

8 **I paradossi del razzismo e dell'antirazzismo**

Sommario 8.1 Introduzione. – 8.2 Differenze e diseguaglianze: la precaria unità del razzismo. – 8.3 Razzismo e antirazzismo: le virtù civiche del nuovo nazionalismo repubblicano. – 8.4 Razza e classe. – 8.5 Lo spazio del razzismo. – 8.6 Conclusioni.

8.1 Introduzione

In questo capitolo si era affrontato a partire dal dibattito di fine secolo XX la questione del nuovo razzismo e delle forme dell'antirazzismo. Nell'affrontare tale tematica ci era sembrato opportuno volgere lo sguardo, non soltanto ai lavori di sociologi e psicologi sociali discussi nel capitolo precedente, ma anche alle due proposte suggerite in ambito francese da Pierre-André Taguieff e da Michel Wieviorka. Il primo ha rielaborato un vasto materiale sulla teoria del razzismo, facendo ruotare la sua riflessione attorno all'opposizione razzismo/antirazzismo, la quale, pur presentando ovviamente dei punti criticabili, ha suscitato un notevole dibattito fra gli studiosi. Il secondo pubblica un primo testo sociologico di riflessione critica e di proposta teorica sul razzismo non nella cornice della lingua anglosassone. Non va tuttavia tralasciato il fatto che la sociologia, l'antropologia e la storiografia francese avevano a lungo contribuito allo studio del razzismo, grazie a scienziati sociali come Claude Lévi-Strauss, Colette

Guillaumin, Leon Poliakov, Albert Memmi, Tzvetan Todorov, Etienne Balibar, solo per citare i nomi più conosciuti. Per ovvi motivi di spazio ci è impossibile soffermarci su ognuno di loro, sebbene ci rendiamo conto che essi meriterebbero di essere indagati in modo approfondito.

8.2 Differenze e diseguaglianze: la precaria unità del razzismo

La novità del quadro analitico tracciato da Pierre-André Taguieff è la scoperta del 'discorso sulle differenze' in quanto sorgente di dotte elaborazioni neorazziste, discorso che aveva profondamente contribuito all'elaborazione delle pratiche e delle teorie dall'antirazzismo. Gli studi recenti sul razzismo hanno permesso il rinvenimento dell'esistenza nelle società moderne e liberali di un razzismo che non è più fondato sulle differenze biologiche, ma sulle differenze culturali. Si è così scoperto, sostiene Taguieff, che il razzismo non ha bisogno di una 'scienza delle razze' per esistere. Le vecchie teorizzazioni razziste, che si basavano sulla tassonomia e sulla classificazione dei caratteri fenotipici di gruppi di popolazioni e sulla loro gerarchizzazione, combattute da antropologi come Lévi-Strauss, da biologi come François Jacob e da genetisti come Albert Jacquard, sono state rimpiazzate da nuovi modelli ideologici di razzizzazione. Tali modelli, sostiene Taguieff

derivano da un bricolage ideologico poggiante su due schemi fondamentali: la difesa delle identità culturali, e l'elogio della differenza, tanto interindividuale quanto intercomunitaria, ritradotta in diritto alla differenza. L'alta accettabilità ideologica di questi due schemi deriva, per entrambi, dal loro lungo soggiorno nella cultura politica di 'sinistra'. (Taguieff 1993b, 13)

La ricettività dei motivi identitari e differenzialisti è dovuta alla loro assonanza sia con i valori individualisti sia con il comunitarismo identitario, che entrambi valorizzano le differenze. Non va taciuto, di questa acquisizione di legittimità del pensiero differenzialista, continua Taguieff, la responsabilità 'postmoderna' per l'abbandono dell'idea di universalità e dei progetti di emancipazione e di liberazione universali. Di qui la «riscoperta della diversità, della pluralità, dell'alterità, delle differenze» (13).

Alla base della culturalizzazione del discorso razzista Taguieff individua tre grandi torsioni concettuali e argomentative: dalla razza alla cultura; dall'ineguaglianza alla differenza; dall'eterofobia alla eterofilia (Taguieff 1987, 14). Nel primo caso il discorso razzista si è 'culturalizzato', abbandonando il vocabolario esplicito della razza e del sangue; nel secondo il razzismo riformula il proprio lessico nel vocabolario della differenza, ricusando quello dell'ineguaglianza e

della gerarchia delle razze, e riscoprendo il mito della preservazione incondizionata delle comunità; nel terzo siamo in presenza di un'operazione di ritorzione da parte del pensiero razzista che, decontestualizzando il significato dell'eterofilia dal suo campo antirazzista, produce una razzizzazione del 'diritto alla differenza' (14-18).

Senza seguire tutti i passaggi della sua elaborazione, per Taguieff il razzismo assume il discorso della differenza in una logica di ritorzione nei confronti dell'antirazzismo. Le argomentazioni antirazziste, che si erano nutrite del discorso della differenza, declinandolo comunque in un contesto di uguaglianza, diventano inefficaci e prive di concretezza. Anzi, diventano addirittura confuse e pericolose. Impossibile diventa allora la sintesi di 'uguaglianza' e 'differenza'.

Entrambe le formulazioni - 'uguaglianza nella differenza' e 'differenza nell'uguaglianza' - sono secondo Taguieff viziate da problemi logici e teorici. Nel primo caso abbiamo uno 'slogan' che origina un'assurdità assiologica: l'affermazione che «tutte le culture sono di uguale valore» è pertanto assurda, quando sappiamo bene che, invece, i valori si affermano in relazione alla loro differenza e alla loro gerarchizzazione. Inoltre, l'universalismo contenuto nell'affermazione è contraddittorio: l'uguaglianza presupposta è l'uguaglianza nei diritti. La differenza è materiale e fattuale, ma l'uguaglianza è formale e ideale: la disimmetria è perciò sorprendente. L'assioma qui discusso rischia di non percepire l'antinomia esistente tra le differenze interindividuali e quelle interetniche, tra le norme individuali e quelle etniche. Il principio normativo qui contenuto non costruisce l'equilibrio tra il diritto di disappartenere (diritto non ammesso), e il diritto di appartenere a una comunità (l'unico ammesso). Non si può, conclude Taguieff, reclamare contemporaneamente il rispetto della differenza individuale e il rispetto della differenza comunitaria, senza pervenire a contraddizioni irresolubili (42-6).

Il secondo principio, la 'differenza nell'uguaglianza', corrisponde a un'utopia di riconciliazione e di risoluzione fraterna dei conflitti che, nondimeno, può trasformarsi nel paradosso razzista: 'eguali ma separati'. Da una parte avremo quindi la cancellazione delle disparità e delle differenze gerarchizzanti; dall'altra l'affermazione della differenza, della non-uguaglianza, di un universo ideologico-sociale interpretato come relazione d'ineguaglianza. La mostruosità teorica di tale sintesi è, per Taguieff, evidente (47-8).

Abbiamo tracciato rapidamente i contenuti polemici del discorso di Taguieff contro l'antirazzismo eterofilo. L'autore imputa all'antirazzismo una sorta di responsabilità non voluta nel mettere a punto una congerie di argomenti che hanno consentito al neorazzismo di eclissare la biologizzazione a favore della culturalizzazione, e l'ineguaglianza interrazziale a favore della differenza inter-culturale. Inoltre, c'è l'imputazione che in questo passaggio si presenti la (quasi) definitiva trasformazione del razzismo in un complesso teorico delle differenze

culturali. Complesso difficilmente attaccabile sia perché derivato dal complesso argomentativo dell'antirazzismo, sia perché postosi ormai come egemonia dottrinale duratura sulle pratiche sociali e politiche. Da notare che tali critiche all'antirazzismo culturalista e identitario non provengono solo dall'ambiente intellettuale francese. Alcuni studiosi britannici vedono nell'antirazzismo del loro Paese delle difficoltà nel comprendere le nuove forme nelle quali si è sviluppato il razzismo, ma soprattutto nel mostrare come il nazionalismo culturale britannico diventi un linguaggio di razza (Gilroy 1987, 56-7).

Una prima osservazione riguarda la problematica della ritorzione argomentativa. La strategia della ritorzione descritta da Taguieff non è una novità. Essa era già stata presa in considerazione negli Stati Uniti agli inizi degli anni Settanta. Fredrickson aveva descritto il 'razzismo romantico' della prima metà del XIX secolo come il frutto, che tenacemente sussiste tuttora, di una 'strategia dell'inversione' (Fredrickson 1972, cit. in Sollors 1990, 37). Si trattava di cogliere nell'alterità etnica delle antitesi positive: dal «io non sono come loro» al «se fossimo come loro». Fred Matthews, nello stesso periodo sosteneva che, nel contesto americano, il 'romanticismo alienato' aveva prodotto non xenofobia ma 'xenofilia' (Matthews 1970, cit. in Sollors 1990, 36). Nel contesto del *melting-pot* nordamericano, il riconoscimento delle qualità dell'Altro aveva una duplice funzione: in un caso, esprimeva, da parte degli intellettuali, un senso di colpa per lo sfruttamento degli stranieri attuato dalla propria società e il desiderio di proteggerli dall'aggressività della maggioranza; nell'altro, si incoraggiava la 'purezza etnica' nella speranza che ciò riducesse la frizione etnica. I fini dell'"inversione xenofila" degli intellettuali erano, quindi, opposti a quelli descritti da Taguieff in relazione alla 'ritorsione eterofila'.

Anche Touraine si discosta nettamente dalle affermazioni di Taguieff. Per il sociologo francese, il tema della differenza culturale non è sufficiente a produrre il razzismo. Il pluralismo culturale rischia di trasformarsi in razzismo quando la cultura differente, distrutte le protezioni e le separazioni reciproche tra culture, è considerata una minaccia, quando vengono introdotte idee di ineguaglianza. Solo l'associazione della differenza con la povertà, la violenza, la frustrazione sociale, l'inferiorità e infine con la paura e la minaccia, solo a queste condizioni il razzismo ha genesi (Touraine 1993, 25-6).

Il riconoscimento del pluralismo delle culture è troppo conforme alla realtà osservabile per poterlo accusare di portare in sé stesso il razzismo. Il pluralismo culturale, come aveva sostenuto Lévi-Strauss, si oppone solamente alle regole pericolose di una cultura universale unificata, difendendo i deboli contro i forti, visto che tutte le culture sono necessarie all'avanzamento dell'umanità (Lévi-Strauss 1952). Sebbene alcuni abbiano tentato di arruolare a forza il celebre

antropologo fra le truppe del nuovo razzismo,¹ non si può dimenticare che lo stesso, nella celebre conferenza del 1971 dal titolo *Razza e cultura*, aveva sostenuto che la diversità delle culture di per sé non porta ad alcun pericolo. È solo quando essa lascia il posto all'affermazione della loro ineguaglianza che nasce il razzismo, indissociabile dal sentimento di una superiorità basata sui rapporti di potere (Lévi-Strauss 1983, 10).

Le nozioni di differenza e cultura, come ricorda Colette Guillaumin in sintonia con Lévi-Strauss, hanno giocato un ruolo importante in una prospettiva di critica dei razzismi. Oggi invece tali nozioni fanno parte dell'armamentario teorico delle retoriche razziste. Come è stato possibile questa inversione? Guillaumin ritiene che 'differenti' siano soprattutto le minoranze, i gruppi con meno potere, in uno stato di minorità e di dipendenza, i soli per definizione a 'differire'. Il differente rinvia, in questa situazione, a un referente, e questo è il gruppo maggioritario. Ecco dunque rivelato l'arcano: la differenza è nello stato definitivo, immutabile ed essenziale di coloro i quali sono in posizione minoritaria all'interno di una qualsiasi relazione (Guillaumin 1993, 149-51; 1972, 86-91).

La controversa questione delle differenze ci rimanda così al problema dell'assimilazione e dell'integrazione, intendendo con la prima categoria l'assimilazione culturale (assimilazione avvenuta - sostiene Touraine (1993, 36), vista la pervasività irrispettosa della società dei consumi), e con la seconda la mancata integrazione sociale, professionale e urbano-abitativa. È forse solo nel quadro di un nuovo e più pronunciato assimilazionismo, di un'«etica dell'assimilazione universale nazional-repubblicana», come la definisce Taguieff (1987, 486), che può darsi una risposta a tali aporie?

8.3 Razzismo e antirazzismo: le virtù civiche del nuovo nazionalismo repubblicano

In molti dei suoi scritti Taguieff appare, forse a ragione, come un convinto paladino delle virtù civiche repubblicane del modello politico francese. Riferendosi al discorso polemico antirazzista, osserva che nel linguaggio politico ordinario dell'antirazzismo, il 'nazionalismo' costituisce un'etichetta squalificatrice, e il fenomeno del nazionalismo viene ridotto a una massa repulsiva di attitudini e di condotte negative: violenza, passioni, odio, xenofobia. L'uso polemico della parola 'nazionalismo' scaccia l'analisi piena di sfumature del fenomeno

1 Per un'interpretazione che vede nella conferenza di Lévi-Strauss la reinclusione surrettizia nel campo scientifico della nozione di razza, addirittura di un elogio misurato della xenofobia e dell'ostilità tra culture, temi questi propri del neorazzismo, cf. Finkelkraut 1987, 79-83; O'Callaghan, Guillaumin 1989.

complesso che viene nominato 'nazionalismo': la vulgata antinazionalista contemporanea applica all'oggetto del suo odio la *reductio ad Hitlerum*, riducendolo a un inquieto *mélange* di irrazionale e barbarie (Taguieff 1993a, 367).

L'antirazzismo, continua Taguieff, assimila ordinariamente razzismo e nazionalismo, al punto di criminalizzare il sentimento di appartenenza nazionale. La pratica continuativa di tale amalgama polemico ha lasciato ultimamente in Francia al Fronte nazionale lepenista il quasi monopolio dell' 'identità nazionale'. Non è stata solo l'urgenza polemica che ha portato alla identificazione, nel campo antirazzista, di nazionalismo e razzismo. La conversione all'europeismo delle *élite* politiche, sostiene Taguieff citando Dominique Schnapper (1991), ha favorito la monopolizzazione, da parte del movimento nazionalista xenofobo, dei legittimi legami patriottici e del modello di cittadinanza repubblicano, che presuppone il quadro dello Stato-nazione (Taguieff 1993a, 387).

Le conclusioni non sono per niente paradossali, se si considera interamente la sua erudita opera. Esse giudicano estremamente pericoloso per la democrazia l'abbandono alla demagogia nazionalista delle autorappresentazioni collettive legate alla nazione o allo Stato-nazione. Se le fedeltà e le lealtà alla dimensione nazionale non sono scomparse dall'immaginario sociale francese, nonostante l'antinazionalismo dispiegato dalle *élite* intellettuali, perché allora non tenerle in debita considerazione nella definizione delle politiche dell'immigrazione e nella gestione (o meglio nell'assimilazione) delle differenze?

Punto d'arrivo del discorso di Taguieff è la riforma dell'antirazzismo. In appendice alle sue conclusioni egli propone, in modo dettagliato, alcuni orientamenti operativi che dovrebbero portare a una rigenerazione del discorso antirazzista.

Egli ritiene, in primo luogo, che sia necessario mettere in evidenza le illusioni e gli effetti perversi del 'diritto alla differenza', come abbiamo visto. In secondo luogo è necessario accettare il dibattito con i supposti 'razzisti', situandosi su un terreno di argomentazione razionale. Inoltre è opportuno ripensare l'educazione civica, che educi il cittadino a riconoscere sé stesso in un quadro politico-giuridico definito. «L'appartenenza al genere umano», continua Taguieff

non può essere confusa con l'appartenenza a una comunità politica. L'idea di una cittadinanza senza frontiere né appartenenze particolari è un'utopia astratta e ingannevole, una seduzione elusiva. [...] Qualche attaccamento e qualche lealtà possono garantire l'esercizio dei diritti e degli obblighi del cittadino, se si entra in un mondo senza frontiere, dove si affacciano limiti e riferimenti comuni, e si impone come unico fondamento della cittadinanza la triade del consumo, del profitto e del rispetto dei diritti dell'uomo. (Taguieff 1993a, 388-9)

Il nazionalismo di sinistra che Taguieff propone appare, al di là dell'analisi dotta e sofisticata, come un tentativo di riqualificare i principi di assimilazione della *nation à la française*. Per Taguieff sembrerebbe dunque che l'integrazione e l'assimilazione nel quadro dello Stato-nazione (la prospettiva di una cittadinanza in Europa non viene assolutamente presa in considerazione) debbano essere perseguite chiedendo a tutti i gruppi di rinunciare alla loro 'differenza'. Egli dimentica, tuttavia, che tale differenziazione dipende più dal gioco delle dinamiche economiche e istituzionali che non da una volontà pre-constituita, tesa a incrementare il conflitto e il disordine etnorazziale nelle cittadelle occidentali.

Il problema stesso della nazionalità o della naturalizzazione, primo passo verso l'integrazione, è estremamente controverso. Contrariamente a quanto si è finora pensato, il concetto francese moderno di nazionalità, ha acutamente osservato Françoise Gaspard, si è costruito sul diritto di sangue e, conseguentemente, sull'idea di razza. Concetto che corrisponde al diritto di nazionalità basato sullo *jus sanguinis* esistente in Germania e in Italia (Wilpert 1993, 239). Inoltre, l'acquisizione o l'attribuzione della nazionalità a degli individui percepiti come altri dalla nazione d'accoglienza, non garantisce contro il rischio di discriminazione su un fondamento razzista (Gaspard 1993, 153). In altri casi si è affermato che la nazionalità è «una categoria del diritto che tende a diventare 'tirannica'» (Noiriel 1991, cit. in Gaspard 1993); o che «nazionalità e cittadinanza [formale e giuridica] sono dei concetti di chiusura sociale determinanti i limiti alla (o l'esclusione dalla) partecipazione di certi stranieri a certe interazioni sociali» (Leca 1991, cit. in Gaspard 1993).

Al centro della discussione appare dunque il problema del diritto alla cittadinanza all'interno di un quadro nazionale. Ma la cittadinanza qui considerata non può fermarsi alla sua declinazione giuridica; essa deve essere ampliata in senso politico e sociale. La domanda che allora poniamo è la seguente: in che misura l'esclusione dalla cittadinanza deriva da una particolare discendenza etnorazziale o, per converso, da una particolare collocazione di classe? In sostanza, classe e razza, ultima importante aporia del discorso di Taguieff che affronteremo, sono dimensioni che si escludono o che si sommano all'interno del discorso del razzismo?

8.4 Razza e classe

Pierre-André Taguieff sostiene che «la parola 'razza' non può più essere presa come l'indicatore esclusivo dei modi di razzizzazione», e che «se c'è del razzismo nei discorsi sulle razze e fuori di essi, se c'è del razzismo con o senza invocazione della razza, è perché c'è un senso sociale complesso di ciò che viene chiamato razzismo» (Taguieff

1987, 105). Egli poi nega che ci sia alcuna analogia o vicinanza tra i fenomeni di esclusione razziale o quelli di classe, e critica l'idea che il razzismo sia il modello dal quale viene declinato il classismo o viceversa. Non essendo poi del tutto vero che la genesi dei 'pregiudizi razziali' sia strettamente sociale, alla fine si chiede da dove provenga l'efficacia simbolica delle categorizzazioni razziali, lasciando intendere che queste vengono da lontano e che contro di esse è inutile opporsi o lottare (106).

Nella sua riflessione il vero atteggiamento classista/razzista da condannare è quello degli intellettuali antirazzisti nei confronti delle masse. Per Taguieff si tratta di un 'razzismo di classe' specifico, legato a una posizione di dominio nella struttura sociale, sovente caratterizzato come un 'razzismo dell'intelligenza' che interviene, nelle società liberali/pluraliste contemporanee, per legittimare le ineguaglianze sociali. Se ne trova esempio nell'attribuzione alle 'masse' o al *populace* ('popolino') di una disposizione quasi naturale al razzismo, in ragione delle diverse mancanze legate a una situazione di inferiorità nella gerarchia sociale (handicap culturali, rigidità mentale, e così via) (Taguieff 1993a, 374).

In sostanza, rifiuta l'idea di un unico razzismo di classe, quello che conduce a stigmatizzare e segregare le classi popolari, delle quali gli intellettuali antirazzisti denunciano volentieri il razzismo 'primario' (374-5). In altre parole, per Taguieff le discriminazioni di classe non interferiscono con quelle di razza: l'unico 'razzismo di classe' è quello degli antirazzisti quando denunciano comportamenti che appartengono sia alle fasce della piccola borghesia che alla classe operaia. Una conclusione fin troppo scontata, ma che mantiene una certa consonanza con l'ampio discorso polemico che Taguieff riserva all'antirazzismo.²

8.5 Lo spazio del razzismo

Nonostante il nostro apprezzamento per la definizione di razzismo in quanto 'fenomeno sociale totale', è difficile non ammettere l'estrema difficoltà nel mettere a punto una teoria unitaria del razzismo, delle sue cause e delle sue manifestazioni. A questo proposito Michel Wieviorka, in diversi interventi, sostiene l'inutilità dei tentativi di conciliare tra loro le teorizzazioni disponibili e individua un approccio più produttivo a partire non dai modi di pensare dei diversi autori,

² Come avevamo già rilevato nella prima edizione del libro, la posizione nazionalista e assimilazionista di Taguieff si è nel tempo consolidata contro il diritto alla differenza abbracciando il citato 'universalismo sciovinista'. Per una critica a questo posizionamento e alla sottolineatura di una sorta di 'razzismo democratico' cf. Palidda (2009).

ma dalle espressioni concrete del fenomeno, dalle sue manifestazioni empiriche (Wieviorka 1991a; 1991b; 1992).

Nel saggio *Lo spazio del razzismo*, pubblicato nel 1991, l'autore discute ampiamente e criticamente tali riflessioni con l'obiettivo dichiarato di pensare il razzismo come una forma di azione, piuttosto che nei termini di un atteggiamento, relazione o ideologia, cercando di rintracciare una possibile unità di tale fenomeno sociale. A partire da questo quadro epistemologico, Wieviorka esplicita quindi le forme elementari con cui si presenta il fenomeno del razzismo e il suo spazio empirico, così come i diversi livelli e logiche della sua manifestazione. Dagli studi e dalla letteratura specialistica si ricava secondo Wieviorka un'immagine di razzismo tridimensionale, composta da un primo sottoinsieme, costituito da pregiudizi, opinioni, atteggiamenti; un secondo sottoinsieme, che raggruppa i comportamenti e le pratiche (segregazione, discriminazione, violenza) e un terzo sottoinsieme che include le elaborazioni colte e dottrinarie fino al razzismo come grande ideologia. Attraversando questi diversi livelli si coglie progressivamente un nesso sempre più stretto tra pensiero e azione, tra idee e comportamenti e inoltre si rende manifesta la funzione legittimante dell'ideologia.

Un'altra distinzione interessante introdotta da Wieviorka è quella relativa alla descrizione di ciò che viene definito «spazio empirico del razzismo» (Wieviorka 1991a, 75-7). All'interno di questo spazio, infatti, è possibile cogliere diversi livelli del fenomeno in questione:

- nell'«infrarazzismo» il fenomeno si presenta disarticolato in pregiudizi, opinioni, forme di segregazione e di violenza circoscritte, isolate dal contesto sociale più ampio; questi diversi atteggiamenti e comportamenti non trovano tra loro un nesso ideologico che li colleghi;
- nel razzismo «frammentato» i contorni si fanno più precisi, attraverso atteggiamenti e comportamenti più marcati ed espliciti, ma l'insieme risulta ancora slegato, privo di un collante che possa contribuire a dare unità concreta alle sue diverse espressioni;
- solo quando le manifestazioni sparse di razzismo trovano una forza attiva di carattere politico, il razzismo si fa esso stesso «politico», orientando le opinioni e alimentando i pregiudizi;
- l'ultimo livello, quello del razzismo «totale», viene raggiunto quando lo Stato stesso si organizza a partire da orientamenti razzisti e in questo modo sviluppa politiche e programmi di esclusione e discriminazione, coinvolgendo in questa ottica tutti i gradi della vita sociale.

Questa distinzione analitica risulta particolarmente utile, in quanto consente di cogliere a quale livello possiamo collocare il fenomeno del razzismo, quando studiamo le sue manifestazioni in una società

determinata storicamente. Da un lato è rintracciabile un carattere prepolitico, dove il razzismo si esprime attraverso un insieme frammentato, discontinuo di pratiche e discorsi, e dove gli attori non sono strutturati secondo un preciso modello di azione sociale:

Frammentato, il razzismo può attraversare istituzioni, dare spazio alla violenza, alimentare proposte teoriche e correnti di pensiero [...] può suscitare comportamenti di massa [...] può inserirsi nella struttura sociale, costituire un principio centrale di stratificazione, essere inseparabile dai rapporti di dominio. Ma finché non si eleva al livello propriamente politico, finché si scontra con questa esigenza senza trovare sbocchi e non recluta gli agenti della sua istituzionalizzazione attiva (intellettuali, esponenti religiosi e soprattutto movimenti politici) non riesce a diventare forza di mobilitazione. (Wieviorka 1993, 78)

Dall'altro ritroviamo un carattere direttamente politico, nel quale il razzismo diviene un'ideologia che struttura progetti e programmi, definisce obiettivi dell'azione sociale, legittimando pratiche e discorsi di esclusione in base alla supposta appartenenza di razza. Questo è possibile poiché il razzismo politico

sintetizza gli elementi diffusi che costituiscono il razzismo frammentato, ma soprattutto li struttura ideologicamente, conferendo loro un senso nuovo, una portata più ampia, facilitandone le trasformazioni, la radicalizzazione [...] legittima atti e pratiche che potevano preesistere al razzismo stesso, ma che trovano in esso condizioni favorevoli e un clima propizio. (78)

La forza del 'politico', come rileva Wieviorka, è di dare visibilità e legittimità, nello spazio pubblico, alla relazione tra l'idea di un principio di divisione secondo una gerarchia razziale e la sua realizzazione attraverso l'istituzionalizzazione della discriminazione. Tale forza ha alimentato il progetto della società nazista, e fino a pochi anni fa l'*apartheid* sudafricano, senza dimenticare la vicenda storica dell'affermazione dei diritti civili degli afroamericani negli Stati Uniti. Il punto fondamentale, sottolinea Wieviorka seguendo le riflessioni di Taguieff, è che a questi distinti livelli noi possiamo collegare due logiche di azione razzizzanti: la logica definita del razzismo 'ineguagliitario', e quella del razzismo 'differenzialista'. Nel primo caso ci troviamo di fronte a una situazione nella quale il razzismo si fonda su rapporti specifici di potere e di sfruttamento, mentre nel secondo il richiamo è a un corpo sociale unito, purificato che tenderà ad annullare le differenze attraverso l'espulsione o lo sterminio dell'estraneo. Tornando alla precedente distinzione analitica, è al livello 'politico' dove ritroviamo la presenza congiunta di queste due logiche.

Ma se questi sono i differenti livelli e le diverse logiche, attraverso cui possiamo leggere la realtà del razzismo, quali sono le condizioni «che rendono possibile il suo emergere, il suo estendersi o evolvere»? In altre parole, quali determinanti dell'azione sociale producono uno spazio del razzismo?

Per Wieviorka sono possibili due risposte: il venir meno dei conflitti sociali e «della loro più alta espressione: i movimenti sociali» e il prevalere di movimenti costruiti intorno a una identità comunitaria (138).

Il conflitto sociale e la sua manifestazione empirica, la costituzione di un movimento sociale, quanto più divengono centrali nella vita politica e strutturano le relazioni tra gli attori, meno tenderanno a favorire lo spazio del razzismo. Questo avviene sia perché le identità sociali delle parti in conflitto si riconoscono reciprocamente nella condivisione di alcuni obiettivi di fondo, sia perché il confronto si pone in un'ottica universalistica che abbraccia un progetto alternativo di società. Quando entra in crisi la dinamica conflittuale e si spegne la forza mobilizzante dei movimenti sociali, tali identità perdono senso, non essendo più in grado di dare significato all'agire, e si avvia un processo di frammentazione che conduce alla chiusura nei particolarismi. L'identità sociale, per riprendere il concetto di Tajfel, si riorganizza, ridefinendo i criteri di categorizzazione e i confini con i gruppi esterni attraverso la rivendicazione di una differenza particolaristica fondata sulla razza o l'appartenenza etnica. Dunque, è in questo spazio, privato della sua capacità aggregante e di progettualità, che l'espressione del razzismo può ritrovare la sua forza.

L'azione del movimento sociale si trasforma nella non-azione dell'antimovimento sociale, ovvero in un'azione che è incapace di integrare nella sua logica le dimensioni dell'universalismo e del riconoscimento di altre soggettività sociali. L'esempio del movimento operaio in Europa è paradigmatico di questo principio di analisi (160-1): finché questo movimento costituiva il riferimento di ogni genere di soggetti sociali mobilitati sui diversi settori della vita pubblica, pur se molti non si riconoscevano nell'identità sociale operaia, la società nel suo complesso trovava motivi di apertura nel carattere plurale della lotta o del conflitto. Nel momento in cui una figura così significativa perde di senso

gli attori per i quali costituiva elemento di senso si ritrovano orfani, s'indeboliscono, perdono la loro capacità di inserire la loro pratica specifica in una lotta più generale [...] la debolezza, lo sfaldamento o l'assenza di movimenti sociali producono effetti considerevoli, sebbene indiretti sul razzismo, soprattutto nell'ambiente popolare. (160)

Quest'affermazione non testimonia che la classe operaia storicamente sia stata esente da manifestazioni razziste (Bonacich 1972; Castles, Kosack 1973), ma ribadisce come le caratteristiche proprie dei

movimenti collettivi, e quello operaio in particolare, possano ridurre la tentazione verso la proiezione razzista.

In una società che entra in crisi, il rischio che si profila è il passaggio a una chiusura identitaria più o meno fittizia, a una specie di comunità immaginata come sostiene Benedict Anderson, la quale rimette ordine al disordine provocato dalla perdita di riferimenti dell'azione sociale collettiva. In tale identità, come scrive Wieviorka, il campo della coscienza e dell'azione non è concepito in un quadro dei rapporti sociali di potere, ma rimanda a una dimensione mitica di unità culturale e di omogeneità biologica del 'corpo sociale'.

Si deve osservare come non sempre la crisi delle identità collettive e dei movimenti comunitari sfocino nel razzismo. In un ipotetico *continuum*, noi ritroviamo diverse configurazioni possibili, tra le quali sono prevedibili sovrapposizioni tra logiche razzizzanti differenti. La questione centrale è che, dalle analisi storiche, la crisi del conflitto sociale e il ripiegamento comunitario aumentano la potenzialità di una dinamica di esclusione dell'Altro.

Secondo Wieviorka, pur con manifestazioni concretamente differenti, il razzismo tende a svilupparsi «nella disintegrazione o nell'impossibile integrazione, di ragione e nazione, dei valori universali e del riferimento a una specificità; esso trova il proprio spazio nel vuoto che si scava tra questi due registri e nel tentativo di colmarlo secondo una logica razzizzante». A partire da questa unità, ritrovata e costruita analiticamente sulla difficoltà a coniugare valori universali e valori particolaristici, ragione e sentimento che è possibile, secondo le conclusioni di Wieviorka (1993, 197-8), proporre tre possibili configurazioni dello spazio del razzismo rapportandole all'idea di modernità:

- la prima è definita dal prevalere dei valori universalistici che negano validità ai valori particolaristici, naturalizzando tutto ciò che non si identifica con la modernità che gli resiste o che tarda a parteciparvi; è il razzismo dell'élite che conquista altri mercati, che colonizza altri popoli;
- la seconda configurazione è simmetrica, il rifiuto di tutto ciò che incarna o è simbolicamente ritenuto di incarnare la modernità, attraverso il rifugio in un particolarismo (la nazione); in questo caso il razzismo è «socialmente indeterminato», poiché può essere sostenuto sia dalle classi dominanti, sia dalle classi dei dominati;
- infine, la terza si caratterizza per una oscillazione tra i due poli precedenti: l'attore coinvolto sente il pericolo di un'esclusione dalla modernità alla quale tuttavia desidera partecipare, ripiegando su riferimenti comunitari o biologici; tale minaccia in molti casi è percepita negli ambienti popolari, il cosiddetto «razzismo dei poveri bianchi», dove maggiori sono le possibilità che la crisi colpisca in maniera più profonda e favorisca atteggiamenti e comportamenti di rifiuto.

8.6 Conclusioni

Indubbiamente, la riflessione di Wiewiorka è stimolante, soprattutto quando l'analisi mette in luce le possibili relazioni tra mutamenti dell'identità e azione sociale che strutturano lo spazio del razzismo. Rimane sullo sfondo una domanda alla quale il sociologo francese non sembra dare una risposta soddisfacente: se possiamo vedere un'unità, e dunque svelare il meccanismo che riproduce la condizione *sine qua non* del razzismo, perché oggi nelle nostre società cosiddette democratiche, non siamo in grado di rompere il circolo vizioso che riproduce il razzismo? Ragionando su Allport e Tajfel, ci siamo dovuti rendere conto della 'normalità' del pregiudizio, discutendo con Myrdal e Cox, pur partendo da premesse diversissime, abbiamo scoperto la dimensione del potere, riflettendo su Adorno ci siamo confrontati con la patologia della personalità razzista. In tutti questi autori, la risposta è il richiamo alla ragione/razionalità come unico elemento che possa contrastare gli effetti devastanti del razzismo.

È a questa razionalità, scontando tanti fallimenti, che forse dobbiamo ancora aggrapparci per costruire un progetto alternativo di socialità umana. Ma il problema, in ultima istanza, rimanda a un'etica della responsabilità che possa comprendere la dimensione della differenza e soprattutto cogliere in anticipo quali possono essere i 'fatti sociali' che danno forma e sostanza al razzismo.

