2000⁸. Ciò nonostante, l'elaborazione e la raccolta di dati statistici che informano delle discriminazioni razziali necessitano della messa in opera di un dispositivo tecnico che solleva questioni di strategia politica e di metodologia d'azione. Basandosi sui risultati di uno studio comparativo delle statistiche mobilitate nei dispositivi antidiscriminatori negli Stati Uniti, in Gran Bretagna, in Canada, nei Paesi Bassi e in Australia, l'analisi di Simon confronta i

⁶ Cfr. Zanetti e Thomas, 2005; Gelardi, 2007a, 2007b, 2007c.

⁷ Le sue indagini si indirizzano sulle relazioni interetiche all'interno delle società multiculturali e sull'immigrazione studiata sotto molteplici aspetti: traiettorie sociali degli immigrati e dei loro discendenti; processo di costituzione e di riproduzione delle minoranze etniche e razziali (trattamento politico, categorizzazione statistica, trasmissione e invenzione identitaria). Ha coordinato il progetto MEDIS finanziato dalla Commissione Europea e riguardante la misurazione delle discriminazioni in USA, Canada, Australia, Gran Bretagna e Olanda.

⁸ Cfr. Favilli, 2007.

diversi criteri di raccolta, denominazione e ordinamento, sostituendoli nel loro contesto per mettere in luce i compromessi effettuati contro gli imperativi politico-giuridici di un progetto multiculturalista, quali la lotta contro le discriminazioni e il riconoscimento delle differenti identità.

Alle riflessioni svolte dalla CRT – a cui rinviano direttamente Balibar e Mills e più indirettamente Simon (attraverso la questione dell'*affirmative action*)⁹ – dedicano attenzione i saggi di Massimo Gelardi e Mathias Möschel.

Il primo descrive la logica, le dinamiche e gli effetti concreti della discriminazione istituzionale. Esemplificando con rigore le *policies* che governano il fenomeno nonché utilizzando a scopi esemplificativi un significativo apparato di dati empirici, Gelardi chiarisce la forma amministrativa della struttura delle relazioni razziali – da una parte rilevandone la continuità con il modo di produzione schiavile dal quale ebbero origine, dall'altra sottolineando le precise conseguenze delle odieme procedure di categorizzazione formale – e ne indaga i connotati normativi sviluppando un confronto problematico con le tesi di autori di primo piano della CRT come Gotanda (1991), Harris (1993), Haney Lopez (1994, 1996).

Dal canto suo, Mathias Möschel descrive la teoria giuridica americana sviluppata dalla CRT, constatando allo stesso tempo la sua pressoché completa assenza dal panorama giuridico continental-europeo, e specificamente dai paesi di *civil law*. L'autore cerca di individuare le ragioni di questo silenzio, ancor più sorprendente data l'attualità scottante del tema razzismo, anche istituzionale, in Europa. In sostanza, Möschel sostiene, che la diversa percezione ed evoluzione storica del concetto di razzismo negli Stati Uniti ed in Europa, le diverse basi filosofiche nella visione della funzione del diritto, la concezione sistematica e scientifica del diritto nei paesi di *civil law*, la limitazione territoriale degli studi critici in generale, ed infine la struttura rigida delle università e dei tribunali nei sistemi continental-europei hanno portato ad un mancato attecchimento di questa teoria giuridica. E tuttavia i potenziali usi ai quali si potrebbe prestare un tipo di analisi giuridica come quella proposta dalla CRT anche nel contesto europeo, paiono aprire nuovi spunti di interesse, che l'autore auspica possano ulteriormente svilupparsi, segnalando alcune recentissime pubblicazioni in materia¹⁰.

Ciò pare confermato dalla crescente attenzione verso ciò che si potrebbe definire la dimensione *istituzionale* dell'antidiscriminazione. Si intende con questa espressione la necessità di un approccio proattivo e preventivo ai fenomeni discriminatori, soprattutto quando questi appaiano l'esito di comportamenti materiali o di prassi tenuti da funzionari pubblici nell'esercizio delle loro funzioni. La valorizzazione di una dimensione istituzionale dell'antidiscriminazione, come è stato opportunamente segnalato, «comporta una profonda rimediazione prospettica, nel senso che il rispetto dei principi antidiscriminatori deve divenire il paradigma ge-

⁹ Cfr. Casadei, 2007.

¹⁰ È stato proprio questo lo spirito che ha animato il workshop internazionale organizzato presso l'Istituto Universitario Europeo sui temi della discriminazione *Should and Does Race or Ethnic Origin "Count" in Fighting Discrimination?* (11-12 giugno 2008).

nerale e persistente dell'azione pubblica anche attraverso l'elaborazione di meccanismi di *governance* idonei ad assicurare che i diritti vengano pienamente presi in considerazione nella definizione delle strategie, nelle prassi e nel processo di formazione decisionale delle pubbliche amministrazioni, siano queste centrali o locali» (Strazzari, 2008, p. 10).

Se le forme di discriminazione hanno certamente da un lato, come polo di genesi (e, per così dire, gemmazione), anche le istituzioni, dall'altro esse rinviavano alla dimensione dei corpi, e alla loro concreta esistenza nelle diverse sfere sociali. È in tal senso, come sottolinea il saggio di chiusura di Patricia Chiantera-Stutte, che la riflessione su razza e razzismo spalanca le sue porte alle tematiche, oggi di grande interesse, della biopolitica¹¹.

Il rapporto tra razza e geni, studiato da Luigi Luca Cavalli Sforza (1996) e Guido Barbujani (2006), costituisce certamente un nodo con il quale hanno cercato di fare i conti diversi importanti studiosi delle scienze sociali e giuridiche (da Agnes Heller a Jürgen Habermas), ma quel che conta di più – in questo contesto – è che esso ormai si pone come nuovo traguardo di una riflessione che, oltre ad indagare l'“esterno” (le sfere istituzionali nel loro rapporto con gli individui), è chiamata a cimentarsi con gli effetti che determinate politiche e azioni possono causare sui soggetti.

Nel tracciato teorico disegnato dai contributi qui presentati è dunque lecito intravedere una delle prospettive più significative e promettenti della discussione pubblica contemporanea, vale a dire quell'inedito sguardo simottico che consente di illuminare diversamente i luoghi di produzione delle identità collettive e individuali, i caratteri e l'estensione dell'autorità statale, il mutamento del quadro assiologico che conferisce all'agire associato la sua forma più autentica. Questo nella consapevolezza che i pericoli della razza sono insiti, anche, dentro il sistema istituzionale e giuridico.

Bibliografia

- Cosmopolis*. I dilemmi della razza: tra cittadinanza ed esclusione (2007), II, 1.
- Balibar É. (2006). Capovolgimenti performativi del nome “razza” e dilemma delle vittime. *Iride*, 3, 561-576.
- Balibar É. (2007). La costruzione del razzismo. In: Casadei Th. e Re L., a cura di, *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, vol. I. Reggio Emilia: Diabasis.
- Barbujani G. (2006). *L'invenzione delle razze: capire la biodiversità umana*. Milano: Bompiani.
- Boni S. (2008). Stereotipo, valore, discriminazione: considerazioni socio-antropologiche. In: Casadei Th., a cura di, *Le forme della discriminazione: società, diritto, istituzioni*. Reggio Emilia: Diabasis.
- Brandimarte R., Chiantera-Stutte P., Di Vittorio P., Marzocca O., Romano O., Russo A. e

¹¹ Cf. Esposito 2004, 2008; Brandimarte et al., 2006.

Simone A., a cura di (2006). *Lessico di biopolitica*. Roma: Manifestolibri.

Casadei Th. (2007). Reverse discriminations o discriminations reversed? Il corpo a corpo sull'*affirmative action* e l'egemonia dei valori negli Stati Uniti. In: Casadei Th. e Re L., a cura di, *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, vol. I. Reggio Emilia: Diabasis.

Cavalli Sforza L.L. (1996). *Geni, popoli e lingue*. Milano: Adelphi.

Esposito R. (2004). *Bios. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.

Esposito R. (2008). *Termini della politica: comunità, immunità, biopolitica*. Milano: Mimesis.

Favilli C. (2007). Le misure dell'Unione Europea contro il razzismo e la xenofobia. In: Casadei Th. e Re L., a cura di, *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, vol. II. Reggio Emilia: Diabasis.

Ferrajoli L. (2007). Principia iuris. *Teoria della democrazia*. Roma: Laterza.

Gelardi M. (2007a). Discriminazione e color-blind society: la dissoluzione della questione razziale negli USA. *Cosmopolis*, II, 1.

Gelardi M. (2007b). Giustificare l'eccezione: l'egemonia dimezzata della *Critical Race Theory*. In: Casadei Th. e Re L., a cura di, *Legge, «razza» e diritti: a partire dalla Critical Race Theory, Jura Gentium. Centro di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, testo disponibile al sito www.juragentium.unifi.it.

Gelardi M. (2007c). *Contratto razziale e allucinazioni consensuali*: egemonia e identità nell'ordine binario multirazziale degli Stati Uniti. *Rivista Elettronica della Società Italiana di Filosofia Politica*, testo disponibile al sito www.sifp.it.

Goldoni M. (2007a). Tra sicurezza e discriminazione: il *Racial Profiling*. In: Casadei Th. e Re L., a cura di, *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, vol. I. Reggio Emilia: Diabasis.

Goldoni M. (2007b). I profili della discriminazione. “Racial Profiling” ed argomenti normativi. *Ragion Pratica*, 28: 187-217.

Goldoni M. (2007c). Logica della razza e “stato di emergenza”: il *Racial Profiling*. *Rivista Elettronica della Società Italiana di Filosofia Politica*, testo disponibile al sito www.sifp.it.

Goldoni M. (2007d). La discriminazione di profilo: il *Racial Profiling*. In: Casadei Th. e Re L., a cura di, *Legge, «razza» e diritti: a partire dalla Critical Race Theory, Jura Gentium. Centro di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, testo disponibile al sito www.juragentium.unifi.it.

Gotanda N. (1991). A Critique of “Our Constitution is Color-Blind”. *Stanford Law Review*, 44, 1 (trad. it. “La nostra Costituzione è cieca rispetto al colore”: una critica. In: Thomas K. e Zanetti Gf., a cura di (2005). *Legge, razza e diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*. Reggio Emilia: Diabasis).

Haney Lopez I.F. (1994). The Social Construction of Race: Some Observations on Illusion, Fabrication, and Choice. *Harvard Civil Rights – Civil Liberties Law Review*, 29, 1.

Haney Lopez I.F. (1996). *White by Law. The Legal Construction of Race*. New York (NY) & London: New York University Press.

Harris C.I. (1993). Whiteness as Property. *Harvard Law Review*, 106, 1709 (trad. it. parz. La bianchezza come «proprietà»). In: Thomas K. e Zanetti Gf., a cura di (2005). *Legge, razza e diritti: la Critical Race Theory negli Stati Uniti*. Reggio Emilia: Diabasis.

Lalata M. (2007). Il fatto del pluralismo culturale e l'ideale universalista dei diritti. Habermas e Walzer: due “reazioni” a confronto. *Discipline Filosofiche*, 2.

- Lochak D. (1988). Réflexions sur la notion de discrimination. *Droit Social*, 553.
- McCradden C. (1982). Institutional Discrimination. *Oxford Journal of Legal Studies* 2, 3: 303-367.
- Mills C.W. (1997). *The Racial Contract*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Mills C.W. (1998). *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Mills C.W. (2003). *From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism*. Lanham (MD): Rowman and Littlefield.
- Mills C.W. (2007). *Contract and Domination* (with Carole Pateman). Cambridge: Polity Press.
- Olivieri F. (2008). La critica dei pregiudizi sui migranti come strategia contro le discriminazioni razziali. In: Casadei Th., a cura di, *Le forme della discriminazione: società, diritto, istituzioni*. Reggio Emilia: Diabasis.
- Strazzari D. (2008). *Discriminazione razziale e diritto: un'indagine comparata per un modello "europeo" dell'antidiscriminazione*. Padova: Cedam.
- Thomas K. e Zanetti Gf, a cura di (2005). *Legge, razza e diritti: la Critical Race Theory negli Stati Uniti*. Reggio Emilia: Diabasis.
- Wieworka M. (1998). *Le racisme: une introduction*. Paris: La Découverte (trad. it. *Il razzismo*, Roma: Laterza, 2000).

Intervista a Étienne Balibar*

A cura di Thomas Casadei

Rivista trin. di Scienza
dell'Amministrazione
n. 4, 2007

Il ritorno al futuro della razza: tra società e istituzioni**

Riassunto

Nel corso dell'intervista Balibar spiega che cosa intenda nello specifico per «ritorno della razza». In senso soggettivo, esso evoca la recrudescenza delle manifestazioni razziste all'interno delle nostre società e del mondo che ci circonda: oggetto di discussione approfondita sono pertanto le cause, le forme specifiche, gli effetti e le conseguenze politiche di questo fenomeno, capace di attraversare sia le frontiere nazionali sia quelle continentali. In senso oggettivo il ritorno di una nozione così controversa come quella di "razza" rinvia ai nuovi utilizzi dello stesso termine o dei suoi sostituti, più o meno ufficiali (così, ad es. "etnia"), all'interno dello spazio discorsivo su scala globale: essi sono adottati con intenzioni spesso opposte tra loro, ma in ogni caso inattese se confrontate al consenso stabilitosi già da qualche decennio all'interno del mondo accademico, tendente a riferirsi al razzismo come ad un fenomeno regressivo, e alla razza come ad un ideologismo confutato dalla scienza e diseredato dalla storia.

Un'articolata disamina delle istituzioni, del sistema economico, degli spazi urbani – con riferimento all'Europa (e, in particolare, all'emblematico caso francese) e agli Stati Uniti – conferma che il nodo della razza è includibile per un'accurata comprensione delle società e delle forme istituzionali del tempo presente.

Parole chiave: Razza; Umanità; Europa; Stati Uniti; Istituzioni; Discriminazioni.

* Étienne Balibar è Professore emerito di Filosofia politica e morale presso l'Università di Paris-X (Nanterre) e, da qualche anno, Distinguished Professor of Humanities alla University of California, Irvine (CA) 92697-2925 USA: Department of French and Italian Humanities, Hall 312. Email: ebalibar@uci.edu

** Alcune parti di questa intervista sono state pubblicate, in francese e con il titolo *Le retour de la race: un "cosmopolitisme inversé"?*, in «Cosmopolis», II (2007), n. 1, pp. 125-141, <http://www.cosmopolisonline.it/2007/07/05/balibar.html>. Le note e i riferimenti bibliografici sono stati redatti dal traduttore d'intesa e in dialogo con lo stesso Balibar. Si ringrazia Simone Morgagni per la collaborazione nella traduzione.

In this interview Balibar explains what he means by "return of race". In a subjective way, this expression refers to the recondensing racism within western societies, and the discussion focuses on the different causes, kinds, effects and political consequences of a worldwide phenomenon.

In an objective understanding, the expression recalls the ways in which this controversial word and its covert synonyms (i.e. "ethnos") are being utilized in the reshaped global discursive space: they serve contrasting intentions, but all of them unexpected if we consider the longtime consent in the academic community about both the regress of racism and the ideological nature of the concept of race, refuted by science and discredited by history.

The comprehensive analysis of public policies, economic trends, and new urban scapes in the US and in Europe (here paying a particular attention to the emblematical French case) shows that a thorough inquiry into the social systems of our times cannot leave out the crucial issue of race.

Key Words: Race; Humanity; Europe; Usa; Institutions; Discriminations.

1. Il «ritorno della razza». In una tua lezione pubblica nell'ambito del Festival di Filosofia di Modena, un paio di anni fa, hai illustrato in maniera molto analitica in che termini si possa parlare di un «ritorno della razza» (Balibar, 2006a) nell'ambito del discorso pubblico. Vorresti spiegarci quali sono i caratteri essenziali di questo ritorno, quali le motivazioni e quali le implicazioni sul piano culturale e, più specificamente, politico?

Ho parlato di «ritorno della razza» in due sensi differenti, uno soggettivo, l'altro oggettivo. Prima di tutto volevo evocare una recrudescenza delle manifestazioni razziste all'interno delle nostre società e del mondo che ci circonda, e volevo inoltre contribuire a rendere oggetto di discussione approfondita le cause, le forme specifiche, gli effetti e le conseguenze politiche di questo fenomeno, capace di attraversare sia le frontiere nazionali sia quelle continentali. Ne ho parlato, inoltre, anche per rendere conto dei nuovi utilizzi dello stesso termine "razza" o dei suoi sostituti, più o meno ufficiali, all'interno dello spazio discorsivo su scala globale: essi sono ripresi con intenzioni spesso opposte tra loro, ma in ogni caso inattese se confrontate al consenso stabilitosi già da qualche decennio all'interno del mondo accademico, tendente a riferirsi al razzismo come ad un fenomeno regressivo, e alla razza come ad un ideologismo confutato dalla scienza e discreditato dalla storia.

Questi due aspetti non sono indipendenti l'uno dall'altro. È perché noi vogliamo credere che il razzismo sia essenzialmente un'eredità del passato – di una qualche epoca, più o meno lontana, e all'interno di un qualche sistema ideologico o sociologico, in cui ne localizziamo le origini – che esitiamo a identificarne le nuove forme, i linguaggi rinnovati o riattivati, o che ne minimizziamo la gravità (quando dico "noi", intendo riferirmi a quelle società, a quei sistemi politici di cui ciascuno di noi è parte integrante). Siamo spesso pronti – in questo l'esperienza aiuta – ad

ammettere che ci vorranno ancora "molto tempo" e "molti sforzi", per sbarazzarci del razzismo ereditario dalle discriminazioni religiose, nazionali, coloniali ed economiche, dai pre-giudizi pseudo-scientifici della storia naturale o del darwinismo sociale. Ma siamo molto meno pronti ad ammettere che il razzismo abbia un *avvenire*, e persino un "radioso avvenire", inteso sia in senso quantitativo sia in senso qualitativo. È proprio perché minimizziamo questa novità (anche quando, in maniera quasi inconscia, ci serviamo dell'etichetta "razzista" nei confronti di questa o quella organizzazione politica), che tardiamo ad intraprendere una seria critica epistemologica e quell'analisi socioculturale che sarebbe richiesta da questa nuova congiuntura in cui i sistemi politici sono entrati in seguito alla "mondializzazione" e di cui fanno parte le nuove tecniche di selezione umana, individuale o collettiva legate alla concorrenza mercantile generalizzata, nonché gli "choc di civilizzazione" e le rappresentazioni dell'alterità legate a nuove divisioni strategiche del mondo, ovvero le divisioni della specie umana in gruppi "utili" e "superflui", "produttivi" e "assistiti" ecc.

Tuttavia il modo in cui noi percepiamo e descriviamo questo panorama non è indipendente dalla maniera tramite cui comprendiamo la semantica della "razza", e in maniera particolare, dalla coscienza che possiamo, o meno, avere della sua storicità e della sua plasticità. Le definizioni biologiche o antropologiche che sono state accreditate dalla "scienza" per essere poi confutate e discreditate dalle istituzioni internazionali giocano, sotto questo aspetto, un ruolo ambiguo. Esse descrivono un momento centrale nella storia della nozione di razza e del suo rapportarsi allo *Stato*, le cui determinazioni sono ancora molto lontane dall'essere completamente e semplicemente scomparse. Esse tuttavia tendono ad occultare il fatto che la "razza" viene da più lontano, che si è iscritta come significante e come concetto all'interno di svariate configurazioni discorsive e, seppure in altro modo, che potrebbe ancora farlo. Certe costanti semantiche sono osservabili (la prospettiva "genealogica" ad esempio, tradotta o no in termini d'eredità, gli schemi di selezione e d'«elezione differenziale» all'interno della specie umana ecc.: Balibar, 2004b), ma sono delle strutture molto generali, le cui referenze storiche, culturali o teoriche possono cambiare fino a divenire irriconoscibili, rendendone l'inserzione all'interno di concrete pratiche di discriminazione o di violenza non determinabile a priori. Ora, è esattamente questo che è fondamentale, questo è ciò che occorre cominciare ad analizzare.

2. Razza e umanità. Mi pare che a muovere il tuo intervento fosse l'antitetica relazione tra il concetto di umanità e la questione della razza e del razzismo: esiste oggi, nella cosmopoli mondiale, a tuo avviso, un'idea di umanità che possa essere condivisa? O forse quello mondiale – come mostrano alcuni processi in corso – è un contesto che presenta una sorta di «cosmopolitismo rovesciato»?

Adotto volentieri questa nozione di «cosmopolitismo rovesciato» per tre ragioni che considero complementari.

A) La prima è che ogni formazione ideologica che possiamo qualificare come "razzista" (e che, di conseguenza, implica una ripartizione e una gerarchizzazione differenziale dei gruppi umani, delle condizioni o dei comportamenti attraverso i quali alcuni sono posti a modello e altri stigmatizzati e considerati inferiori) è legata ad una rappresentazione totalizzante del mondo e del posto che gli esseri umani vi occupano, gli uni a fianco agli altri, o meglio, gli uni di fronte agli altri. Questo vale certamente sia a livello intellettuale, teorico, mitico, sia a livello delle rappresentazioni quotidiane, popolari, immanenti alla pratiche d'utilizzazione sociale delle "risorse umane". Proprio per questo esiste un *sensu commune* razzista che incorpora questi due estremi e che continua a trovare le proprie "conferme", sia astratte che concrete, naturalizzando le identità e incorporandole a strutture di dominazione – poiché ci sono, con ogni evidenza, delle rappresentazioni di differenza e d'identità che sono rivendicate dagli stessi gruppi umani, in quello che Niklas Luhmann chiamerebbe un processo di *Selbst-thermatisierung* o di auto-identificazione differenziale, e altri che sono imposti, *ascribed* come dicono gli americani, a gruppi dominati, anche se potenzialmente disponibili per essere "rivolti" contro gli stessi gruppi dominanti. E data l'esistenza di un senso comune razzista che costruisce un "mondo" attorno alla diversità e alla disuguaglianza umana, la *politica*, se vuole trasformare questo comune sentire e ristabilire una uguaglianza di principio tra gli uomini, non deve tentare niente di meno che la costruzione di una nuova concezione del mondo oppure far prevalere, nella teoria come nella pratica, una concezione del mondo alternativa.

B) Potremmo dunque dire che, ogni formazione razzista è già "in sé" la negazione del cosmopolitismo, utilizzando questo termine in senso etimologico: quello di una *comunità possibile*, di una reciprocità assoluta di diritti e doveri tra gli esseri umani di ogni origine e condizione, che ne fa, almeno metaforicamente, i "cittadini" di una stessa città virtuale. Così ogni politica del *rapporto a sé* dell'umanità, che avvenga sotto forma di un riconoscimento simultaneo della propria omogeneità e delle proprie differenze, capace di permetterne la "messa in comune" invece che di farne gli strumenti della disumanità o dell'esclusione, può essere pensata come un *ribaltamento del ribaltamento*, una politica tendente ad eliminare il divieto cui viene fatta oggetto la comunità universale la cui radice è l'uguaglianza. Questo ribaltamento del ribaltamento non può, tuttavia, essere pensato secondo le stesse modalità in ogni epoca e all'interno di ogni contesto, ragion per cui diviene necessario elaborare un terzo argomento, una terza ragione, a supporto di questa mia formulazione.

C) L'epoca della mondializzazione sviluppata è, come ho sostenuto altrove (Balibar, 1997), quella del manifestarsi di una «universalità reale» (e non solamente ideale o immaginaria) nel campo delle relazioni sociali, che assume svariate forme complementari. Non soltanto, come avevano pronosticato Marx ed altri sin dalla rivoluzione industriale, quella di un unico *mercato mondiale* sul quale si ritrovano in concorrenza le merci prodotte dall'attività umana (e progressivamente le attività e gli stessi produttori), ma anche quella di un'unica sfera "imateriale"

della *comunicazione di massa*, e sempre più quella, per l'istante essenzialmente negativa, di un rischio ecologico comune. Questa universalità reale conduce ad effetti contraddittori riguardo la problematica del cosmopolitismo: da un lato le conferisce un'attualità e un'urgenza senza precedenti, cosa che è in sé suscettibile d'intensificare sia le tendenze all'uguaglianza che quelle alla disuguaglianza; dall'altro produce invece l'illusione di una realizzazione già compiuta dell'idea cosmopolita, se non altro sotto forme "ravvicinate". La prospettiva cosmopolita, in questo caso, non può esistere se non sotto una forma *ribaltata* la cui analisi deve essere in larga parte ancora affrontata, all'interno di condizioni del tutto nuove. Non è più autorizzato il ricorso ad un "diritto naturale" dell'umanità così come succedeva sia nel cosmopolitismo antico (sulla base di un'immagine fisica e morale del mondo), sia nel cosmopolitismo dell'epoca classica, da cui sono scaturite le riflessioni moderne dell'umanesimo e dell'internazionalismo (sulla base di un'idea regolatrice del progresso storico dell'umanità). Occorre oggi prendere in conto quella che potremmo chiamare la *de-naturazione essenziale* della specie umana, o la perdita delle antitesi assolute tra "natura" e "cultura" (tra le altre, dunque, quella tra il sistema della vita e quello della pratica sociale), perdita che rende ormai astratta e irreali ogni idea di ritorno alla natura, e che pone la questione politica dell'istituzione. È necessario passare dalla gestione istituzionale del razzismo ad un'istituzione "cosmopolita" della singolarità, della reciprocità e della comunità umana (Ogilvie, 2002).

3. Razza e istituzioni. In un altro studio importante, hai affrontato il tema della costruzione del razzismo (Balibar, 2005a); a questo riguardo nella storia della discriminazione e dell'esclusione da sempre si danno forme di «razzismo istituzionale», dal colonialismo al nazismo, alle varie modalità di *apartheid*: potresti spiegarci quali sono i meccanismi concreti attraverso cui un'idea di questo genere diviene prassi e se, a tuo avviso, oggi si danno nello scenario globale forme di razzismo istituzionale?

La domanda, così come me la poni, è la logica conseguenza del problema precedente. Essa ci costringe a riflettere sul rapporto esistente tra due fattori, concettualmente distinti, ma di certo non del tutto indipendenti l'uno dall'altro: da una parte che ci sia una «costruzione del razzismo», in quanto categoria teorica (o più generalmente in quanto nozione descrittiva e normativa), all'interno della quale alcune *istituzioni* determinate hanno giocato un ruolo essenziale; d'altra parte che lo stesso razzismo, come fenomeno sociale e politico, compori un aspetto "istituzionale" decisivo, persino dominante in determinate condizioni storiche. All'interno del suo articolo *Razza, razzismo e teorie critiche*, complessivamente molto interessante, Stefano Petruccianni (2006) sostiene che io abbia «proposto di distinguere tre forme di razzismo: l'antisemitismo..., il razzismo coloniale..., e il pregiudizio del colore [volto a colpire i discendenti degli schiavi]...». Non è esattamente quanto ho detto; ho piuttosto suggerito come lo scenario storico delle «Distinzioni» pubblicate dall'UNESCO nel 1950 e nel 1951 (la cui storia redazionale

Le resta incredibilmente istruttiva) spieghi il progetto di riunire all'interno della categoria unica di «razzismo» i tre fenomeni, a priori eterogenei tra loro, (1) della persecuzione degli ebrei d'Europa che ha condotto al loro sterminio da parte nazista, (2) del razzismo coloniale che ha separato l'umanità in «razze civilizzatrici» e «razze da civilizzare» (pretegendole «arretrate», anche nel caso delle più antiche civiltà del mondo, situate in Medio Oriente e in Asia), infine (3) del razzismo post-schiavista che si perpetua nelle società segregazioniste e dell'*apartheid*, riferendosi a ciascuno di essi solo per gli aspetti convergenti con gli altri (in particolare per il discorso pseudo-biologico dell'eredità delle predisposizioni culturali). Che rapporto esista tra il fatto che queste componenti del «razzismo» siano o siano state a lungo organizzate istituzionalmente e il fatto che la stessa nozione di «razzismo», presa in senso chiaramente negativo, sia stata ratificata da una istituzione che si proponeva, al contrario, di combatterlo e di eliminarlo?

All'interno del mio articolo *La costruzione del razzismo* ho tratteggiato, in chiave storica, una discussione epistemologica di questo processo di definizione. Sarebbe importante precisarne e documentarne le modalità. Mi sono servito della nozione di «sapere-potere» elaborata da Michel Foucault al fine di caratterizzare le condizioni di questa invenzione che è allo stesso tempo concettuale e politica, emblematica se vogliamo di un nuovo modello politico nato dopo la Seconda Guerra Mondiale, nel momento in cui la decolonizzazione accelera il proprio processo e diviene luogo di confronto ideologico tra «campi» opposti. Ho sottolineato diversi aspetti complementari del funzionamento di questo sapere-potere, materializzati nella decisione dell'UNESCO che, su richiesta delle Nazioni Unite, fondandosi sui propri principi (la «Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo») e sulle proprie iniziative giuridiche sovranazionali (la definizione del termine «genocidio»), ha incaricato una commissione di intellettuali provenienti da discipline diverse, di sintetizzare le caratteristiche del razzismo e le ragioni per contrastarlo (in cima alle quali figurano non soltanto gli effetti vergognosi e mortiferi, ma anche il suo essere caratterizzato come mito a-scientifico). Ho così evocato alcune conseguenze suscitate dalla definizione proposta — che fa del razzismo un «pregiudizio» in grado di attribuire un fondamento genetico, e di conseguenza una fissità ereditaria, ai raggruppamenti sociali e storici della popolazione umana — capace di racchiudere in sé una notevole modificazione del paradigma antropologico, da me descritta nei termini di una «rivoluzione copernicana». Questa «rivoluzione» rende possibile l'organizzazione e il *monitoring* internazionale di una politica di radicamento del razzismo (in particolare tramite il sistema educativo, ma in minor misura anche attraverso gli organismi sanitari, pubblici, del lavoro e della cultura). Tuttavia essa è immediatamente vittima di conflitti e contraddizioni. Se i conflitti sono politici, derivanti dalla particolare situazione storica che provoca una notevole ostilità nei confronti della nozione stessa di razzismo (come abbiamo potuto chiaramente vedere in occasione della Conferenza internazionale di Durban nel 2001), le contraddizioni sono teoriche e già visibili, considerando la distanza temporale trascorsa tra le due prime dichiarazioni dell'UNESCO (alle quali ne sono seguite altre): esse

derivano dalla diversa maniera di interpretare il postulato «dell'unità della specie umana», a seconda delle differenti discipline chiamate in causa. Queste contraddizioni, a mio avviso, non sono separabili dalle caratteristiche istituzionali del razzismo stesso, di cui formano in qualche modo l'eco naturale.

Dire che il razzismo stesso costituisce una «costruzione istituzionale» non significa ridurlo ad una politica pubblica, e ancor meno significa ridurre ogni razzismo ad una forma più o meno neutra di «razzismo di Stato», come se non ci fosse ro anche un «razzismo ideologico» e un «razzismo sociologico» radicati in pratiche spontanee e all'interno di quello che definivo sopra «senso comune». Per iniziare sarà tuttavia utile ricordare l'estensione e la violenza del razzismo di Stato nella storia moderna occidentale: l'istituzione dell'antisemitismo culminato nel nazismo, la degradazione degli «indigeni» colonizzati al rango di esseri umani inferiori sul piano giuridico, la pratica dell'eugenismo negativo (in maniera particolare la sterilizzazione) attuata dai regimi socialdemocratici, ecc. Sarà utile ricordare anche come certi aspetti del razzismo non siano scomparsi (la persecuzione degli zingari all'interno di una parte dell'Europa) o come essi tendano a ricostituirsi (pensiamo alle discriminazioni contro i migranti «extracomunitari» e le pratiche di polizia di cui sono oggetto: espulsioni, campi di detenzione). Tuttavia vorrei suggerire come una buona parte del razzismo moderno sia legato *alle istituzioni* e al *rapporto con le istituzioni*. Non c'è nulla di «naturale» nello sviluppo del razzismo, neppure considerando all'interno di un sistema metaforico nel quale il termine «naturale» indica un *habitus* storicamente costituitosi. Così come ho più volte mostrato e sottolineato grazie ad avvenimenti d'attualità, il «razzismo» non è, contrariamente a una diffusa rappresentazione psicologizzante (alimentata dalla nozione di «pregiudizio»), una semplice relazione *binaria* «spontaneamente» costituitasi tra dominanti e dominanti o persecutori e perseguitati. Esso è piuttosto una relazione *triadica* costituita tra i gruppi sociali e l'istituzione (statale e, conseguentemente, amministrativa, educativa, professionale). Il complesso psicologico, cosciente e incosciente, indubbiamente esiste, ma deriva essenzialmente dal sentimento di alcuni gruppi di essere i «legittimi proprietari» dell'istituzione, escludendone certi altri. La stessa istituzione può convalidare o utilizzare questo sentire in svariate maniere che possono, in certi casi, condurre persino a comportamenti violenti nel tentativo di *fare pressione sull'istituzione* per farle manifestare e rinforzare la propria «preferenza, o nel tentativo di esprimere l'angoscia di quei gruppi che, in maniera reale o immaginaria, temono di perdere il proprio status privilegiato» (Balibar, 2002). Quest'ultimo fenomeno, esistito in maniera massiccia all'interno delle colonie o nei regimi di *apartheid* (e capace di spiegare perché le violenze razziste manifeste siano spesso tipiche dei «caporali», delle nicchie subalterne appartenenti in qualche modo al gruppo dominante, ecc.), è oggi uno dei maggiori ingredienti del «populismo» verso cui le popolazioni europee sono in varia misura attratte. Personalmente lo metto in relazione sia con le grandi logiche del *mercato*, con le conseguenti stratificazioni di classe, sia con lo *Stato Nazione*, il cui principio stesso è la disuguaglianza dei diritti delle popolazioni in ragione della loro appartenenza. Principio

messo in dubbio oggi dalla crisi istituzionale risultante dall'attuale processo di costruzione europea che provoca notevole incertezza proprio riguardo a questa "apartenza". Penso, tuttavia, che avremo occasione di ritornare su questo punto.

Se proviamo a pensare allo stesso tempo le due dimensioni che ho appena evocato (elaborazione della categoria stessa del razzismo tramite un «potere-sapere», nocciolo istituzionale del razzismo in quanto «rapporto sociale»), si giunge ad una nozione che sembra non essere lontana da quella di *Stato razzista*, ma che, in realtà, ne è ben distinta. Parlo della nozione di *Stato razziale* («*racial State*»), così come essa è stata formulata, in particolare, da David Theo Goldberg (2001). Lo Stato razziale è quello che, contemporaneamente tollera, riproduce o innesca il razzismo attraverso le proprie pratiche istituzionali (categorizzazioni e statistiche etniche e religiose, strategie familiari, metodologie poliziesche, ecc.: cfr. Simon, 2008), per poi denunciarle o combatterle in ragione dei disordini sociali che provocano, istituendo delle politiche antidiscriminatorie o semplicemente proclamando dei principi di lotta contro i pregiudizi e le discriminazioni (come è il caso oggi, notiamo, di tutte le grandi nazioni "democratiche" e dell'Unione Europea stessa, pur se sotto terminologie diverse). L'esistenza dello Stato razziale, d'altra parte, pone la domanda cruciale — e profondamente ambigua — legata al sapere se la *resistenza* al razzismo, la *rivolta* contro l'oppressione che rappresenta, debba avvenire attraverso una rottura con l'istituzione o, al contrario, attraverso un continuo sforzo per utilizzarla a fini invertiti. Sappiamo che questa domanda si ritrova al centro del dibattito su quello che, negli Stati Uniti d'America, viene chiamato l'*empowerment* delle vittime del razzismo (e delle altre "minoranze" oppresse).

4. Razza e "Occidente" (e sistema capitalistico). Una delle forme più tristemente note del razzismo, e di uso violento della subordinazione razziale, è quella che si connette alla schiavitù. Mentre nei discorsi ufficiali, in Occidente, la razza così come la schiavitù, pare una cosa del passato, un fenomeno destinato a non ritornare, ad un'analisi critica dei meccanismi di gerarchizzazione e di dominio tuttora vigenti nelle nostre società appare evidente come vecchie e nuove forme di schiavitù siano in espansione, correlate a una certa modalità di sviluppo economico e capitalistico. Esistono possibili relazioni tra «ritorno della razza» e «modi di vita» del capitalismo odierno, ovvero del sistema economico? In che rapporti vedi l'attuale sistema economico egemone sul globo e le pratiche di esclusione e di dominio? E, con riferimento a queste ultime, la «razza conta», per parafrasare, in un contesto mutato, la celebre espressione di Cornel West (1993)?

È una domanda davvero complessa! Non posso che rispondere in maniera schematica e, ancora una volta, attraverso dei distinguo.

In primo luogo, e prima di tutto, il razzismo come lo conosciamo è alla base un fenomeno moderno — si potrebbe anche dire una delle "cifre" della modernità. Di conseguenza, esso non può essere separato dal processo di occidentalizzazione del mondo, non per ragioni d'essenza, ma per ragioni storiche: in *primis* a causa delle

modalità della "conquista" e della "divisione" del mondo stabilite in Occidente (europeo e poi americano), poi a causa della modalità con cui il processo d'egemonia occidentale si è sviluppato in una trasformazione "rivoluzionaria" del mondo (delle sue culture, e persino del suo ambiente naturale) e, in conclusione, a causa dell'effetto di ritorno di questa trasformazione sulla coscienza di sé dell'Occidente e sulla sua stessa costituzione. È importante, a riguardo, ricordare che il prototipo storico del linguaggio della "razza" e il primo segmento della sua storia avvengono nella Spagna premoderna, tra la *Reconquista* che inventa lo *status* di *limpieza de sangre* e la Conquista dell'America che espande la nozione di *raza* dall'aristocrazia all'insieme della nazione imperiale e delle sue etnie (con l'eccezione, chiaramente, dei «moriscos» e dei «marrani»). È in questo momento che avviene la grande divisione, sia culturale (o religiosa) sia biologica (genealogica) tra l'Occidente e i suoi "altri" (*Orientali* dell'Est... e dell'Ovest) di cui osserveremo poi i movimenti, le espansioni, le riformulazioni lungo tutto il corso della storia del razzismo. Questo spiega perché sia così difficile per l'Occidente liberarsi dal razzismo, poiché fa parte della sua "concezione del mondo", della percezione storico-geografica che gli conferisce un'identità propria. Ma questa tesi estremamente generale, quasi filosofica, deve essere completata da due precauzioni — contro il rischio di una essenzializzazione, che opera nei due sensi. Bisogna dapprima specificare che, almeno in origine, *il mondo che sviluppa il razzismo sviluppa anche l'antirazzismo* e l'universalismo di cui è portatore (già in Bartolomeo de Las Casas, sotto forma teologica, e in Montaigne, sotto forma antropologica). La storia dell'Occidente e della sua "coscienza di sé" o del suo "spirito" non è così soltanto quella del trionfo e della persistenza del razzismo, contrariamente a quanto sembrerebbero suggerire una certa "cattiva coscienza", o un *antioccidentalismo reattivo* costruitosi sul risentimento delle vittime, ma è, pur se in misura minore (anche se a volte decisiva), anche la storia della critica del razzismo. Bisogna, in seguito, dire — avendo sempre in mente un certo discorso sulla "ritorsione" contro l'Occidente — che l'essenzializzazione dell'equazione Razzismo = Occidente ha come conseguenza, tra le altre, quella di favorire l'occulamento più o meno interessato dei fenomeni razzisti (o neorazzisti) che si sviluppano *fuori dall'Occidente* (tra popolazioni del "Sud", all'interno delle nazioni "decolonizzate" ecc.) e che non possono essere tutti spiegati come conseguenze della colonizzazione (almeno non in maniera *immediata*, poiché la discussione potrebbe qui ricominciare: se molti di questi "razzismi del Sud" sono legati allo sviluppo degli Stati-nazione, dei nazionalismi e dei comunitarismi che nutrono, e se la *forma-nazione* in quanto tale è «un'invenzione dell'Occidente», si potrebbe dire che si tratta sempre, anche se *in maniera mediata*, della storia dell'occidentalizzazione, ma si dovrebbe allora convenire che l'Occidente non è più proprietà esclusiva degli occidentali...: Mamdani, 2005).

In secondo luogo, mi sembra possibile e utile, porre in relazione la problematica del razzismo con quella dello sviluppo del capitalismo, i cui inizi risalgono alla scoperta dell'America che ho appena evocato. Occorre tuttavia prestare attenzione a non sostituire il termine «capitalismo» con una delle categorie della filosofia del-

la storia evocate in precedenza («moderità», «Occidente»), operazione che avrebbe come effetto anche quello di includere il razzismo all'interno di un sistema di giudizi di valore (il carattere nocivo del capitalismo è «provato» dal fatto che sviluppa il razzismo, così come si è detto in altri tempi per la guerra) e di suggerire – una volta in più – che occorrerebbe risalire alla “causa” per impedire gli “effetti” (in altri termini combattere il capitalismo per impedire alla fonte il razzismo). Di questo riduzionismo esistono, naturalmente, varianti più o meno convincenti. Una delle più sofisticate e illuminanti (su questo punto mi trovo in totale accordo con Petrucciari, 2006) è sicuramente quella proposta da Adorno e dalla Scuola di Francoforte, all'interno della quale si approfondiscono sia le analogie tra l'analisi marxiana e quella lukacsiana della *reificazione*, sia gli schemi della «naturalizzazione della differenza sociale» caratteristici del razzismo biologizzante e culturalista, oltre a tentare la loro articolazione con la problematica freudiana dell'«incoscienza (anche se in maniera molto “psicologizzante”, riguardo la tematica della «personalità autoritaria»). Trovo estremamente feconda anche la metodologia utilizzata da Immanuel Wallerstein (nei suoi contributi al nostro comune *Race, Nation, Classe* [Balibar e Wallerstein, 1988] e altrove), perché in essa si concretizza il problema del capitalismo, riformulato come problema delle strutture sociali e ideologiche di un «sistema mondo» coestensivo a tutta la propria storia. Vi si ritrova, notiamo, una dimensione esplicitamente cosmopolita, indissociabile da una politica internazionale. Wallerstein ci aiuta a capire come la xenofobia da massa – una delle grandi matrici del razzismo, che sia latente e repressa oppure essasperata e pienamente espressa – possa derivare da un *sistema di Stati* dominanti e dominati, imperialisti e colonizzati (o neo-colonizzati), “centrali” e “periferici”, e soprattutto come essa si articoli al sistema di segmentazione, stratificazione e gerarchizzazione della *forza lavoro* su scala mondiale. Tuttavia – benché non ignori che l'eccessivo lavoro e l'eccessivo sfruttamento sono la norma di funzionamento del capitalismo – Wallerstein tende a enfatizzare la sovrapposizione tra le formazioni ideologiche e le strutture economiche, suggerendo infine che all'interno del «sistema-mondo capitalistico» il razzismo (come il sessismo, da un altro punto di vista) sia un fenomeno *funzionale*. Questa tesi mi sembra problematica e difficilmente conciliabile sia con le manifestazioni estreme (in primo luogo i genocidi e gli etnocidi) del razzismo, sia, più in generale, con la dimensione dell'eccesso (o come si potrebbe dire con le parole di Georges Bataille, dell'eterogeneità e della «dépendance») così evidente nella fenomenologia della violenza razzista. C'è sempre “dell'altro” nella messa in relazione del capitalismo con il razzismo (a meno che lo studio del razzismo non serva a mostrare tutto quello che, nella storia e nelle pratiche del capitalismo, sfugge con ogni evidenza al funzionalismo).

La dimensione dell'eccesso è il cuore della relazione che il razzismo intrattiene con la *schiaivini* e con la sua “traccia” apparentemente incancellabile, dimostrazione di un trauma collettivo e transgenerazionale di estrema violenza. La schiaivini, sia chiaro, è un fenomeno evolutivo, polimorfo, che non cessa di trasformarsi e destinato, anche esso, ad avere un radioso “avvenire”. Di gran lunga precedente il ca-

pitalismo, essa caratterizza molte società all'interno delle quali la capacità di lavoro o di riproduzione degli uomini, delle donne e dei bambini è ottenuta grazie all'utilizzo della violenza esercitata direttamente sui loro corpi. È importante insistere su questo punto, ritornando sulle grandi riflessioni antropologiche a proposito della schiaivini nelle società «tradizionali» (per esempio quelle di Claude Méllias-soux [1986]) proprio a causa delle polemiche contemporanee sul colonialismo e delle semplificazioni storiche che da esse derivano. Se il capitalismo non ha inventato la schiaivini, l'ha tuttavia generalizzata e perfezionata, all'interno del quadro di una economia mondiale del lavoro forzato che gli è stata essenziale quanto il mercato o la rivoluzione industriale. Il trauma di cui parliamo ha così attraversato il capitalismo per proiettarsi oltre, così come ha fatto anche la figura antropologica e biopolitica del *corps d'exception* (secondo l'espressione usata da Sidi Mohammed Barkat [2005]). Concorro pienamente con l'idea secondo la quale il capitalismo contemporaneo continui a utilizzare in maniera massiccia vecchie forme di schiaivini (di cui la differenza etnica “razzializzata” costituisce il presupposto o il risultato, come possiamo vedere nel caso del lavoro dei bambini del Sud del mondo o dell'importazione di schiavi o semi-schiavi domestici in Medio Oriente e persino in Europa) oltre a svilupparne di nuove: il turismo sessuale nonostante l'emigrante sembrò per eccellenza “libero nei suoi spostamenti”, poiché egli è in realtà minacciato – a cominciare dal momento della sua partenza e della sua “espulsione” dalla società di origine fino al suo punto di arrivo (quando riesce ad arrivare, poiché sappiamo che ci sono “perdite” molto elevate) – da una estrema violenza corporea che provoca la stigmatizzazione e l'esclusione interiore sul modello del *corps d'exception*.

5. Razza ed Europa. Che tipo di analisi tu credi si debba sviluppare a proposito della questione razziale nel contesto europeo? Molte normative e indirizzi paiono finalizzati a rimuovere le forme di discriminazione e a veicolare «azioni positive» contro le molteplici forme di esclusione. Rappresenta forse l'Europa un ambizioso progetto di democrazia autenticamente “inclusiva”, capace di abolire le forme di esclusione, a partire da quella razziale? Oppure essa si configura come un nuovo modello di democrazia “esclusiva”?

La prima domanda da porsi qui è: di quale Europa stiamo parlando? Da un lato, abbiamo una realtà istituzionale, anche se fragile, eterogenea, in costruzione (anche se niente ne assicura, d'altra parte, la permanenza). Dall'altro, c'è invece un gioco di rappresentazioni culturali, di narrazioni storiche, per non utilizzare la parola «miti», che singolarizzano un'“identità” europea. Queste permettono d'assegnarle una posizione nel mondo, anche se in maniera sempre più *difensiva* oggi se paragonata a quanto era avvenuto nel corso dei secoli passati. Il grande dibattito sull'identità europea, in parte rilanciato dall'avanzamento o dall'allargamento dell'UE, e in parte esasperato dalle sue esitazioni e dalle sue ambiguità, oscilla tra le diverse prospettive quali quella di un'Europa aperta, multiculturale, le cui “frontiere” (per esempio il Mediterraneo) sono da millenni delle zone di contatto tra po-

poli e civiltà, e quella di un "nuovo ordine europeo" assediato da nemici interni ed esterni contro i quali esso dovrebbe armarsi e proteggersi (cfr. Balibar, 2003). Si nota con chiarezza che quello che è in gioco all'interno del processo di *Selbst-hematisierung* è, in maniera molto generale, la questione della natura della *communauté politique*, sia per le nazioni europee prese singolarmente sia per la stessa Unione sovranazionale. Occorrerebbe qui, di nuovo, adottare un punto di vista storico al fine di mantenere nitida la visione e ottenere al tempo stesso alcune indicazioni pratiche. Ciò significa che occorre porre il problema del "comunitarismo" europeo in termini di migrazioni e di conflitti, di cui il razzismo è soltanto una delle dimensioni, una delle linee di fuga.

Se è vero che un ordine europeo e di auto-identificazione dell'Europa non è mai esistito senza che fosse messo in atto un principio d'esclusione (basato su criteri religiosi, politici, culturali o su criteri derivati dai rapporti di dominazione economica), occorre dire che il razzismo è, sotto diversi aspetti, consustanziale all'Europa – e che, in un caso limite, "Europa" è una vera e propria categoria della razza (e così anche "Europeo"). In quello che ho chiamato altrove, in maniera chiaramente provocatoria, il nuovo *apartheid* (nella misura in cui questo non si limita a sommare aritmeticamente le cittadinanze nazionali preesistenti, ma arriva a modificare lo statuto degli stranieri "extracomunitari" presenti sul suolo europeo facendone dei cittadini di troppo e di seconda fascia), si ritrovano allo stesso tempo una continuazione di questa metodologia di esclusione, in qualche modo rivolta verso la propria origine¹, e una profonda mutazione. All'interno di *Les origines du totalitarisme*, Hannah Arendt aveva comparato due forme d'imperialismo storicamente presenti sul suolo europeo che avevano contribuito allo sviluppo del razzismo istituzionale in maniera complementare: l'imperialismo «continentale» o «tribale» dell'Europa centrale e orientale, e l'imperialismo «coloniale», «transcontinentale», tipico delle nazioni marittime dell'Ovest. Si potrebbe essere tentati di domandare se la costruzione dell'Unione Europea con il relativo aspetto d'esclusione, che sembra derivare dalla lungamente attesa *liquidazione simultanea* di queste due tradizioni, nel momento stesso in cui relativizza la forma nazione e chiude definitivamente la pagina degli imperi, non provochi anche una sorta di sintesi o di fusione tra le loro caratteristiche, il cui sintomo sarebbe l'exasperazione dei riferimenti etnici nella stessa Europa: tra le nazioni, all'interno delle nazioni (penso alla maniera in cui i populismi approfittano delle vecchie divisioni quasi-razziali all'interno delle nazioni, come – per esempio – l'opposizione tra il Nord e il Mezzogiorno d'Italia), e nella rappresentazione del mondo esterno e dei flussi migratori che da esso provengono.

Si giungerebbe allora all'idea secondo cui l'Europa debba essere la sede di un dibattito morale e politico tra un principio di esclusione dell'umanità (attraverso l'utilizzo della cittadinanza) e un principio d'inclusione inscindibile dall'ugua-

glianza (o principio dell'*égale liberté légale liberté*). È quanto sembra suggerire Habermas quando parla di un'Europa fondata sul «patriotismo costituzionale», abbozzo di una comunità cosmopolita, contrapposta ad un'Europa alla ricerca della propria identità (Habermas, 2004). Personalmente sarei ancora più radicale, poiché sostengo da molti anni, sia l'idea che sia in atto lo sviluppo di un *apartheid* europeo, sia quella secondo cui l'Unione Europea non possa costruirsi come sostenibile comunità politica di nuova tipologia, se non presentandosi come un organismo *maggiormente democratico* rispetto ai vecchi Stati-nazione, o come fattore di *democratizzazione degli Stati democratici stessi*. Occorre dunque affrontare esplicitamente l'*apartheid* europeo e sconfiggerlo sul proprio terreno, quello della costruzione "identitaria". Per giungere a questo occorre mobilitare allo stesso tempo sia le forze interne che quelle esterne, quelle degli inclusi così come quelle degli esclusi (questa differenza tuttavia attraversa sia gli "stranieri" stessi che i "nazionalisti"). Occorre fare dell'Europa multinazionale, multiculturale, meticcica, un luogo di mobilitazione per i movimenti "sociali" per l'estensione dei diritti umani che siano già in sé dei movimenti "mistici", risultanti dalla fusione delle tradizioni democratiche proprie della storia europea e delle forme di resistenza, di presa di coscienza e di auto-emancipazione (*empowerment*) proprie agli innumerevoli "altri" che tale Europa rifiuta. Questo lascia presagire come l'avventura europea, oggi in una fase di stasi, non sia affatto al riparo da mutazioni, forse anche molto forti.

6. *Discriminazioni razziali e organizzazione delle città. Il caso della Francia.* Il fenomeno della rivolta nelle *banlieues* è stato visto, da più parti, come espressione concreta degli effetti del razzismo presente nella società francese. La rivolta è stata da te interpretata come il risultato del «razzismo istituzionale» che caratterizza non solo la Francia, ma tutta l'Europa (Balibar, 2005b). Con la psicoanalista Fethi Benslama, la giurista Monique Chemillier-Gendreau, il filosofo Bertrand Ogilvie e l'antropologo Emmanuel Terray, tu hai anche sottoscritto un appello che ha individuato «nella disoccupazione di massa, nello smantellamento dei servizi pubblici, nella segregazione urbana e nella discriminazione professionale, nella stigmatizzazione religiosa e culturale oltre che nel razzismo e nella brutalità poliziesca quotidiana» le principali cause delle rivolte. Esiste, dunque, un collegamento esplicito nelle forme di esclusione, e di esplosione della violenza, tra la «linea del colore» e quella dell'emarginazione sociale? Ancora, sei d'accordo con quegli autori, come Didier ed Eric Fassin, che pongono al centro della loro analisi della società francese odierna, e delle sue fratture e contraddizioni, la «question raciale» (Fassin D. e Fassin E., 2006)? Infine, la discriminazione razziale passa, dunque, dall'organizzazione degli spazi della città e dai suoi modi di vita e di produzione?

Riguardo questo argomento non posso qui che citare alcuni stralci dell'analisi da me tentata un anno dopo le rivolte del 2005 (Balibar, 2006c).

All'interno di questa analisi scrivevo, a proposito del "complesso" delle relazioni razziali e di classe: «La rivolta delle *banlieues* indica sia la profondità di un

¹ Ricordiamoci del titolo, ripreso dalla letteratura fantastica, dell'opera collettiva pubblicata da Paul Gilroy e John Solomos (1982).

confitto razziale situatosi al cuore della società francese sia lo svilupparsi di incedibili disuguaglianze di classe nel settore dell'impiego, della scolarizzazione, del diritto all'alloggio, del "diritto alla città". Mentre molti dei commentatori della vicenda vogliono tenere dissociati questi due fattori, occorre, secondo me, considerarli insieme. Può essere sufficiente, tuttavia, constatare che la somma dei fattori discriminatori provoca una esclusione rinforzata, la quale a sua volta si trasforma in stigmatizzazione e handicap sociale costruendo una spirale senza fine? Forse occorrerebbe tentare di caratterizzare il particolare ruolo che deriva dalla doppia esclusione di classe e di razza: un ruolo essenzialmente *negativo*, che definisce coloro che lo occupano come *esclusi dall'interno* [...] ai quali si nega per principio o nei fatti, il «diritto ai diritti». Gli effetti combinati della disuguaglianza di razza e di classe vengono riuniti sotto il termine amministrativo di «discriminazione», oppure sono indirettamente segnalati tramite eufemismi che rinviano sempre a queste due emeneutiche rivali. Invece, l'esperienza dei giovani di *banlieue*, che suscita la loro rivolta e li spinge alla sfiducia, è proprio quella di una sovradeterminazione, all'interno della quale *ogni segno impedisce di liberarsi dell'altro*, ammentando sia l'avvenire individuale sia quello collettivo. Il "ruolo negativo" così determinatosi diviene allo stesso tempo *il ruolo pubblico* utilizzato dai paria per proclamare, attraverso una forma anch'essa negativa, la decomposizione di un ordine sociale di cui essi sono il risultato [...]. Questa omnipresenza del negativo, che potremmo definire come nascita di una *comunità negativa* sul modello di quello che Robert Castel ha chiamato *individualismo negativo* (Castel, 2003), non impedisce che sia necessario identificare simultaneamente la condizione di classe e la determinazione della razza. La determinazione razziale, al di là di ogni segno derivante dal colore, dalla religione o dalla cultura, richiama *in primis* una fissazione delle relazioni familiari, che si tratti sia del "sé" sia "dell'altro". Pare esserne un chiaro esempio la fobia istituzionale del "ricongiungimento familiare", la stigmatizzazione delle "famiglie separate" da parte dell'amministrazione [...], il risorgere del fantasma orientaleggiante della "poligamia" che culmina nella costruzione di quella categoria sociale, mostruosa sia dal lato umano sia dal lato giuridico, che è la *condizione e redenzione d'immigrato* [...]. La condizione di classe, invece, non viene più definita principalmente dall'attribuzione di un posto determinato all'interno del sistema di divisione del lavoro, ma deriva, prima di tutto, dalla differenza tra impieghi sicuri e impieghi precari. Una frontiera di questo tipo, instabile per definizione, diventa luogo di uno scontro costante tra forze opposte e oggetto di una continua fuga in avanti, apparentemente irreversibile, oltre ad originare una nuova e feroce forma di *concorrenza tra i territori* [...]. Certe *banlieues* appaiono allora come delle vere e proprie zone da adibire ad alloggio per un *nuovo proletariato* la cui insicurezza è massima, poiché non ha altra scelta tra il lavoro precario e la disoccupazione. La chiusura familistica si coniuga allora con il divieto di uscire da uno spazio di relegazione. Ed è questo doppio legame che diviene realmente esplosivo».

D'altra parte, riguardo la genesi della violenza all'interno delle condizioni di esclusione e riguardo il problema politico che questa produce, scrivevo quanto se-

gue: «Nel fermento di rivolta che mostrano le rivolte del 2005 [...] si è certamente tentati di vedere una *capacità insurrezionale* in grado di rifondare o di riattivare la cittadinanza. Questo avviene grazie all'irruzione del volgo negli affari della *Cité*, all'interno della quale essa reclama, secondo l'espressione ormai irrefutabile di Jacques Rancière, «la part des sans part» (Rancière, 1995) e, allo stesso tempo, grazie alla presa di posizione secondo la quale non esiste comunità di cittadini senza un riconoscimento, almeno minimale, dei diritti comuni a tutti, a cominciare dal diritto all'esistenza e dall'accesso ai "beni comuni" fondamentali. Tuttavia, occorrerebbe per questo che la rivolta delle *banlieues*, oltre al *segno* che essa fornisce a coloro che la osservano, possa essere considerata come momento di un *processo politico cosciente*. Il problema qui non è tanto la violenza in sé poiché, anche se questa forma d'azione non è intrinsecamente legata alle insurrezioni che costruiscono nuovamente il cittadino di fronte alla negazione dei diritti, l'esperienza storica dimostra che essa è spesso necessaria alla decomposizione del sistema discriminatorio [...]. Il problema è di sapere quello che, nelle condizioni date, può essere fatto politicamente *tramite* la violenza, così come con gli effetti e le reazioni che essa provoca [...]. È una delle funzioni di categorie contestate e contestabili come quelle che gli anglosassoni chiamano *underclass* e che noi chiamiamo in Francia gli *esclusi*, oscillando sempre tra ripresa delle stigmatizzazione e riconoscimento del fenomeno che denunciano: l'eccedente – o il residuo – della rappresentazione è riappreso, mettendo la politica sull'orlo del baratro, creandovi un vuoto all'interno, o esponendola a mutazioni catastrofiche (di cui il fascismo è il grande esempio storico), se non avverrà una rifondazione su base allargata delle istituzioni partecipanti al conflitto. Si nota quindi con chiarezza la funzione della fusione suddetta tra l'esclusione razziale e quella di classe: questa enfaticità e sanzione *l'esteriorità del nuovo volgo* di fronte al "politico", in maniera ancora più efficace dato che la discriminazione di classe è considerata inesistente (o comunque compensata dai meccanismi dello Stato sociale), e dato che la discriminazione di razza è proclamata assolutamente illegittima (cosa che permette di negarne l'esistenza, o di fingere di non vederla laddove essa si manifesta sotto nuove forme [...]). Ritroviamo l'idea del vuoto, ma questa volta in quanto *vuoto della rappresentazione al centro dell'istituzione politica* [...]. Questo vuoto, tuttavia, ha vocazione ad essere riempito, o perlomeno rimosso. Proprio a questo punto entra in scena un *altro tipo di rappresentazione politica*, prodotta essenzialmente dall'interferenza tra le politiche di sicurezza dello Stato e le politiche dell'immagine dei mezzi di comunicazione di massa: una rappresentazione paradossale, antipolitica, che sostituisce agli attori reali degli attori fantasmatici, che coniugano le caratteristiche della patologia, della criminalità e infine dell'alterità culturale o etnico-religiosa, al fine di incarnare l'immaginario del corpo estraneo alla comunità [...]. [Da qui] il problema che influisce sul *divenire politico* della rivolta – sono tentato di dire sul suo *divenire istituzionale*: quello della possibilità o dell'impossibilità di una *collettivizzazione*. Con questo termine non intendo semplicemente una ripetizione o un contagio, ma un'articolazione di questa con altre rivendicazioni di diritti o con altre proteste con-

tro l'ingiustizia, *eterogenee* tra loro, costitutive di una cittadinanza virtuale all'interno di un quadro democratico [...]. In che modo l'esclusione e il proprio raddoppiamento, la "secessione" o la provocazione, potrebbero sfociare nella comunicazione o nell'associazione? La radicalità della rivolta delle *banlieues* è indissociabile dalla sua potenza di rifiuto [...]; quasi come se, piuttosto che una "guerriglia" o una "guerra civile", la rivolta *minasse la scissione* di una parte della gioventù, il cui primato negli scontri con la polizia costituisse il sintomo più evidente. Questo isolamento è in parte fittizio, e resta estremamente relativo: proprio per questo è importante rilevare che anche nel momento più acuto della rivolta, le reti di solidarietà familiare e persino quelle istituzionali non sono state completamente spezzate. Non è tuttavia vero che i giovani siano isolati dalla *Cité* riguardo cui esprimono la sfiducia attraverso la loro violenza o le loro pratiche illegali, o perlomeno questo isolamento non esiste senza il proprio contrario. E non è vero neppure che la *Cité* sia totalmente isolata dalla società e dalla città, anche se vengono erette della barriere al fine di separarle. Per questo molto deriva da un punto di vista individuale oltre che politico, nella metodologia attraverso la quale i giovani si appropiano (o no) di questa parte di loro stessi che è il loro "territorio" urbano e contro il quale si volge in parte la loro "rabbia". L'apertura della rivolta giovanile propria al mondo delle *banlieues*, e più in generale alla società francese, quali che ne siano le modalità estremamente incerte, resta una sfida incredibile che ci riguarda tutti. Non si tratta di nulla di meno che del fallimento del progetto sicurezza, della riduzione della politica alla polizia, che costituisce una delle tendenze dell'evoluzione del capitalismo e delle attuali amministrazioni governative [...]. Non ci sono sicuramente altri strumenti per contrastare un tale progetto politico oltre a quello di isolarlo a sua volta dentro la *Cité*, questa volta nel senso ampio e costituzionale del termine. Tuttavia, per giungere a questo, occorre che la potenza della negatività e la violenza dell'esclusione si trasformino a poco a poco in "dialettica" dell'incontro e del riconoscimento reciproco di ogni tipologia di resistenza che il sistema di rappresentazione e la generalizzata concorrenza sociale sottopongono al processo di disgregazione».

7. Stati Uniti: la razza «conta» ancora? Da qualche anno, tu svolgi le tue ricerche anche a stretto contatto con il mondo americano, e tiene corsi nell'academia americana, a Irvine in California. Da questo osservatorio hai tratto ulteriori elementi per articolare la tua analisi sul ritorno della razza e il razzismo? Quanto e come incide ancora il fattore razziale nella vita pubblica degli Stati Uniti? È ormai assodato che esso sia un elemento di particolare rilievo nella campagna elettorale presidenziale che vede coinvolta una figura come quella di Barack Obama, da molti definito il «Kennedy nero» (Williams, 2007): dunque la razza «conta» oppure è possibile, in qualche modo, «trascederla»?

Occorre prima di tutto chiedersi di quale osservatorio si tratta. Vorrei relativizzare sin d'ora l'importanza della testimonianza che posso darti. I *campus* costitui-

scono, sotto molti aspetti, un luogo isolato, "eterotopico", dentro la società americana (in uno stato come la California, dove insegno un trimestre all'anno, si potrebbe tentare di stabilire un'analogia – anche se un poco artificiale – con le vicine "riserve" indiane, alcune delle quali del resto stanno vivendo un momento di incredibile arricchimento grazie al loro statuto di "autonomia" giuridica che permette loro di sviluppare l'industria del gioco, anche se con notevoli divisioni interne). Le università sono incontestabilmente delle comunità multinazionali, a causa dell'elevato numero di insegnanti e studenti venuti da ogni parte del mondo (differenza considerabile, questa, rispetto all'Europa), ma non sono assolutamente – al di là dell'immaginazione – delle comunità multiculturali per via dell'incredibile forza assimilatrice del modello americano. Esse inoltre non sono che in misura limitata delle comunità multirazziali: a Irvine, per esempio, quasi il 60% degli studenti è di origine asiatica, con o senza nazionalità americana, ma i latinoamericani sono sottorappresentati (quando il personale di servizio è quasi esclusivamente messicano, salvadoregno, nicaragense, ecc.), e i Neri sono praticamente introvabili. Non diversa è la situazione a Berkeley (a due passi dalla "città nera" di Oakland, dove è stato inventato l'*ebony*, lo specifico dialetto afro-americano), mentre un poco diversa è la situazione a Riverside (il che mostra l'ambiguo statuto delle politiche di *reverse discrimination*).

Una volta esposte queste premesse, la mia esperienza della società americana conferma la tesi di Cornel West: la razza «conta» e «importa» (West, 1993). Questa affermazione deve essere storicamente situata nel momento immediatamente successivo ai grandi movimenti "insurrezionali" del ventesimo secolo (il movimento per i diritti civili rappresentato emblematicamente dal nome di Martin Luther King e il movimento del "Black Power", simbolizzato dal nome di Malcolm X) e del loro relativo dissolvimento. Occorre inoltre confrontarla con analisi differenti, allo stesso tempo erudite e favorevoli alla relativizzazione o alla «dissoluzione» (cfr. Gelardi, 2007) del fattore razziale all'interno del funzionamento della società americana, che sono state condotte negli ultimi decenni: da un lato con l'idea che la «color line» si disperda all'interno dello spettro molto più ampio delle differenze etnico-culturali («ethnicities») che hanno caratterizzato l'intera storia americana, ma che tendenzialmente non verrebbero più assorbite dal «melting pot» (Omni e Winant, 1986), dall'altro, invece, con l'idea che le differenziazioni sociali (il lavoro, il reddito, la condizione professionale) abbiano ormai il sopravvento sulle identità (e le identificazioni) razziali (in particolare per quanto riguarda la popolazione nera, scissa radicalmente in quanto relegata in parte nei ghetti dell'*underclass* e in parte promossa al ruolo di quadro medio grazie all'istruzione universitaria)². Periodicamente, elementi "visibili", come le rivolte di Los Angeles (Watts South Central) o gli effetti devastatori e selettivi dell'uragano Katrina a New Orleans, vengono ad aggiungersi alle indagini sociologiche per ricordare che il ghetto esiste

² È interessante sottolineare come questa idea sia difesa, attraverso contenuti e conclusioni estremamente diverse, sia da teorici della sinistra (Wilson, 1978) così come della destra (D'Souza, 1995).

ancora e che la *color-line* separa veramente i destini individuali, i livelli economici, i modi di vita, le relazioni con le istituzioni e le immagini collettive dello spazio pubblico. La letteratura e la critica divengono sempre più l'eco di tutto questo (pensiamo all'opera, emblematica, di Toni Morrison). Certamente, così come in Europa e nonostante la specificità della storia nazionale americana (nella quale la traccia occultata dello sterminio è rappresentata dal genocidio indiano e quella della colonizzazione, dapprima, dalla schiavitù e, in seguito, dalla segregazione), il fattore "razziale" non può essere concretamente isolato dal suo rapporto con molteplici altri fattori (il fattore economico o quello di classe, ai quali converrebbe aggiungere anche il "comunitarismo" religioso e la complessità delle interazioni tra condizione di razza e condizione di sesso, messe in particolare evidenza dagli interventi delle donne nere o latine e dalle analisi tentate a questo riguardo). Tuttavia è ovvio che, sociologicamente e simbolicamente, la diversità razziale, il conflitto razziale, la coscienza dell'identità razziale occupano una posizione centrale nella cultura americana, rendendo la «neutralità» o *color-blindness* una sfida che non può mai essere conclusa in maniera stabile (come si vede ogni volta che la Corte Suprema modifica, in un senso o nell'altro, la giurisprudenza dell'*affirmative action* contro le discriminazioni, in particolare nel settore dell'educazione e dell'università che tocca il fondamentale valore "democratico" e "civico" dell'eguaglianza/disuguaglianza delle possibilità).

Queste sono le limitazioni da considerare per cercare di rispondere, se ne avessi la competenza, alla tua domanda sulla candidatura di Obama. Personalmente riesco a percepire due fenomeni: questa candidatura, che si è situata più o meno al centro della concorrenza per l'investitura presidenziale democratica (tra Hillary Clinton più a "destra" e John Edwards più a "sinistra"), costituisce prima di tutto la cartina di tornasole di un notevole cambiamento avvenuto nel corso delle ultime due generazioni. Nel 1960 l'elezione di Kennedy, con una vittoria di misura, fu considerata come determinata dal sostegno che gli diedero *in extremis* gli elettori neri, sui quali contava ugualmente Nixon, suo avversario. La sola idea di un candidato nero, o meticcio, sarebbe stata chiaramente irrealistica all'epoca. Oggi questo eventuale sostegno resta un fattore importante, ma non rappresenta che una delle *constituents* "minoritarie" che occorre raggiungere. D'altra parte non sarà un sostegno automatico dato dal solo fatto che Barack Obama è lui stesso nero: non soltanto perché la sua vicenda personale non è rappresentativa della condizione della massa degli elettori "afro-americani", ma perché sarà per lui necessario *mostrare* che "rappresenta", non solamente alcuni dei loro interessi, ma la possibilità stessa di un rilancio collettivo del movimento di emancipazione.

8. Razza e Critical Race Theory. In un tuo recente contributo ad un forum di discussione su «Legge, razza e diritti» (Balibar, 2006d), a proposito del dilemma che si pone nel «nominare» (o meno) la razza, tu hai fatto riferimento a *The Miner's Canary* (Guinier e Torres, 2002), un testo ormai classico di quella

costellazione di pensiero che va sotto il nome di *Critical Race Theory* (CRT)³. Una significativa acquisizione di questa corrente è costituita, appunto, dalla celebre «metafora del canarino del minatore»: «I minatori spesso si portavano un canarino in miniera. [...] Coloro che sono emarginati per via della loro razza sono come il canarino del minatore: la loro sofferenza è il primo segno di un pericolo che minaccia tutti» (Guinier e Torres, 2005, p. 227). Cosa pensi di questa prospettiva di indagine, quali sono, a tuo avviso, i suoi meriti, ma forse anche alcuni suoi limiti o aspetti di problematicità?

Lo nascita e lo sviluppo della *Critical Race Theory* è un evento teorico di grande importanza. Occorre riconoscerlo, anche se con un certo ritardo (proprio per questo ho apprezzato la pubblicazione, in Italia, della prima antologia sulla CRT, preparata in collaborazione con uno dei protagonisti di questo movimento (Thomas e Zanetti, 2005) e spero che essa sia pubblicata anche in Francia, o perlomeno che si giunga ad una pubblicazione equivalente) per poterne discutere in maniera critica le conclusioni, sempre tenendo conto delle differenze contestuali (cosa che non deve comunque indurci ad invocare per indebolire la teoria della CRT, ma, al contrario, per svilupparla ulteriormente e approfondirla). In questo specifico contesto troviamo l'eredità complessa e pesante del passato delle relazioni razziali costitutive della nazione americana, alle quali ho appena fatto allusione, ma troviamo anche quella *cultura giuridica* propriamente americana (e nel caso limite il suo *formalismo giuridico*), e quella centralità dell'istituzione giudiziaria all'interno del sistema politico, che gli conferisce il ruolo di "ultima istanza" nell'opposizione tra poteri. Questa è del resto una delle domande maggiormente intriganti poste dallo sviluppo della CRT: questi due fenomeni, sono l'uno indipendente rispetto all'altro? Intraprendendo, sui resti del *Black Power* (il quale, non scordiamolo, è stato anche un grande movimento culturale), l'opera di portare la contraddizione dentro lo stesso diritto e raccogliendo una parte dell'eredità "identitaria" — quella che potremmo chiamare come «coscienza d'eccezione» dei Neri —, i teorici della CRT, e coloro che vi si ispirano sul piano della prassi (avvocati, militanti), svelano la forza di un'egemonia nello stesso momento in cui ne mostrano le smagliature. D'altra parte, essi mettono in evidenza la complessità che sta dietro l'idea semplicistica di un sistema "individualista". Quello che maggiormente mi colpisce è come il principio "giurisprudenziale" del diritto americano sia fondato sull'autorità del caso piuttosto che su quella della *regola* (di conseguenza sulla *contrapposizione* perenne riguardante la scelta e l'interpretazione dei casi, i più famosi dei quali portano i nomi delle sentenze della Corte Suprema: *Plessy vs Ferguson*, *Brown vs Board of education of Topeka*, ecc.) e renda possibile una forma specifica di circolazione del discorso tra l'individuale e il collettivo. Questa forma non prevede in sé l'esclusiva presenza di azioni di massa, ma tende a dar loro la forma di "campagne" collettive in favore di certi diritti individuali piuttosto che quella di azioni

³ Una presentazione in forma antologica di questa variegata scuola di pensiero si trova in Thomas e Zanetti (2005). Cfr. Möschel (2006; 2008) e Gelardi (2008).

partigiane al fine di determinare il contenuto della "volontà generale". Essa tende così, *in maniera autonoma*, a porre al centro della capacità di agire (*agency*) la problematica "dell'identità" dell'agente o dell'attore, a seconda che sia vista come omogenea o come multipla, a seconda che sia vista come centrata "essenzialmente" o "strategicamente" sull'individuo o sul gruppo di appartenenza. Tutti questi problemi, che potrebbero essere pensati come metafisici, sono in realtà incredibilmente pratici: essi non hanno mai smesso di essere presenti nei dibattiti interni alla CRT (spesso estremamente vivaci, come sappiamo) conferendovi particolare interesse. Inoltre, questo mostra chiaramente come la tematica del razzismo e quella della lotta contro il razzismo non siano un semplice campo d'azione derivato da concetti preesistenti, ma come esse elaborino una propria capacità di analisi teorica, la cui portata si allarga fino alla filosofia e a tutte le scienze sociali.

Sono inoltre particolarmente interessato alle discussioni che i dibattiti sulla CRT hanno attivato riguardo le problematiche dell'identità e della politica dell'identità (*identity politics*). Questa nozione spesso demonizzata, in particolare all'interno del contesto "repubblicano" francese, dove spesso viene semplicemente assimilata al "comunitarismo", costituisce in realtà la base di una notevole ed euristica dialettica. Tra il «non domandatemi quindi chi io sia» spesso ripetuto da Michel Foucault e il «non ditemi chi sono, poiché sta a me deciderlo», che costituisce l'implicita morale della storia familiare narrata da Lani Guinier in *The Miner's Canary*, troviamo una differenza "formativa" essenziale, che non deriva solamente dalla libertà soggettiva, ma dalla forza della cittadinanza o dalla libertà pubblica e dalla resistenza all'oppressione. Qualunque sia la "strategia" adottata dai soggetti che resistono alle identità (e quindi ai segni distintivi) imposte loro da un sistema di categorizzazione razziale (anche ai fini della riforma o dell'abolizione delle discriminazioni, all'interno del contesto del *Racial State*) e finanche nel caso in cui questa strategia derivi da un «essenzialismo strategico» o da una «inversione performativa dei nomi della razza», alla base della capacità di resistenza resta un elemento di libero arbitrio, una decisione, che continua a distinguere da una fatalità o da un'eredità imposta. In fin dei conti sarebbe come dire che la resistenza non si limita a *rilevare* un'identità collettiva che è stata compromessa, ma deve anche mettere in scacco l'alternativa alienante imposta ai dominati (in maniera particolare ai colonizzati come ha mostrato Fanon, che si ispirava su questo punto delle sue analisi a Du Bois) dai rapporti di dominazione e dalle stigmatizzazioni razziali: *accettare quindi l'identità "naturalizzata" nella quale il razzismo rinchioda le proprie vittime, o rimnegarla a profitto di una "universalità" fittizia*, che, in pratica, coincide con l'immagine dell'umanità adottata dai dominanti. Anche in questo caso mi sembra che, concretamente, gli esponenti della CRT abbiano oltrepassato il livello del "relativismo" o che lo abbiano rimosso.

Esiste, tuttavia, un livello ancora più profondo del problema identitario che i dibattiti interni alla CRT hanno messo in luce, affrontandone coraggiosamente il carattere conflittuale. Ciò deriva dal fatto che "strategica" o no, un'identità può solo difficilmente essere fatta oggetto di una rivendicazione collettiva senza essere

ridotta all'*unità*, se non all'*unicità* (nozione che sembra logicamente implicata nello stesso concetto di «identità»). Ora, le personalità non sono *unitarie* o *unificate*, in questo particolare senso più di quanto possano esserlo le situazioni sociali all'interno delle quali esse si trovano. Esse sono sempre multiple, in quanto relazionali e, nella maggior parte dei casi, persino conflittuali. Le situazioni di *confronto* (o, come direbbe Lyotard, di «dissidio») [différend] sono particolarmente adatte a mostrare questa conflittualità intrinseca. Per questo motivo, all'interno di testi considerati oggi fondamentali, teorici come Crenshaw hanno sviluppato, all'interno del contesto e del discorso di emancipazione delle donne di colore, nozioni come quella di *intersezione* o di *sovradeterminazione* delle identità (Crenshaw, 1988). Ricordiamo anche l'esempio di Thomas che ha esposto, in maniera autobiografica, il funzionamento di combinazioni conflittuali tra identità "minoritarie" (come quelle di un *gay* che è allo stesso tempo un *black*, e può, proprio grazie a questo, trovare allo stesso tempo un'esperienza di liberazione e un'occasione di lotta contro gli stereotipi razziali all'interno di una comunità resistente all'omofobia composta in maggioranza da bianchi: Thomas, 2003). Questi conflitti non sono per nulla secondari oltre ad essere di difficile risoluzione. Diciamo piuttosto che lo restano fintantoché si continua a porre il problema dell'identità e dell'appartenenza in termini naturalistici (il che resta, evidentemente, la logica del razzismo e del sessismo), invece di *contestualizzarli* e di cercare di renderli secondo un'espressione *dialogica*. Questo significa "praticare la contraddizione", oltrepassare l'opposizione dell'universalismo e del comunitarismo, intraprendere una decostruzione fondata sul riconoscimento del carattere contraddittorio di ogni "identità comunitaria", compreso il caso in cui essa sia "minoritaria" od oppressa. Allo stesso tempo, tuttavia, come hanno ammesso alcuni esponenti della CRT (che su questo punto hanno la tendenza a dividersi), il limite di un approccio puramente giuridico (o meglio, *contro-giuridico*) comincia ad apparire, poiché il solo diritto non sa farsi carico della gestione immanente, contestuale, del problema di chi vive tutto questo sulla propria pelle, ma tende al contrario a ricercare le forme normative di un *arbitrato superiore* del pluralismo conflittuale. Lottando contro quella che chiamano (insieme a certi storici del diritto costituzionale: cfr. Smith, 1997) una «cittadinanza imposta» (*ascriptive citizenship*), i protagonisti della CRT arrivano in questo modo a mettere in evidenza il residuo di imposizione che è proprio di ogni "cittadinanza".

9. Razza e vittime. Il movimento intellettuale della CRT, che si caratterizza per un dichiarato impegno militante ed emancipativo, in maniera molto originale pone al centro della discussione sulla razza — tra le altre cose — la valenza "mobilitante" della *race consciousness*: come hanno suggerito, tra gli altri, alcuni esponenti di primo piano della CRT quali Gary Peller e Kendall Thomas; sotto questo profilo, essa non è concepita come «un ostacolo nella battaglia per la giustizia razziale», ma come «una ricca e preziosa risorsa colla quale portare avanti le lotte» (Thomas, 2005, p. 194; cfr. Peller, 1990). Mi pare che il pun-

to di vista delle vittime, che tu assumi in un saggio apparso qualche tempo sulla rivista «Iride» (Balibar, 2006b), ti avvicini a questa prospettiva: è dunque possibile intravedere nella nozione di razza, oltre ad una valenza «diagnostica», anche una funzione paradossalmente «emancipatrice»? Overo è possibile, *mutandola di segno*, vedere nell'appartenenza razziale una potenzialità inclusiva e di rivendicazione positiva?

La nozione di «punto di vista delle vittime» è onnipresente all'interno del discorso della CRT. È proprio a partire da questa che i suoi primi teorici (Neil Göttsche, Mari Matsuda) hanno messo in dubbio la «finta neutralità razziale» della costituzione e delle pratiche giuridiche americane (*color-blindness*). Da un lato questa nozione possiede un risvolto epistemologico che possiamo qualificare come «prospettivismo», ma basato in realtà su una tesi di *immanenza* del conflitto: non esistono «metalinguaggi» neutri di fronte ad una discriminazione strutturale⁴, ma solamente un linguaggio o un utilizzo del linguaggio che la combattono o la perpe- tuano per tutto il tempo in cui essa esisterà. D'altra parte esiste anche un versante pragmatico, che orbita attorno a quella da te chiamata «mutazione di segno» (o «mutazione del valore») del segno sociale. Questo significa sostenere che non è mai possibile, all'interno di una prospettiva emancipatoria, negare il punto di vista delle «vittime», anche se, in principio, questo non si esprime che attraverso un segno o una resistenza (*in primis* una resistenza alla qualificazione, all'uso dominante del linguaggio). L'emancipazione inizia con un «ribaltamento» del rapporto dominante/dominato, oppressore/vittima, all'interno del campo del linguaggio. Possiamo considerarla come una legge generale, oltre ad essere un punto sul quale vengono continuamente confrontate le esperienze tra i linguaggi «critici» dei diversi movimenti d'emancipazione. Il fatto che, tuttavia, la CRT sia stata opera di giuristi (o di filosofi formati all'interno della disciplina del diritto) potrebbe aver prodotto una sensibilità particolare nei confronti dell'ambiguità delle funzioni dell'universale, come prodotto costruito a partire dall'*occultamento del segno dominante* (il maschio, l'occidentale, il borghese, il bianco). Questo occultamento potrebbe sembrare innocente, se non si prendesse coscienza del fatto che permette di passare con continuità e in maniera invisibile, *dalla negazione dei diritti alla negazione dell'esistenza*. Essere *altro*, significa non essere *nulla* (o vedersi ridotti, simbolicamente o fisicamente, a *nulla*). Gli utilizzi «critici» della *race consciousness*, i «ribaltamenti performativi» della nozione di razza, che invertono i segni proclamando il diritto all'esistenza, il diritto alla differenza visibile, costituiscono così un momento essenziale nel processo di trasformazione dei rapporti di potere. Non si può tuttavia dire in ogni caso che la riassumano o la esauriscano, e abbiamo visto, discutendo brevemente sul pluralismo identitario, come essi portino sempre in sé la propria contraddizione latente.

Ancora una volta, tanto più che ci troviamo in questo caso in piena «performatività», è il contesto ad apparire determinante. Proprio su questo punto si innesta

⁴ Per la distinzione tra discriminazione «strutturale» e quella «volontaria» si rimanda a Re (2007, p. 25).

una delle discussioni maggiormente interessanti proposte dalla CRT, che “oppone” Judith Butler (1997) a Mari Matsuda (1989) (significativamente, essa implica di nuovo l'analogia tra la questione dell'identità razziale e di quella sessuale). Matsuda presenta la struttura dell'*interpellanza razziale*⁵ (in particolare nel caso degli insulti, lo «hate speech», ma ogni interpellanza razzista è, virtualmente, un *hate speech* o un discorso d'odio) come un doppio legame imposto alle vittime: un'interpellazione sociale, culturale ecc., raddoppiata e rinforzata in seguito da una stigmatizzazione “performativa” derivante in primo luogo dal discorso dello Stato, ma più generalmente da quelli che Louis Althusser avrebbe chiamato «gli apparati ideologici» (*appareils idéologiques*). Butler al contrario tende a presentare questa interpellanza come luogo di un *rapporto di forze* e quindi di un conflitto costante che, all'interno dello stesso linguaggio, è suscettibile di rimetterla in questione o di modificarla, in un movimento di *contro-performatività* (che suppone evidentemente delle *condizioni*, in particolare quella secondo cui la parola che effettua il ribaltamento si iscriva all'interno di un contesto collettivo, che enunci una rivendicazione d'identità significativa per una molteplicità di soggetti, anche se di volta in volta singolare).

10. *Etnia e razza*. Per quanto nella contemporaneità sia difficile sostenere l'evidenza dell'esistenza, del numero, della frontiera tra gruppi razziali naturali, pare che i nomi della *razza* funzionino più che mai per individuare gruppi etnici, differenze di cultura, ecc.: si parla di “Europei”, di “Asiatici”, di “Orientali”, di “Arabi”, di “Neri”, di “Africani”. Esiste dunque una rilevanza collettiva, culturale, una rinnovata rilevanza del principio *razza*, o del principio razziale sotto forma di principio genealogico, di criterio di origine, di rappresentazioni di “mentalità” e di “capacità” collettive ed ereditarie nella vita sociale? In altri termini, è la categoria dell'*etnia* che oggi assume i connotati della *razza* e a delineare un «ritorno della *razza*» in termini che vorrebbero essere prima di tutto “descrittivi”?

Questa domanda ci riporta alle tematiche evocate all'inizio della discussione, relative alla storia europea e al suo ruolo nel processo di mondializzazione, ma è interessante porle a partire dalle considerazioni “critiche” sull'uso del linguaggio che abbiamo appena affrontato. Il «nome della *razza*» è una cosa, una funzione della parola, del rapporto sociale d'interlocuzione; le *tipologie* o le *classificazioni*, in-

⁵ Balibar usa qui «interpellation», nozione rilevante nell'opera di Althusser; tuttavia, mentre l'“ideologia giuridica” di Althusser rammenta inevitabilmente gli individui concreti in soggetti, e in questo senso li «interpella», cioè li costituisce, li chiama in vita in un modo che è determinato e specifico così come è coerente con ogni ideologia, il linguaggio lascia aperta la possibilità di “costituzioni” differenti, quindi anche di performatività differenti. Il linguaggio a differenza dell'ideologia *tout court* non avrebbe, con le condizioni di esistenza, un rapporto immaginario e obliquo ma reificante nelle più diverse potenzialità e accenti: ni almeno quante sono le accezioni plurime (e potenzialmente anche conflittuali) di cui si compone l'esistenza sociale (e quindi il linguaggio, e non l'ideologia, che la riflette) [Mantivo questo importante chiarimento terminologico e concettuale da Roberta Lamone, che ringrazio non solo per questo contributo scientifico, ma per la cura e la passione con cui ha seguito le vicende di questo fascicolo].

vece, sono un qualcosa di differente, situate piuttosto dal lato della "reificazione", anche se queste ultime continuano a sostenere la prima. Occorrerebbe sviluppare delle distinzioni di questo tipo per meglio comprendere i numerosi dibattiti di questi ultimi anni riguardo la trasformazione del «razzismo biologico» o «naturalista» in razzismo «differenzialista», «culturale» e riguardo la possibilità di un «razzismo senza razze» o di un «razzismo dopo le razze». Credo infatti che il nocciolo del problema sia l'insistenza su di una certa nozione di *etnia* (o di caratteristica, se appartenenza "etnica") derivata da una specifica riflessione che costituisce, se vogliamo, il correlato antropologico della politica razziale e razzializzante. Ho parlato in precedenza della perpetuazione, attraverso ogni trasformazione del razzismo, di un certo tipo di principio "genealogico" di cui l'*ereditarietà* positivista (da mettere in relazione con l'*eredità* e la *riproduzione*) non era che una delle manifestazioni storiche. Sarà senza dubbio necessario, per arrivare all'articolazione della razza, dell'*etnia* o dell'*etnico* (pensiamo alle «pulizie etniche»), unire questa idea del principio genealogico ad un altro principio, riguardante il *principio d'endogenia* delle comunità razzializzanti. Sarebbe meglio parlare di *pseudo-endogenia*, poiché se da un lato la pratica diverge sempre in maniera considerevole rispetto a quanto abbiamo qui identificato come un *ideale* (l'*ideale* dell'*etnia* "pura", che si tratti di una razza, di un popolo, di una nazione o di una comunità religiosa, capace di riprodursi autonomamente, senza fondersi), d'altra parte essa generalmente coesiste con il proprio contrario, in particolare sotto la forma dell'*appropriazione delle donne straniere da parte degli uomini della comunità "dominante"* (il che ci mostra, una volta di più, che ci troviamo al punto di conflazione del razzismo e del sessismo: Ivekovic, 2003; Stoler, 2002⁶). Si apre qui un vasto campo di ricerca sul quale mi riservo, insieme ad altri, di continuare a lavorare in futuro.

Traduzione di Thomas Casadei

Bibliografia

- Balibar È. (1997). *Les universels*. In: Id., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Editions Galilée.
- Balibar È. (2002). *De la préférence nationale à l'invention de la politique*. In Id.: *Droit de cité*. Paris: PUF.
- Balibar È. (2003). *L'Europe, l'Amérique, la Guerre. Réflexions sur la médiation européenne*. Paris: Editions La Découverte.
- Balibar È. (2004a). *Dissonances dans la laïcité. Mouvement*, 33-34 (trad. ingl.: *Dissonances within Laïcité. Constellations*, 11, 3: 353-367).
- Balibar È. (2004b). *Election/Sélection*. In: Mallet M.-L. and Michaud G., editors, *Cahier de l'Herne Derrida*. Paris: Editions de l'Herne.

⁶ Cfr. anche il mio saggio riguardo la problematica del «velo islamico» nelle scuole francesi, considerato come sintomo di un conflitto tra «falloscrazie rivali»: Balibar, 2004a.

Balibar È. (2005a). *La construction du racisme. Actuel-Marx*, 38, 2: 11-28 (trad. it.: *La costruzione del razzismo*. In: Casadei Th. e Re L., a cura di, *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, 2 voll. Reggio Emilia: Diabasis, 2007).

Balibar È. (2005b). *Alle frontières dell'apartheid*. Intervista rilasciata a Roberto Ciccarelli. In: *il manifesto*, 22 Novembre 2005.

Balibar È. (2006a). *Il ritorno della razza*. Festival di Filosofia di Modena (15 settembre). Modena: Fondazione San Carlo. La rielaborazione del testo della relazione è stata pubblicata sulla rivista «Mouvements» (29 marzo 2007).

Balibar È. (2006b). *Capovolgimenti performativi del nome «razza» e dilemma delle vittime*. Trad. it. di Th. Casadei, in *Iride*, 49: 561-575 (il saggio, in una sua prima versione, è stato presentato alla conferenza *convergences. Critical interventions in the politics of race and gender*, «Center for Race and Gender», University of California, Berkeley, 5-7 febbraio 2004).

Balibar È. (2006c). *Uprisings in the Banlieues. Lignes*, 21 novembre (in versione inglese: *Constellations*, 14, 1, March 2007: 47-71).

Balibar È. (2006d). *Nominare la razza*. In: Casadei Th. e Re L., a cura di, *Forum su «Legge, razza e diritti. A partire dalla Critical Race Theory»*, <http://www.tsd.unifi.it/juragendum/iv/index.htm>.

Balibar È. e Wallerstein I. (1988). *Race nation classe. Les identités ambiguës*. Paris: La Découverte (trad. it.: *Razza nazione classe. Le identità ambigue*. Roma: Edizioni associate, 1991).

Barakat S.M. (2005). *Le corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*. Paris: Editions Amsterdam.

Butler J. (1997). *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York: Routledge.

Casadei Th. e Re L., a cura di (2006). *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, 2 voll. Reggio Emilia: Diabasis.

Castel R. (2003). *L'insécurité sociale, Qu'est-ce qu'être protégé?*. Paris: Editions du Seuil (trad. it.: *L'insicurezza sociale*, Torino: Einaudi, 2004).

Crenshaw K.W. (1988). *Race, Reform, and Retrenchment: Transformation and Legitimation in Antidiscrimination Law*. *Harvard Law Review*, May, 7: 1331-1387.

D'Souza D. (1995). *The End of Racism. Principles for a Multiracial Society*. New York: Free Press.

Fassin D., Fassin E., sous la direction de (2006). *De la question sociale à la question raciale?* Paris: La Découverte, 2006.

Gelardi M. (2007). *Discriminazione e color-blind society: la dissoluzione della questione razziale negli USA*. In: AA.VV., *I dilemmi della «razza»: tra cittadinanza ed esclusione. Cosmopolis*, 2, 1: 183-190.

Gelardi M. (2008). *La discriminazione istituzionale negli Stati Uniti: sintomi, origini, fondamenti*. In questo stesso fascicolo.

Gilroy P., Solomos J. and Findlay S.J. (1982). *The Empire strikes back*. London: Hutchinson.

Goldberg D.T. (2001). *The Racial State*. Oxford: Basil Blackwell.

Guinier L. and Torres G. (2002). *The Miner's Canary. Enlisting Race, Resisting Power, Transforming Democracy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Guinier L. e Torres G. (2005). *Il canarino del minatore e la nozione di political race*. In: Thomas K. e Zanetti Gf., a cura di, *Legge, razza e diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*. Reggio Emilia: Diabasis.

Habermas J. (2004). Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, und ist sie möglich? In: *Id. Der gespaltene Westen*, Frankfurt: Suhrkamp (trad. it.: *L'Occidente diviso*, Bari-Roma: Laterza, 2007).

Iyekovic R. (2003). *Le sexe de la nation*. Paris: Editions Leo Scheer.

Mamdani M. (2005). Race et ethnicité dans le contexte africain. *Actuel-Marx*, 38, 2. 65-73.

Matsuda M.J. (1989). Public Response to Racist Speech: Considering the Victim's Story. *Michigan Law Review*, 87, 8. 2320-81.

Mellassoux C. (1986). *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris: PUF (trad. it.: *Anthropologia della schiavitù. Il parto del guerriero e del mercante*, Milano: Mursia, 1992).

Möschel M. (2006). *La Critical Race Theory: storia e descrizione di un movimento*. In: Casadei Th. e Re L., a cura di, Legge, «razza» e diritti: a partire dalla *Critical Race Theory*. *Jura gentium. Rivista di Filosofia del Diritto Internazionale e della Politica Globale*, www.juragentium.unifi.it/it/forum/race/index.htm.

Möschel M. (2008). *L'assenza della Critical Race Theory nei paesi di civil law*. In questo stesso fascicolo.

Ogilvie B. (2002). Anthropologie du propre à rien. *Le Passant Ordinaire*, 38, janvier-février.

Omi M. and Winant H. (1986). *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s*. London: Routledge.

Peller G. (1990). Race Consciousness. *Duke Law Journal*: 758-806.

Petrucchi S. (2006). Razza, razzismo e teorie critiche. *Iride*, 49. 303-313.

Rancière J. (1995). *La meséente*. Paris: Editions Galilée (trad. it.: *Il disaccordo*. Roma: Meltemi, 2007).

Re L. (2007). L'Europa Color Blind: il carcere razzista. In: Casadei Th. e Re L., a cura di, *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, vol. 2. Reggio Emilia: Diabasis.

Simon P. (2008). La misurazione delle discriminazioni razziali: l'utilizzo delle statistiche nelle politiche pubbliche. In questo stesso fascicolo.

Smith R.M. (1997). *Civic Ideals. Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History*. New Haven: Yale University Press.

Stoler A.L. (2002). *Carnal Knowledge and Imperial Power, Race and the Intimate in the Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.

Thomas K. (2003). *Act Up Oral History Project*, Interview Nr. 024, May 3 (The New York Lesbian & Gay Experimental Film Festival, http://www.actuporalhistory.org/interviews/interviews_04.html#thomas).

Thomas K. (2005). Legge, razza e diritti: *Critical Race Theory* e politica del diritto negli Stati Uniti. In: Thomas K. e Zanetti Gf., a cura di, *Legge, razza e diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*. Reggio Emilia: Diabasis, pp. 179-202.

Thomas K. e Zanetti Gf., a cura di (2005). *Legge, razza e diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*. Reggio Emilia: Diabasis.

West C. (1993). *Race Matters*. Boston: Beacon Press (trad. it.: *La razza conta*. Milano: Feltrinelli, 1995).

Williams P.J. (2007). "Transcending" Race: Obama and the American Dilemma. *Cosmopolis*, 2, 1: 169-174.

Wilson W.J. (1978). *The Declining Significance of Race*. Chicago: The University of Chicago Press.

Patrick Simon*

Rivista trim. di Scienza
dell'Amministrazione
n. 4, 2007

La misurazione delle discriminazioni razziali: l'utilizzo delle statistiche nelle politiche pubbliche**

Riassunto

Le società che hanno, durante il loro passato, conosciuto fenomeni rilevanti di *discriminazione istituzionalizzata*, sembrano oggi venirsi a trovare sulla linea comune di una politica attiva di promozione dell'uguaglianza. Negare la discriminazione non è sufficiente, persistendo anche una forma *indiretta* della discriminazione stessa.

Questa seconda tipologia discriminatoria non è purtroppo immediatamente visibile e solo lo strumento statistico sembra in condizione di permetterci di ispezionare sistematicamente l'insieme delle procedure e pratiche che, neutre solamente in apparenza, in realtà la producono. Solo una volta ricostruite le categorie sottoposte a discriminazione grazie a questa metodologia sarà dunque possibile proporre realmente una politica di uguaglianza attiva.

L'articolo ripercorre generi e struttura di queste politiche mostrando il ruolo centrale e le difficoltà connesse all'attività statistica che le sostiene.

Parole chiave: Discriminazione istituzionalizzata; Statistiche; Classificazioni; Uguaglianza; Azioni positive; Società multiculturali.

Abstract. Measurement of Racial Discrimination: The Use of Statistics in Public Policies

The societies which have known, in their history, relevant cases of institutional discrimination, seem today on a common line for the promotion of egalitarianism. Since an indirect form of discrimination survives, the denial of discrimination as such is not enough.

This indirect discrimination is not immediately evident, and only statistic devices seem able to systematically detect it in a whole of procedures and practices (supposedly neutral) that

* Patrick Simon è socio-demografo presso l'Institut National d'Études Démographiques (INED) di Parigi (133, Boulevard Davout - 75020 Paris), dove dirige l'Unità di ricerca «Migrazioni internazionali e minoranze». Indirizzo e-mail: simon@ined.fr

** Questo saggio è apparso in origine, con il titolo *La mesure des discriminations raciales. L'usage des statistiques dans les politiques publiques*, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 183 («Agrir contre le racisme et la discrimination»), 2005: 13-30.