



*Lo schema genealogico: razza o cultura?**

Etienne Balibar

Con questo scritto colgo l'occasione per ricapitolare alcune ipotesi di lavoro alle quali sono stato condotto nel corso della revisione e rielaborazione di ciò che ho proposto nei miei primi saggi riguardanti la relazione tra nazionalismo e razzismo nelle società moderne, in un periodo nel quale la discussione verteva più sulla nascita di un 'nuovo razzismo' (talvolta etichettato anche come 'razzismo culturale', o perfino come 'razzismo senza razze') che sulla società 'post-razziale' (termine a volte identificato con il cosiddetto 'multiculturalismo' e a volte distinto da questo). In realtà, l'articolazione stessa di questi termini è più che mai in gioco nelle nostre discussioni. Essi hanno una portata politica immediata, inoltre richiedono un'analisi più ampia: sia sul piano storico sia sul piano della teoria del discorso. Questa è stata la seconda ragione per riunire le mie osservazioni riguardo alla categoria dello *schema genealogico*, cercando in questo modo di connetterla alla questione sulla quale verte in questo periodo il mio insegnamento di Critical Theory Emphasis, vale a dire «universalità borghese e differenze antropologiche».

Organizzerò la mia esposizione in due parti, di lunghezza differente, ma cercando di trovare un certo equilibrio tra le diverse prospettive con le quali sto al momento lavorando.

Comincerò con qualche indicazione di riferimento riguardo alla nozione, da me proposta in precedenza, di *etnicità fittizia*, e riguardo all'uso che ne hanno fatto più recentemente alcuni studiosi; poi discuterò sommariamente alcuni 'modelli discorsivi' dello schema genealogico che ritengo di poter prendere a prestito dalla filosofia, dalla letteratura, dall'antropologia e dalla storia; ciò spero mi permetterà, infine, di aggiungere qualche osservazione riguardo alla rilevanza politica di questa teoria.

* Il saggio riprende, con alcune variazioni, il testo della relazione letta in occasione della cerimonia di presentazione della rivista "Trans-Scripts. An Interdisciplinary Journal in the Humanities and Social Sciences", il 16 febbraio 2011 a Irvine, Università della California. La traduzione è a cura di Thomas Casadei.

Razzismo, nazionalismo ed 'etnicità fittizia'

Nel libro dal titolo *Race, Nation, Class*, che ho scritto in collaborazione con Immanuel Wallerstein (al quale ognuno di noi ha contribuito con i propri capitoli), pubblicato in francese e poi in inglese nel 1988-1991, e in alcuni saggi successivi, ho intrapreso l'analisi di quella che consideravo, in senso ampio, una introduzione alla «antropologia della forma-nazione» nei tempi moderni: essa comprende, nel contempo, una descrizione del modello di soggettività che possiamo definire *homo nationalis* e una riflessione sulla grande 'equazione' istituzionale che governa il politico nell'età moderna: quella tra *nazionalità e cittadinanza*, che porta alla costruzione di soggetti caratterizzati da una condizione allo stesso tempo inevitabile e instabile, per non dire contraddittoria, o inevitabilmente minacciata e disgregata dall'interno. Questo doveva aiutarci in particolare a capire come, in seguito alla costituzione delle 'nazioni' in senso *borghese* (attraverso 'rivoluzioni', 'unità' e 'indipendenze' di diverso genere, caratterizzate dalla partecipazione e dal consenso 'popolare'), sia stato prodotto e mantenuto un certo *effetto-comunità*, del quale il razzismo non è stato un'aggiunta contingente, ma piuttosto un necessario 'supplemento interno'.

Questo non è stato un modo per identificare in modo semplicistico razzismo e nazionalismo, e nemmeno per pretendere che, in ogni circostanza, in tutti i 'campi' politici della società borghese, il razzismo dilagante e aggressivo debba necessariamente derivare dal nazionalismo, ma piuttosto per spiegare perché quando la forma-nazione viene messa in discussione e subisce una crisi (cosa che accade nel corso della sua storia) lo sviluppo di pratiche e ideologie razziste appaia come una 'soluzione' naturale (soluzione che, in realtà, fondamentalmente aggrava la crisi), non solo al livello intellettuale o strategico, controllato dallo Stato, ma anche al livello popolare e sociale. In questa prospettiva ho coniato le nozioni di *etnicità fittizia* (che ho definito come la trasformazione dell'idea, o dell'ideale di nazione nella rappresentazione di una comunità 'naturale' basata sulla razza, sul linguaggio o su entrambi) e di *connessione generazionale* (suggerendo in particolare che la nazione debba trovare un meccanismo, allo stesso tempo istituzionale e immaginario, per trasferire e riprodurre al livello politico la funzione simbolica che lega le generazioni che si susseguono l'una all'altra, portando con sé identità e norme)¹.

¹ E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London 1991 (in particolare i capp. 3 e 5). Cfr. E. Balibar, *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2004 (in particolare il cap. 2).

Queste teorie sono state in seguito invocate, con riserve e revisioni critiche, da diversi studiosi, in particolare da filosofe e antropologhe femministe che lavoravano sulla nozione di *riproduzione*, prendendo in considerazione (e mettendo a confronto) sia il significato socio-economico sia quello biopolitico del termine.

In particolare, questo è stato il caso di Alys Eve Weinbaum negli USA e di Rada Ivekovic in Europa. Weinbaum, nel suo libro *Wayward reproductions* sottolineava come la 'etnicità fittizia' della nazione sia in realtà un ordine genealogico o quasi-genealogico e come le relazioni di dominio basate sulla 'razza' e sul 'genere' siano presupposti necessari e reciproci di tale ordine². Ivekovic, nel libro *Le Sexe de la nation* citava una mia frase, «un aspetto essenziale delle nazioni è che configurano il tempo attraverso l'istituzione della connessione tra generazioni»³, ma poi aggiungeva che la connessione tra generazioni è inevitabilmente mediata dai processi biopolitici di riproduzione dell'umano, o delle specie; dunque, quando la nazione «istituisce la connessione tra generazioni» materialmente, impone forme violente di divisione ed esclusione: alcune genealogie sono accettate, o addirittura prescritte, altre sono vietate, distrutte o represses. Con riferimento alla mia idea che la nazione, costituendo se stessa come Stato, si modella comunque (e in modo contraddittorio) sulla famiglia per definire il suo ordine interno, la studiosa afferma che la nazione, come istituzione politica, non è neutrale, ma totalmente sessuata, contando su una divisione strutturale di status fra uomini e donne, e che, inoltre, è un'istituzione nella quale la sotmissione della donna costituisce il modello per qualunque altra discriminazione⁴.

Quanto osservato ci rimanda, rinnovandola, all'ipotesi da me enunciata in un altro contesto di riflessione: la 'comunità razzista' e la 'comunità sessista' (o la comunità dei *maschi* che esclude le donne) non sono sostanzialmente differenti, nei fatti sono la stessa 'comunità' o si basano sullo stesso *effetto-comunità*. Tuttavia, formulazioni così radicali – che ritengo centrino l'obiettivo – lasciano alcuni problemi irrisolti. Resta una profonda incertezza riguardo all'articolazione tra la forma-nazione e l'istituzione della famiglia o, se si preferisce, riguardo ai due 'ordini', pubblico e privato: si tratta di una *analogia*, di una *estensione*, o di una *incorporazione*? Inoltre, permane una difficoltà nella comprensione dell'*ambivalenza politica* degli ef-

² Si veda A. E. Weinbaum, *Wayward Reproductions. Genealogies of Race and Nation in Transatlantic Modern Thought*, Duke University Press, Durham N.C. 2004.

³ Da *Homo nationalis. An Anthropological Sketch of the Nation-Form*, cap. 2 di E. Balibar, *We, the People of Europe?*, cit.

⁴ R. Ivekovic, *Le Sexe de la nation*, Léo Scheer, Paris 2003, p. 31.

fetti prodotti dalle forme concrete di articolazione fra le relazioni tra i sessi e le relazioni razziali o processi di ‘razzializzazione’, da un lato, e le istituzioni politiche, dall’altro. Mi riferisco in particolare a forme estremamente ambivalenti di combinazione di *razzismo* e *sessismo*, sia da parte della società dominante, sia da parte dei gruppi di dominati ed esclusi, come è stato messo in evidenza dai conflitti e dalle lotte nei ‘ghetti etnici’, quali le *banlieues* francesi divenute famose con le rivolte del 2005.

Nella resistenza contro il razzismo e il modello razzializzato della nazione si è constatata una combinazione volatile di movimenti per la liberazione delle donne e movimenti per l’appropriazione o riappropriazione delle donne da parte degli uomini e in particolare dei giovani uomini, ai quali lo Stato liberale repubblicano appare come una minaccia. Non possiamo ignorare il *doppio vincolo* ultravioletto nel quale sono trascinati gli immigrati e i figli dei migranti con, da un lato, una *genealogia proibita* e, dall’altro, uno *stigma di origine* o ‘discendenza etnico-culturale’ imposti ad essi, così che la ‘normalizzazione’ della vita familiare (che in generale si fa sempre più problematica nella società odierna) diviene un traguardo impossibile.

Queste riflessioni teoriche, insieme ai dilemmi politici dell’attuale congiuntura mi hanno spinto a cercare e ritornare alla questione generale, passando attraverso una riflessione sullo ‘schema genealogico’ stesso, il quale sembra avere tenuto sotto controllo, ed essere ancora all’opera nelle vicissitudini della forma-nazione.

Modelli discorsivi dello schema genealogico

Ho trovato l’espressione «schema genealogico» usata da Jaques Derrida, in particolare nel libro *Politiche dell’amicizia*: qui egli propone «la decostruzione del concetto di politico» (o del modello politico di democrazia, in quanto nella tradizione occidentale implica non solo un riferimento alla libertà e all’eguaglianza, ma anche alla ‘fraternità’ o ‘fratellanza’ tra i cittadini). Questo, suggerisce Derrida, non può prendere la forma di una genealogia dei concetti senza mettere in discussione, reciprocamente, la nozione stessa di genealogia, come operazione critica dell’intelletto:

Chiamando tale *esperienza* (giacché si tratta di un’esperienza piena di traversie e avventure, più che di un enunciato filosofico, teorico o metodologico) “decostruzione *genealogica*”, non si vuol nominare qui, come spesso fu fatto, un’operazione che procederebbe esclusivamente per analisi, retrospezione o ricostituzioni genealogiche. Si tratterebbe anche di una decostruzione *dello* schema genealogico, una

decostruzione paradossale, una decostruzione al contempo genealogica *del* genealogico⁵.

Sulla scia di questa idea, voglio provare a verificare se posso utilizzare questa nozione, *genealogical schema* o *genealogical scheme*, per problematizzare l'apparenza, allo stesso tempo potente ed enigmatica, che il politico, nella sua forma moderna e borghese (vale a dire la nazione), non elimina le genealogie, ma le sostituisce e le generalizza.

In particolare, vorrei tracciare una linea di demarcazione piuttosto sottile fra l'idea di schema genealogico e alcune nozioni all'apparenza strettamente correlate, come il 'principio genealogico' dell'ordine simbolico (che in Francia è stato particolarmente enfatizzato dai pensatori post-lacianiani, come per esempio Pierre Legendre, il quale difende una nozione di legge tradizionale attraverso argomenti psicoanalitici)⁶.

Credo che qui, ciò che è in gioco primariamente, non sia tanto un 'ordine simbolico' la cui fondazione debba essere ricercata in una meta-psicologia delle origini inconscie della civilizzazione, o in una metafisica del diritto/legge che traspone categorie teologiche nelle rappresentazioni democratiche della sovranità, ma un ordine che è fatto di *strutture istituzionali* materiali (qui mi riferisco a Foucault e Althusser, così come a Derrida). Tuttavia, queste sono strutture che da moltissimo tempo (un tempo che probabilmente precede e sopravvive al classico 'Stato nazione') rivestono una funzione semi-trascendentale, in quanto rendono possibile articolare l'individuo, o l'individualità del soggetto, con una rappresentazione del *genere* e della dimensione 'generica' dell' 'umano (notiamo, per inciso, che tutti questi termini: genere e *gender*, generico, genetico, genealogia e genealogico, condividono la stessa etimologia: il latino *genus* e il greco *genos*, il che comunque non vuol dire che abbiano tutti lo stesso significato...). E mentre inscrivono l'individuo nell'orizzonte del genere – ciò che possiamo considerare un'operazione *universalistica* – rendono anche possibile l'articolazione delle *identità* mediante le *discendenze* e le *appartenenze* (le quali possono essere esclusive o non-esclusive, come l'articolazione può essere di identificazione, o ribellione, o semplice presa di distanza).

Questa operazione correlativa non invoca tanto un orizzonte universalistico, piuttosto evoca la costruzione della *comunità*, inclusa una 'comunità dei cittadini' che, come sappiamo, è sempre stata l'aporia che la filosofia politica e il discorso politico, in Occidente, hanno tentato di risolvere.

⁵ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, pp. 130-131.

⁶ Si veda P. Legendre, *L'Inestimabile objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Paris 2004.

Con rammarico non prendo qui in esame i numerosi esempi letterari senza i quali credo sia impossibile, nei fatti, esplorare e capire questi enigmi concettuali. Farò riferimento a un solo esempio. A mio avviso, quasi non esiste un grande romanzo occidentale del secolo XIX e XX, soprattutto un grande romanzo 'realista' o 'modernista', che non si occupi delle questioni della genealogia istituzionale o soggettiva, e questo per raccontare la sua crisi permanente, o il suo inevitabile 'fallimento', nella forma di un suo più o meno apparente trionfo.

Mi sia consentito fare riferimento solo al libro di Faulkner *Absalom*, pubblicato nel 1936, nel bel mezzo dell'era del *New Deal*. Come ricorderete, la ragione 'segreta' dell'omicidio che distrugge la proprietà di Sutpen e la vita della famiglia, che, ci viene spiegato (attraverso i complessi monologhi dei personaggi), è radicato nelle azioni traumatiche allo stesso tempo sofferte e compiute dal padre e poi trasferite sui due figli, Henry e Charles, resta parzialmente incerta. Essa oscilla tra due logiche (o due 'genealogiche', se posso creare questo neologismo), quella della *misgenation*, che esprime un codice di differenze razziali, e quella dell'*incesto* (poiché Charles è il fratellastro di Judith e il figlio di Henry Sutpen, nato da un precedente matrimonio che quest'ultimo aveva interrotto quando aveva scoperto che sua moglie era in effetti 'nera', vale a dire aveva ereditato dai suoi antenati uno stigma razziale divenuto invisibile nel figlio, ma tanto più inaccettabile). Data la condotta dello stesso Sutpen (che porta infine alla 'degenerazione' della sua 'razza'), sembra tuttavia probabile che il dogma, per così dire, la cui osservanza conduce alla catastrofe, sia più dalla parte della mescolanza razziale che dell'*incesto* familiare, o che addirittura il secondo sia visto come rimedio al primo, in maniera delirante.

È questo nesso che possiamo cercare di combinare con la questione politica: che cosa illustra il romanzo di Faulkner? Forse l'idea (*postcoloniale ante litteram*) che la situazione coloniale (più precisamente la *colonizzazione interna* degli Stati del Sud) anticipa un ordine borghese nel quale, in ultima analisi, le questioni della degenerazione, dei difetti ereditari, dell'eugenetica invaderanno completamente i problemi della stirpe, della discendenza, del lignaggio, rendendo in questo modo la progenie più determinante degli antenati?

Oppure è Faulkner che, in maniera allegorica, ha voluto proiettare ossessioni e fantasie tipicamente borghesi in un passato coloniale mitico, affinché la tragedia individuale divenisse simbolo di quella collettiva, apparendo la distruzione violenta della colonia, durante la Guerra civile, come la reazione alla sua stessa violenza interna? In ogni caso, il romanzo offre anche un modo straordinario di trattare la questione dell'articolazione fra 'alleanza' ed 'eredità', e il modo in cui vengono mandate in crisi quando il corpo

estraneo per eccellenza, vale a dire l'*alterità razziale* che è rimasta invisibile, emerge nel bel mezzo della connessione generazionale.

Il vero lavoro di indagine e problematizzazione dovrebbe in realtà cominciare ora. Indicherò solo in che modo credo potrebbe essere orientato. Sarebbe necessaria una lunghissima, forse infinita, digressione antropologica: questa volta utilizzando il termine «antropologia» nel suo senso disciplinare, cioè sottomettendo il nostro utilizzo del lavoro antropologico alla supervisione critica degli antropologi stessi. E sarebbe ugualmente necessaria una non meno sostanziale digressione storica (la genealogia della nozione di *razza*, nei suoi molteplici e contraddittori utilizzi nel corso della modernità).

Gli studi 'post-coloniali' e l'antropologia hanno completamente trasformato la nostra comprensione del modo in cui sono articolate la razza e il sesso in quanto 'differenze' e quale tipo di relazioni di potere, di discriminazioni, di sottomissioni reali e immaginarie, di esclusioni violente e violente inclusioni supportano, in particolare perché hanno rivelato le tracce lasciate dalla schiavitù e dall'imperialismo nelle società post-coloniali, e soprattutto hanno influenzato l'*auto-coscienza* e l'*auto-rappresentazione* delle nazioni che non cessano di percepirsi come incarnanti valori universali nelle loro costituzioni. Molte di queste analisi sono state condotte da donne antropologhe (come esempio si può citare il lavoro di Ann Stoler)⁷, ma non solo, ovviamente. Comunque diversi aspetti restano enigmatici, dal mio punto di vista. In particolare, c'è la questione di che cosa costituisca l'assoluta specificità della schiavitù (e le sue tracce sociali, affettive, intellettuali in paesi come gli Stati Uniti, dove il legame fra il trauma e il prodotto culturale è particolarmente visibile), all'interno della struttura generale della colonizzazione e dell'impero. Al contrario, questo è il problema del perché non possiamo leggere la storia della colonizzazione, intesa quale fenomeno geopolitico secolare, come semplice estensione o conseguenza estrema del fenomeno della schiavitù, in particolare della *chattel slavery*, anche se siamo d'accordo che la colonizzazione e l'impero costituiscono la struttura all'interno della quale la schiavitù moderna è giustificata e si sviluppa. Su questo punto analisi come quelle di Claude Meillassoux nella sua *Antropologia della schiavitù* mi paiono di speciale valore, in quanto insistono particolarmente sull'importanza dell'*interruzione genealogica* nel processo di produzione degli schiavi⁸.

⁷ A. L. Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, University of California Press, Berkeley 2010².

⁸ Si veda C. Meillassoux, *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold*, Chicago University Press, Chicago 1991.

Gli schiavi violentemente sradicati dall’Africa e trasportati in America non hanno né antenati né discendenti, ad esclusione dei ‘prodotti’ generati da operazioni di riproduzione paragonabili a quelle degli animali domestici, o degli ‘effetti’ del piacere sessuale che i padroni bianchi prendono dalle loro schiave. Tendo a credere – ma questa è solo un’ipotesi, e nemmeno strutturata: una semplice supposizione – che la fenomenologia della presenza del ‘corpo estraneo’, l’intruso al centro dell’ordine borghese, la cui manifestazione essenziale è il corpo razzializzato in termini di colore, derivi non tanto da una *coerenza* tra le dimensioni sessuali e razziali, entrambe formulate in linguaggi biologici e culturali, quanto da una invisibile *rottura o interruzione* nello schema genealogico che la schiavitù, in particolare, ha spinto all’estremo e installato nel cuore stesso della memoria collettiva delle nostre istituzioni. Ci sarebbero in realtà molti altri aspetti della transizione dalle società coloniali, con i loro complessi regimi di dominio razziale e sessuale, alle cosiddette società ‘ibride’ delle metropoli, dove la competizione tra gli uomini per il controllo, gli utilizzi, i servizi delle donne, non deve mai essere osservata indipendentemente dalla caratterizzazione razziale o culturale dei soggetti, sia fra i dominanti sia fra i dominati, tra i ricchi e i poveri, per cercare di decidere dove stia operando lo schema genealogico e come venga strumentalizzato proprio nel momento in cui la sua continuità, la sua funzione sociale, la sua legittimità sono sempre più difficili da accertare.

Ora, la forma in cui lo schema genealogico è stato purificato ed enfatizzato nella storia occidentale è stata soprattutto l’invenzione e la progressiva generalizzazione della nozione di razza tra i secoli XVI e XX, prima di essere ufficialmente squalificata dalle istituzioni scientifiche e politiche nel nome dell’universale – probabilmente solo per continuare una vita sotterranea con nomi differenti (quali *tradizione culturale* o *appartenenza*) e, in modo più interessante, venendo giustificata dagli individui e gruppi stigmatizzati come culturalmente o etnicamente altri che non insistono sull’eliminazione della nozione di razza, ma piuttosto sul suo capovolgimento performativo (a questo proposito, il famoso *black is beautiful* resta emblematico), perché non vogliono che il *problema* dell’esclusione ereditaria, generazione dopo generazione, di padre in figlio e di madre in figlia, venga cancellato e occultato insieme a quel *nome* che, originariamente, aveva reso l’esclusione possibile e perfino legittima. Per questo motivo credo anche che dobbiamo continuare a studiare l’immensamente complessa storia o genealogia della categoria di razza, e tutte le sue metonimie (sangue, colore, indole ecc.) e sviluppare la nostra comprensione delle funzioni che essa ha svolto. Cosa fondamentale è rilevare che alcune di queste funzioni sono *cognitive* o, se si preferisce, *epistemologiche*, cioè hanno a che fare con le strutture a disposi-

zione degli esseri umani per comprendere l'organizzazione della loro stessa specie, sempre nella forma di una conoscenza che è inseparabile dalle relazioni di potere. Le cose restano in gran parte così ancora oggi (forse questa è una delle ragioni per cui i sostituti delle 'relazioni razziali' come il 'multiculturalismo' sono una posta in gioco permanente nei dibattiti scientifici, così come nei conflitti politici). Nella comprensione della storia, della diversità, della separazione e ibridazione dei gruppi sociali, il paradigma naturalistico è stato tendenzialmente sostituito da un paradigma sociologico e culturale, che non produce gli stessi effetti di identificazione e non identificazione – non sto sostenendo questo – ma che deve anche combinare una rappresentazione della distribuzione spaziale e territoriale degli umani, integrando le diversità in una singola storia, o in un singolo tempo, che l'Occidente ha in gran parte immaginato come progresso lineare, ma che ora stiamo imparando a immaginare e concettualizzare in modi più complessi, meno polarizzati... Tuttavia, alcune di queste funzioni sono anche collegate con la questione della comprensione di come le gerarchie antropologiche siano *ereditate*, o *trasferite da una generazione all'altra*, di come questi meccanismi di trasferimento siano stati collegati con le istituzioni 'riproduttive', e infine di come siano stati progressivamente alterati nei processi di colonizzazione e decolonizzazione. Mi pare che le vicissitudini della categoria di razza costituiscano un efficace filo conduttore per entrare nel campo di queste complesse trasformazioni. In modo ricorrente ci si è chiesti se esista realmente un 'razzismo senza razze' e in quale senso: è un tipo di razzismo o è un sintomo della «importanza in declino della razza», per citare un noto sociologo americano (William J. Wilson)?⁹ Quali relazioni esso intrattiene con le varie forme di 'politiche dell'identità', le quali chiaramente non sono distribuite solo da una parte delle relazioni di potere esistenti, essenzialmente capitalistiche? Come è possibile combinare una critica universalistica alla stigmatizzazione e una critica alla funzione omogeneizzante del discorso anti-genealogico dei diritti e della cittadinanza?

Forse potremmo semplicemente suggerire ciò che segue: in un *primo momento*, sembra che le nozioni genealogiche (incluse nell'idea di retaggio culturale, di identità ereditaria) e più in generale lo schema genealogico, il quale copre l'intera gamma di nozioni da *genetica* a *eredità* o *patrimonio*, quando è usato per identificare comunità o collettività, siano il *residuo* dell'idea di razza dopo che la sua applicazione alla violenta discriminazione dei soggetti coloniali, o dei discendenti degli schiavi, o dell'alterità etnica, è stata delegittimata. Questo è particolarmente visibile quando, per esem-

⁹ Si veda W. J. Wilson, *Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*, University of Chicago Press, Chicago-London 1978.

pio, tornando al caso dei conflitti sociali e culturali nei ghetti moderni come le *banlieues* francesi che ho ricordato in precedenza, una qualità come quella di ‘migrante’ (che nei fatti è uno stigma e un nome collettivo spregiativo) viene assurdamente attribuita a dei giovani che, proprio perché discriminati, sono visti come una minaccia, ma che sono solamente i figli o i nipoti dei migranti veri e propri; molti di loro dunque godono della cittadinanza, e così la qualità di ‘migrante’ diviene *socialmente e simbolicamente* una *qualità ereditaria*.

Qui vediamo la continuazione della rappresentazione di una genealogia quasi – o pseudo – collettiva, alla quale mi sono riferito tramite l’*effetto-comunità*. Questo mostra come la comunità in tal senso non possa essere universalizzata, altrimenti dovrebbe escludere i suoi diversi dall’universale stesso. Ma, se esaminiamo una seconda volta questo assurdo meccanismo, possiamo anche capire che in un certo senso la nozione di razza, qualunque giustificazione biologica fosse stata trovata per essa, derivata dalla trasformazione della storia naturale e della biologia evoluzionistica in quella che il mio maestro Georges Canguilhem chiamava «ideologia scientifica»¹⁰, non è mai stata altro che un *mito*, più precisamente una costruzione mitologica che autorizzava a immaginare che riproduzione, trasmissione, educazione, memoria, tradizione ecc., avvenissero *nei limiti di una comunità* recante una certa ‘identità’ riconoscibile.

In realtà questo mito è stato tutt’altro che privo di effetti concreti, il che è la caratteristica di tutte le genuine costruzioni mitiche: è stato applicato e, per così dire, ‘forzato’ nella realtà. In tal modo possiamo tornare all’idea che c’è un legame intrinseco fra razzismo e sessismo, che la nazione moderna non solo non sopprime, ma rinforza continuamente, sebbene questo produca alla fine crisi permanenti nella vita istituzionale. Il concetto di razza mostra immediatamente il carattere sessuato di ogni meccanismo sociale di trasmissione di ‘proprietà’ o ‘capacità’ da una generazione all’altra, e spiega in un certo senso la potente fantasia della riproduzione come una *ripetizione del medesimo*, per la quale paradossalmente sono necessari *almeno due* individui, già sempre differenti, che a turno portano avanti tutti i metodi pratici e immaginari per prevenire la riproduzione dal generare alterità (in realtà penso qui a Philomena Essed e alla straordinaria idea e indagine di quella che lei chiama «preferenza per l’uniformità» come spiegazione del «razzismo quotidiano»¹¹). Ma questo ‘pragmatico’ concetto di razza,

¹⁰ Si veda G. Canguilhem, *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1988.

¹¹ Si veda P. Essed, *Cloning Cultures: the Social Injustices of Sameness*, “Ethnic and Racial Studies”, 25/6, novembre 2002, pp. 1066-1082.

forse trasferito alla cultura con lo schema genealogico stesso, probabilmente richiede di più, il che, come sappiamo, ha effetti criminali: vale a dire l'idea che le nazioni o i gruppi di nazioni che condividono quella che talvolta viene chiamata 'civiltà' debbano essere considerati *comunità endogamiche*, dove la riproduzione è 'normalmente' organizzata come un'alleanza raddoppiata fra i suoi stessi membri. Come sappiamo, le cose non sono mai state così, nemmeno nelle colonie o nelle metropoli, e meno che mai le cose stanno così oggi, nonostante tutti i potenti meccanismi di resistenza sia da parte dei dominanti sia da parte delle comunità di dominati all'interno delle nostre società 'globalizzate'. Dunque, la riproduzione è sempre stata governata non dall'*applicazione* ma dalla *trasgressione* della sua stessa 'legge'. Quello che esisteva non era la 'endogamia', ma la 'pseudo-endogamia'. Quest'ultima, tuttavia, non equivale all'ibridazione casuale o generalizzata. Poiché gli ideali di società post-razziali, di comunità 'multiculturali', di 'territori diasporici' diventano sempre più influenti a livello politico, è immaginabile – certo tenendo in conto altri fattori sociali – che lo schema genealogico sarà sempre più interrotto, o se si preferisce, praticamente decostruito. Stento a credere che se ne possa fare completamente a meno, anche nei suoi usi più trasgressivi o provocatori, finché non saranno trovate altre nozioni per articolare la storia collettiva e la riproduzione individuale...