



Bisogna difendere la società. La questione dell'identità razziale tra Michel Foucault ed Étienne Balibar

di Valeria Gammella

In un tempo in cui l'Occidente assiste con malcelato disorientamento al rinverdersi delle spinte nazionalistiche, e la cronaca racconta di un razzismo montante, è forse utile mettere a fuoco alcuni strumenti teorici che consentano di pensare 'storicamente' il razzismo, o meglio la 'razzizzazione' della società, lasciandone emergere le possibili connessioni strutturali col contesto politico, sociale ed economico. A tal fine, propongo in questo lavoro una ricostruzione delle riflessioni svolte in merito da Michel Foucault ed Étienne Balibar: due pensatori di diverso orientamento intellettuale, i cui studi convergono tuttavia nel ricondurre il problema del razzismo a dinamiche di costruzione dell'identità in cui è in gioco, per Balibar, l'egemonia di una classe all'interno del contesto nazionale, e per Foucault, la determinazione dei rapporti di forza in seno a una società i cui equilibri sono sempre prodotti dall'esito di una guerra intestina.

Riporterò quindi dapprima le analisi foucaultiane sul razzismo, che ne seguono gli sviluppi dalle origini fino ai casi del nazismo e dello stalinismo, per poi concludere con gli studi di Balibar che ipotizzano invece un 'neorazzismo' proprio dell'epoca postcoloniale.



1. MICHEL FOUCAULT: DALLA GENESI STORICA DEL CONCETTO DI RAZZA ALLA SUA NATURALIZZAZIONE E MEDICALIZZAZIONE NELLE SOCIETÀ BORGHESI DEL XIX E XX SECOLO

Nell'ambito dei suoi studi, in cui a lungo si è soffermato sul tema della costruzione dell'alterità, Foucault si è occupato in sole due occasioni della questione del razzismo, entrambe risalenti alla metà degli anni Settanta, in un contesto in cui, da un lato, l'esperienza del nazismo esigeva ancora d'essere interrogata e, dall'altro, sulla scorta delle esperienze dell'antipsichiatria, del movimento carcerario e contro la repressione sessuale, Foucault avviava una riflessione sul sapere non più come struttura impersonale ma come strumento di lotta.

La prima analisi del tema si trova dunque nel corso del 1976 *Bisogna difendere la società*. Nell'ambito di queste lezioni Foucault intende anzitutto mettere alla prova un'ipotesi: quella per cui il potere non sarebbe principalmente qualcosa che reprime – da analizzare quindi prioritariamente secondo lo schema contratto-oppressione –, ma qualcosa che circola, che non risiede stabilmente presso alcuni ma è sempre la posta in gioco dei rapporti tra le parti, che risultano perciò perpetuamente in lotta. Si tratta dell' 'ipotesi di Nietzsche' per cui le relazioni sociali s'impennano sulla guerra, comunque essa si configuri: la guerra per il potere.

Posto dunque questo problema, se cioè lo schema binario della guerra possa effettivamente funzionare come chiave di lettura delle dinamiche sociali, l'attenzione di Foucault si riversa immediatamente sullo strutturarsi dei saperi nelle varie epoche, di quei saperi che fungono da specchio della società, riflettendone un'immagine coerente e in sé compiuta. Se dunque v'è una guerra che imperversa sotterranea nel cuore della società, la prima delle sue armi è certo il sapere, vale a dire quella rappresentazione del reale che è chiamata a orientare l'azione fornendone i riferimenti e i punti cardinali. Così nel medioevo il recupero e la riattivazione del diritto romano, centrato sul tema della sovranità, appare a Foucault come lo strumento mediante cui la monarchia avrebbe costruito e sigillato la legittimità del potere che andava allora ricomponendo, con la funzione di dissolvere al suo interno il fatto storico della dominazione per far apparire al suo posto da un lato, i diritti legittimi della sovranità, dall'altro, l'obbligazione legale all'obbedienza. Nei secoli a seguire, lo stesso diritto sarebbe stato poi riutilizzato con funzioni opposte nelle lotte politiche che hanno segnato il volto dell'Europa moderna (Foucault 2009: 37-39).

Se dunque il sapere è sempre di parte, sempre indissolubilmente invischiato col potere, si tratta di comprendere per che parte parteggi quel sapere specifico che è il discorso sulla razza. Foucault ne ricostruisce la genesi storica e le evoluzioni che lo vedono passare, da una posizione di resistenza e di lotta, ad essere ingaggiato dallo stesso potere contro cui era sorto, a servizio della reazione.

Risalendo ben oltre il noto sviluppo del razzismo nel XIX secolo, Foucault individua un'origine più antica del discorso sulla razza, rispetto alla quale il biologismo ottocentesco rappresenterebbe una contromossa strategica. Tale discorso vedrebbe dunque la sua comparsa in Inghilterra e in Francia a partire dal XVII secolo, in una stagione di cruciali rivolgimenti politici, in cui gli oppositori dell'assolutismo



monarchico chiamerebbero in causa la diversità delle razze – ancora non connotate biologicamente – al fine di spezzare la pretesa universalità del discorso del potere e mostrare al contrario com'esso non sia che il discorso di *un* gruppo e dei *suoi* interessi. Si dice allora che vi sono due razze quando si fa la storia di due gruppi che non hanno la stessa origine locale, la stessa lingua o religione, vale a dire due gruppi che entrano in relazione tra loro solo a partire dalla violenza della guerra. Contro il postulato per cui la storia dei grandi contiene a fortiori quella dei piccoli, si afferma così che la storia dei sassoni, vinti con la battaglia di Hastings, non è quella dei normanni, e che alla vittoria di Clodoveo corrisponde la disfatta e l'asservimento dei gallo-romani. "Ciò che, considerato dal lato del potere, è diritto, legge o obbligazione, verrà fatto valere dal nuovo discorso, non appena ci si collochi dall'altra parte, come abuso, violenza, estorsione" (Foucault 2009: 65).

Il discorso sulla razza nascerebbe dunque come contro-storia, come parola proferita da parte di coloro che il potere vorrebbe ridurre all'oblio e al silenzio. Per questo, quello sulla razza, sarebbe stato in origine un discorso volto a rimarcare la centralità della guerra, a infrangere la narrazione della naturalità del potere e riportare alla coscienza il fatto della dominazione, mostrando con ciò ch'essa è il frutto di una guerra: di una guerra che può essere continuata. Questo sulla guerra sarebbe quindi un discorso rigorosamente storico-politico, che rifiuta come oblio e menzogna le tradizionali rappresentazioni statiche e pacificatrici della società (come ordine piramidale, delle tre funzioni, o come corpo), sostituendo ad esse l'idea di una struttura binaria delle relazioni umane, percorse dal perpetuarsi ininterrotto della guerra.

A questa genesi essenzialmente positiva della teoria delle razze, sarebbero però seguite una serie di trasformazioni e sviluppi, che ne avrebbero poi visto la trascrizione biologica fino al sorgere dell'idea, assolutamente inedita, per cui l'altra razza non viene dall'esterno ma si produce incessantemente all'interno del tessuto sociale. Non vi sarebbe tanto l'affrontamento di due razze estranee quanto lo sdoppiamento di un'unica razza in una sovra-razza e una sotto-razza. Così il discorso delle razze, sorto come strumento di lotta contro il potere centrale, sarebbe stato da questo sussunto fino a divenire il discorso del potere: il discorso di una razza posta come la vera e la sola, titolare della norma, contro quanti deviano rispetto ad essa costituendo un pericolo per il patrimonio biologico. Il discorso delle razze avrebbe allora funzionato entro il corpo sociale come strumento di eliminazione, segregazione, normalizzazione. "Non si dirà più che 'dobbiamo difenderci contro la società', ma si enuncerà il fatto che dobbiamo difendere la società contro tutti i pericoli biologici di quell'altra razza, di quella sotto-razza, di quella contro-razza che, nostro malgrado, stiamo costituendo" (Foucault 2009: 58). Prenderebbe così forma un razzismo di stato, teso alla purificazione permanente del suo stesso corpo sociale.

Ma come si spiega questo capovolgimento d'intenti nel discorso sulle razze? La sua trascrizione in termini biologici avrebbe rappresentato, per Foucault, il mezzo mediante cui il potere sarebbe riuscito a disinnescare la carica rivoluzionaria. Perché introduceva il germe della rivoluzione, perché infrangeva un certo modo di rappresentare gli eventi, il potere avrebbe sentito di doversi appropriare del discorso



sulla razza, non potendo ridurlo al silenzio. E in effetti tale discorso avrebbe assolto a quella che prima di esso era stata una funzione del mito, della religione e dell'epica, quella cioè di raccontare le sventure degli antenati, gli esili, le servitù, avvicinandosi così alla storia mitico-religiosa degli ebrei più che a quella politico-legendaria dei romani.

Il discorso sulla lotta delle razze avrebbe avuto così il merito fondamentale di produrre il superamento della coscienza storica di tipo romano (incentrata sui rituali e sui miti della sovranità) mediando il passaggio a un tipo di società, "diciamo, in mancanza di un'altra parola, moderno" (Foucault 2009: 73), incentrato piuttosto sulla rivoluzione. A questo punto, secondo Foucault, il discorso sulla lotta delle razze sarebbe divenuto a sua volta una posta in gioco, sdoppiandosi così in due direzioni: da una parte, la nozione di lotta delle razze sarebbe stata sostituita da quella di lotta di classe; dall'altra, in reazione al formarsi di un discorso sulla lotta di classe, si sarebbe avuta una ricodifica della contro-storia delle razze in senso biologico e medico tale da azzerarne la dimensione storica. Così il tema della guerra storica sarebbe stato sostituito dal tema biologico, post-evoluzionista, della lotta per la vita. Allo stesso modo il tema della società binaria, divisa in due razze, in due gruppi contrapposti, sarebbe stato dismesso a vantaggio di un modello biologicamente monista, in cui il corpo sociale appare minacciato da alcuni elementi accidentali contro i quali lo stato si erge a difensore dell'integrità e della superiorità della razza pura (Foucault 1998: 187-201 e 220-240, Esposito 2004, Sorrentino 2006). Il razzismo rappresenterebbe dunque il capovolgimento strumentale del discorso rivoluzionario a vantaggio della sovranità dello stato, il cui splendore e il cui vigore sarebbero ora assicurati non da rituali magico-giuridici, ma da tecniche medico-normalizzatrici.

Contro la spinta alla rivoluzione messa in moto dal discorso storico, il potere si sarebbe dunque appellato all'idea di razza come elemento di una naturalità invariabile. Tale dicotomia tra natura e storia troverebbe riscontro, nella letteratura moderna, nello sdoppiarsi delle figure antitetiche del barbaro e del selvaggio. Il discorso storico-politico del XVII secolo non si opporrebbe solo alla teoria giuridica ma anche al naturalismo in essa implicito. Il suo grande avversario sarebbe allora l'uomo di natura, il selvaggio buono o cattivo che le teorie giuridiche postulano a fondamento della costituzione della società. Questo selvaggio "inventato dagli economisti" (Foucault 2009: 165), senza storia e senza passato, il selvaggio della teoria del diritto, mosso unicamente dall'interesse, sarebbe a ben vedere null'altro che l'uomo dello scambio e del baratto: un selvaggio 'homo oeconomicus' che scambia diritti o beni e, in quanto scambia diritti fonda la società e la sovranità, in quanto scambia beni costituisce il corpo sociale come corpo economico. A questo selvaggio il discorso storico-politico del XVII e XVIII secolo avrebbe contrapposto la figura del barbaro, la cui libertà consiste per contro nella libertà dell'egoismo e dell'avidità, nel gusto della battaglia, della conquista, della rapina: una libertà che può essere esercitata solo attraverso la dominazione e la ferocia. "Comincerà così a prendere corpo quel famoso grande ritratto del 'barbaro' che arriverà fino alla fine del XIX secolo, e beninteso fino a Nietzsche, per il quale la libertà sarà equivalente a una ferocia che è gusto del potere e avidità determinata, incapacità di servire e desiderio sempre pronto ad assoggettare"



(Foucault 2009: 130-131). Se il selvaggio si staglia su un fondo di natura di cui fa parte, il barbaro è tale solo in relazione a una civiltà che gli è estranea e che è pronto a incendiare. "E d'altra parte il barbaro non è, come il selvaggio, vettore di scambi. Il barbaro è vettore di qualcosa di completamente diverso dallo scambio: è vettore di dominazione" (Foucault 2009: 130-131). Per questo, aggiunge Foucault, nel pensiero 'giuridico-antropologico' dei nostri giorni, il selvaggio è sempre buono. "Il barbaro, per contro, anche quando gli si riconoscono delle qualità, non può che essere cattivo e malvagio" (Foucault 2009: 170).

Qui dunque Foucault attribuisce un fondamento spiccatamente economico a quei processi di identificazione dell'altro che fino a questo punto aveva ricondotto a dinamiche più genericamente politiche. La caratterizzazione in negativo del barbaro sarebbe un effetto dell'imporsi del liberalismo, che di lì a qualche anno Foucault avrebbe indicato come "quadro generale della biopolitica" (Foucault 2009a: 33). Sarebbe infatti con l'affermarsi del liberalismo nel XVIII secolo che l'articolazione interna dei dispositivi di potere avrebbe visto un significativo slittamento dalla centralità delle discipline al prevalere dei meccanismi di sicurezza, al cui interno diviene essenziale il problema della gestione della 'popolazione' intesa come complesso di individui biologicamente legati alla materialità dell'ambiente in cui esistono. La sovranità 'trascendente' del principe verrebbe così gradualmente adombrata dalla centralità del governo, la cui azione si pretende efficace solo quando, conoscendo la 'natura' dei suoi oggetti, diviene in grado di intervenire su di essi e modificarne il corso. Il liberalismo nascerebbe dunque come 'fisica' economica, nell'ambito della quale verrebbe a modificarsi il concetto stesso di natura, non più pensata come la regione originaria su cui l'esercizio del potere non ha presa, ma come l'oggetto sempre sotteso all'esercizio della governamentalità (Foucault 2010). Principali promotori di questa riconfigurazione delle pratiche di potere e del sapere ad esse connesso sarebbero stati i fisiocrati del XVIII secolo, in cui Foucault riconosce i fondatori della stessa analisi economica. Con i fisiocratici, e in generale con gli economisti del XVIII secolo, la popolazione avrebbe smesso di apparire come collezione di sudditi di diritto, per mostrarsi come insieme di processi da gestire sulla base della loro naturalità, ponendo così le basi di quella biopolitica su cui poggia, per Foucault, il razzismo dei secoli a seguire. L'ascesa politica della borghesia, consacrata dall'affermarsi del liberalismo (che fa dell'economia il principio regolatore della propria azione di governo), coinciderebbe dunque con una 'naturalizzazione' dei processi sociali, in cui viene rimossa la forma (rischiosa) dello scontro a vantaggio di una dialettica ininterrotta dello scambio (Bazzicalupo 2006 e 2013, Behrent 2009).

È forse interessante riferire allora alcune considerazioni che Foucault svolge nel corso del 1978-1979 sulla *Nascita della biopolitica* a proposito del 'naturalismo' implicito nel liberalismo. Avendo sostenuto che l'approccio del liberalismo ai fenomeni sociali è sostanzialmente orientato a conoscerne il corso naturale per poi gestirlo al meglio, Foucault si domanda che senso abbia parlare di liberalismo e non invece di naturalismo, appunto. Ebbene, il primato della libertà consisterebbe nel fatto che per il liberalismo non si tratta di rispettare un certo numero di libertà già esistenti, ma di produrne e organizzarne altre di cui è esso stesso a porre l'esigenza. La libertà



sarebbe dunque nel liberalismo qualcosa che si fabbrica ogni istante, ma solo a patto di alimentare la percezione dell'insicurezza promuovendo una cultura del pericolo in grado di legittimare la formidabile estensione delle procedure di controllo, coercizione e costrizione, poste come contropartita inevitabile della libertà (Foucault 2009a). Tale richiamo strumentale a una libertà da preservare contro una minaccia imminente va tenuto a mente nel momento in cui si analizza la comparsa di qualcosa come una 'razza pericolosa'.

Dunque contro il mito che fa della storia una disciplina tipicamente borghese, Foucault ascrive alla borghesia un carattere marcatamente antistorico, orientato piuttosto alla naturalizzazione dei processi sociali. Così si comprenderebbe pure l'impronta dialettica ch'essa avrebbe conferito alla narrazione storica. Con l'idea (introdotta dalla borghesia) per cui nella storia si compie il passaggio dal particolare all'universale, si realizzerebbe per Foucault il grottesco stravolgimento del discorso storico, ridotto a guscio vuoto di una storia che ha ormai smarrito il suo contenuto più proprio: l'affrontamento delle forze. Da questo momento in poi la guerra sarebbe stata ripartita in una serie di pericoli regionali, e ritrascritta in forma di crisi e violenza, destinata a placarsi in una riconciliazione.

La dialettizzazione del discorso storico corrisponderebbe dunque al suo imborghesimento. La guerra riapparirebbe nel discorso storico non più come elemento costitutivo ma come qualcosa di protettivo e conservativo della società. "Appare allora l'idea di una guerra intestina come difesa della società contro i pericoli che nascono all'interno del suo stesso corpo e dal suo stesso corpo. Si tratta del grande rovesciamento dello storico nel biologico nel pensiero della guerra sociale, del passaggio dal costituente al medico" (Foucault 2009: 187, Salottolo 2013).

In linea con quest'ordine di riflessioni, che assegnano alla borghesia un ruolo particolare nella formazione di un razzismo medico, ne *La volontà di sapere* Foucault riconduce ancora ad essa la formulazione di un discorso sul suo stesso corpo, volto a farne il contrassegno della propria superiorità di classe. Contro l'"ipotesi repressiva" di Reich, per cui il sesso sarebbe stato inibito per non distogliere energie dalla produzione, Foucault osserva come determinate preoccupazioni non fossero rivolte alle classi popolari e operaie ma alla borghesia stessa. Tutta la pedagogia attorno al sesso del bambino, all'onanismo dell'adolescente, ai nervosismi della donna sarebbe stata appannaggio delle classi intermedie, le quali avrebbero così espresso l'attenzione a preservare se stesse nella forma della salute. Nel costituirsi come corpo di classe, esse avrebbero avuto cura di darsi un corpo sano, di preservarlo da ogni pericolo e ogni contaminazione, affinché mantenesse il suo valore differenziale. Se la nobiltà aveva posto lo zoccolo duro della propria superiorità nel sangue, la borghesia lo avrebbe trasformato nell'elemento dinamico, ma pur sempre fisico, del corpo: corpo da educare all'igiene, a un vigore e una salute da trasmettere alla progenitura per perpetuarne l'egemonia.

Dunque, dopo essere valsa come elemento di differenziazione della borghesia, che così contrapponeva "al sangue valoroso dei nobili il proprio corpo e la sua preziosa sessualità" (Foucault 2011: 114), nel XIX secolo la sessualità sarebbe divenuta il termine di una cesura e di una barriera rispetto alle classi più povere. La borghesia



avrebbe allora bloccato la sessualità, facendo del rigore delle sue norme ciò che l'avrebbe preservata e chiusa a ogni contaminazione, intendendo con ciò contaminazioni di classe. In questa rigidità della norma che preserva la salute avrebbe avuto origine l'idea di una repressione sessuale condotta ai danni delle classi lavoratrici. La sessualità sarebbe divenuta la chiave borghese di lettura della società, riferibile in questo senso anche alle altre classi, legittimando in tal modo l'egemonia e la superiorità della borghesia, l'unica in grado di rispondere positivamente alle leggi della sessualità e di perseguirne le infrazioni. Foucault osserva tuttavia come questa severità persecutoria nei confronti della sessualità avrebbe finito in ultimo per minacciare proprio la salute borghese: sarebbe stato a questo punto che la psicanalisi avrebbe assunto un ruolo cruciale, ribadendo da un lato la coappartenenza della legge e del desiderio, e ponendosi dall'altro come tecnica per eliminare gli effetti del divieto quando il suo rigore lo rende patogeno. La psicanalisi avrebbe costituito dunque il prodotto coerente di un certo dispositivo sessuale – prodotto curativo e benefico per l'individuo, ma al tempo stesso funzionale al dispositivo stesso, in quanto volto a rimarcare una divisione di classe. Sulla sua base si sarebbe infatti creata nella stessa epoca una rete di controllo amministrativo e giudiziario tesa a sradicare le pratiche incestuose esistenti nelle campagne o in certi ambienti urbani ai quali la psicanalisi non aveva accesso. La borghesia, che in un dispositivo di sessualità ormai generalizzato aveva perduto il privilegio esclusivo di una sessualità da curare e preservare, avrebbe in compenso acquisito la prerogativa di sapere cosa la vieta e di disporre degli strumenti di cura della rimozione.

Se dunque con l'ascesa della borghesia come classe egemone la storia, dialettizzandosi, si astrattizza, la politica per contro sviluppa un'attenzione privilegiata per la vita, che diviene il principale referente dell'azione di governo richiedendo con ciò il potere continuo e scientifico di 'far vivere' (Chignola 2006). Si assisterebbe così a una trasformazione della sovranità stessa. Se nella teoria classica, tra le prerogative essenziali del sovrano si trovava il diritto di vita o di morte sui sudditi – diritto in realtà sempre sbilanciato dal lato della morte, perché il sovrano può 'lasciar vivere' solo nella misura in cui si astiene dal suo diritto di dare la morte –, nel XIX secolo il vecchio diritto di sovranità viene integrato dal diritto, o meglio, dal potere speculare e opposto di 'fare' vivere e 'lasciar morire'. Di qui la progressiva squalificazione della morte, che ricade sempre più regolarmente al di fuori del raggio d'azione del governo, nella sfera del privato.

Nondimeno, come se tale riconfigurazione delle tecnologie di potere non potesse in ogni caso mettere a tacere l'intrinseca conflittualità delle relazioni umane (anche nella loro dimensione statale), Foucault chiama in causa una certa "necessità" dello stato di fare la guerra, che richiede tuttavia, per potersi esercitare liberamente, una giustificazione teorica e un'aura di legittimità. Sarebbe allora che il tema della razza troverebbe di nuovo un'esplicita centralità. "La razza, il razzismo, sono – in una società di normalizzazione – la condizione d'accettabilità della messa a morte" (Foucault 2009: 221).

Entro una tecnologia di potere finalizzata a ottimizzare e prolungare vita, il diritto di uccidere e l'esercizio di quella che Foucault chiama la "funzione omicidiale"



dello stato diverrebbero possibili solo grazie alla mediazione essenziale del razzismo, che permetterebbe, da un lato, di creare una cesura entro il continuum biologico della specie umana, consentendo al potere di trattare la popolazione come mescolanza di razze; dall'altro, di trasformare in senso biologico la relazione guerriera per cui se si vuole vivere occorre far morire, traducendola nel principio per cui la distruzione della cattiva razza assicura una vita più sicura perché più sana e più pura.

Si avrebbe così la sussunzione da parte del discorso politico della teoria biologica del XIX secolo, e anzitutto dell'evoluzionismo, intendendo per esso non tanto la teoria di Darwin quanto l'insieme delle sue nozioni (gerarchia delle specie, lotta per la vita, selezione che elimina i meno adattati). Il razzismo sarebbe divenuto allora non soltanto un modo per occultare sotto una copertura scientifica un discorso politico, ma anche un modo corrente per pensare i rapporti di colonizzazione, la necessità delle guerre, la criminalità, la malattia mentale, le classi e così via. Il che spiegherebbe perché il razzismo abbia preso forma anzitutto in quei contesti in cui il diritto di mettere a morte è richiesto come una necessità impellente. "Il razzismo si è sviluppato in primo luogo con la colonizzazione, vale a dire con il genocidio colonizzatore. Quando infatti sarà necessario uccidere delle genti, intere popolazioni, intere civiltà, come lo si potrà fare se si funziona secondo la modalità del biopotere?" (Foucault 2009: 22, Renault, Stoler, Castro Orellana 2014).

Dunque il razzismo avrebbe rappresentato lo strumento essenziale di legittimazione per mettere a morte e per chiedere alla popolazione di esporsi alla morte. Ma alla fine del XIX secolo – in modo del tutto nuovo – la guerra sarebbe apparsa non solo come mezzo per rafforzare la propria razza eliminando la razza avversa ma anche come modo per rigenerare la propria razza. Di qui l'immagine del nazismo come parossismo dei nuovi meccanismi di potere. Nessuno stato sarebbe stato infatti più disciplinare del regime nazista e in nessuno stato le regolazioni biologiche sarebbero apparse più serrate (Agamben 1995). Eppure proprio in questo stato, osserva Foucault, si è avuto lo scatenamento più completo del potere omicida, ovvero del vecchio potere sovrano di uccidere, con la particolarità però d'essere ampiamente ripartito tra i vari corpi del partito (SA, SS, etc.) e in generale in tutto il corpo sociale (non fosse per altro che per il potere di denuncia).

Quanto al socialismo, sarebbe stato partecipe del medesimo ingranaggio di biopotere e razzismo, con la particolarità che, finché ha insistito sulla trasformazione delle condizioni economiche come principio di trasformazione sociale, non avrebbe avuto bisogno del razzismo. Quando si è trattato invece di far ricorso alla lotta, di legittimare lo scontro con l'avversario di classe, sarebbe ricorso a sua volta al razzismo, scontando così l'errore di non aver messo in discussione i meccanismi di biopotere sorti in seno alle moderne società capitalistiche, assumendoli al contrario come qualcosa di naturale.

Dunque nel mentre indica un certo esito (razzista) del governo delle vite, nel concetto stesso di biopolitica Foucault nega la possibilità di un'identità razziale fondata in natura, nella misura in cui la natura stessa è nelle sue forme malleabile, gestibile, interpretabile. All'identità solidificata nel corpo mediante gli stigmi della razza, Foucault sembra idealmente contrapporre un modello d'identità determinata



invece assertivamente nell'adesione a un progetto, a un compito, "che prescrive di assumere se stessi come oggetto di un'elaborazione complessa e ostica" (Foucault 1998: 225). Nello scritto su *Che cos'è l'Illuminismo?* Foucault delinea il modello di un'altra modernità, intesa non come epoca storica ma come ethos storico-critico, che prende forma nell'interrogazione costante del presente e di noi stessi, volta alla creazione permanente di sé come soggetti autonomi. L'attore di questa modernità "non è colui che parte alla scoperta di se stesso, dei suoi segreti e della sua verità nascosta; è colui che cerca d'inventare se stesso. Questa modernità non libera l'uomo nel suo essere proprio; essa gli impone il compito di elaborarsi da sé" (Foucault 1998: 225). Si tratta dunque di un "atteggiamento limite", che sceglie di "stare sulle frontiere", per sondare il cambiamento possibile e definirsi in questo autosuperamento costante quale "lavoro indefinito della libertà" (Foucault 1998: 228).

2. ÉTIENNE BALIBAR: IL RAZZISMO NELL'EPOCA POSTCOLONIALE TRA STRUTTURA E ATTUALITÀ STORICA

I saggi sul razzismo raccolti in *Razza nazione classe. Le identità ambigue* rappresentano il tentativo, da parte di Balibar, di mettere alla prova – attraverso lo studio di un problema concreto – l'ipotesi per cui la società non verrebbe strutturandosi a partire dalla divisione del lavoro, (responsabile al contrario della polarizzazione della collettività in classi contrapposte), trovando invece la propria coesione interna grazie all'insieme dei rapporti sociali 'non economici', i quali reagirebbero alla minaccia della destrutturazione connessa ai progressivi sviluppi del capitalismo. La storia sociale mostrerebbe dunque un andamento irriducibile alla mera logica della riproduzione allargata del capitale (o al gioco strategico degli attori istituiti dalla divisione del lavoro e dal sistema degli stati). D'altra parte, l'egemonia delle classi dominanti non si fonderebbe solo sulla capacità di organizzare il processo lavorativo, ma anche sulla riproduzione della forza lavoro in senso ampio, comprendendo con ciò sia la sussistenza dei lavoratori che la loro formazione culturale. Dunque la sussunzione reale andrebbe ben oltre l'integrazione dei lavoratori nel mondo del contratto, del diritto e della politica ufficiali, implicando una trasformazione dell'individualità che andrebbe dall'educazione della forza lavoro alla costituzione di un'ideologia dominante suscettibile di essere adottata dai dominati medesimi. L'identità stessa degli agenti storici dipenderebbe allora dal processo di formazione e mantenimento dell'egemonia.

L'ipotesi di Balibar è che il razzismo rientri proprio in tali dinamiche di costruzione delle identità di cui i soggetti politici necessariamente si servono per stabilire e mantenere l'egemonia, costituendo non un fenomeno contingente ma un elemento strutturale dell'attuale sistema sociale. Di qui la definizione del razzismo come 'fenomeno sociale' totale che



si iscrive in pratiche (forme di violenza, disprezzo, intolleranza, umiliazione e sfruttamento), in discorsi e rappresentazioni che sono altrettante elaborazioni intellettuali del fantasma della profilassi o della segregazione (necessità di purificare il corpo sociale, di preservare l'identità del 'sé', del 'noi', da qualsiasi promiscuità, meticcio e invasione) che si articolano attorno agli stigmi dell'alterità (nome, colore della pelle, pratiche religiose. (Balibar e Wallerstein 1996: 29)

A ciò il razzismo aggiungerebbe una certa organizzazione stereotipata degli affetti, in cui pratiche, discorsi e rappresentazioni si combinano a formare una 'comunità' razzista, e, specularmente, fanno sì che anche la collettività esposta al razzismo si percepisca come comunità. Tale identità, imposta con la forza e la violenza, non sarebbe tuttavia interiorizzata senza conflitti dalle comunità discriminate, che vedrebbero così negato il proprio diritto ad autodefinirsi (Fanon 2000 e 2015, Memmi 1979).

Balibar sottolinea il ruolo essenziale della teoria nell'ambito della costituzione delle comunità razziste, in grado di fornire loro un indispensabile strumento di legittimazione, che risulta tanto più efficace nella misura in cui le teorie del razzismo colto imitano la discorsività scientifica, mostrando di risalire da 'evidenze' visibili (l'effigi della razza e del corpo) alle loro cause 'nascoste'. In tal modo esse soddisferebbero la 'volontà di sapere' delle masse, il loro violento desiderio di conoscenza immediata dei rapporti sociali, svolgendo una cruciale funzione di disconoscimento senza la quale la violenza razzista sarebbe insopportabile anche per coloro che la esercitano. Di qui l'osservazione per cui gli ideologi razzisti storicamente più convincenti hanno sempre formulato dottrine 'democratiche', comprensibili ai più, anche nella formulazione di temi elitari.

Posto dunque il legame del razzismo con la costruzione dell'egemonia, Balibar osserva come non esista *un* razzismo invariante ma *dei* razzismi che formano uno spettro aperto di situazioni. Per questo, per quanto la nostra concezione del razzismo sia formata a partire dai modelli dell'antisemitismo nazista, della segregazione dei neri negli Stati Uniti e del razzismo imperialista nelle colonie, tali modelli non possono essere utilizzati per misurare il livello di purezza di una certa ondata razzista, ma come formazioni sempre attive, in parte coscienti in parte inconsce, che contribuiscono a strutturare comportamenti e movimenti emergenti nelle condizioni attuali, al punto che, scrive Balibar,

non è la razza ad essere 'memoria' biologica o psicologica degli uomini, ma è il razzismo a rappresentare una delle forme più insistenti della memoria storica delle società moderne. Il razzismo continua a operare la fusione immaginaria di passato e attualità nella quale si sviluppa la percezione collettiva della storia umana. (Balibar e Wallerstein 1996: 56)

A dispetto dunque delle continuità sempre rinvenibili con i modelli precedenti di razzismo, occorre chiedersi, secondo Balibar, se sia possibile oggi parlare di un neorazzismo, vale a dire se l'articolazione relativamente nuova del linguaggio rimandi



realmente a un'articolazione nuova e duratura delle pratiche e delle rappresentazioni collettive. Ebbene in primis osserva in merito che la categoria di immigrazione ha attualmente sostituito quella di razza, il che non costituirebbe un semplice camuffamento del termine infamante di razza, quanto un effetto dei processi di decolonizzazione e dell'inversione dei movimenti di popolazione ad essi seguiti. Nel contesto così generatosi, avrebbe preso piede in Europa l'ideologia anglosassone del 'razzismo senza razze', in cui viene posta in questione non l'eredità biologica ma l'irriducibilità delle differenze culturali. Pur non asserendo la superiorità di alcuni gruppi su altri, si afferma la nocività del cancellarsi delle frontiere, l'incompatibilità dei generi di vita e delle tradizioni, mettendo così capo a un razzismo non più biologico ma differenzialista – secondo la definizione di Taguieff –, con la conseguenza immediata di destabilizzare le difese dell'antirazzismo tradizionale (Taguieff 1994, Del Pistoia 2007). Le argomentazioni per cui le razze non costituiscono delle unità biologiche ma storiche e culturali, o per cui l'annullamento delle distanze culturali porterebbe alla morte intellettuale dell'umanità, si trovano rovesciate e ritorte contro l'antirazzismo stesso, mostrando che anche la cultura può funzionare come natura, legando individui e gruppi a un'origine immutabile e intangibile. A ciò va aggiunto che le dottrine differenzialiste si propongono di spiegare e prevenire il razzismo, sostenendo che per scongiurarlo il rischio occorre evitare gli eccessi dell'antirazzismo, e dunque rispettare le soglie di tolleranza, mantenere le 'naturali' distanze culturali, non 'provocare' i sentimenti di appartenenza nazionale della massa.

A ciò Balibar aggiunge alcune considerazioni sul carattere specifico del razzismo francese, fondato sull'idea di

una missione universale di educazione del genere umano da parte della cultura del 'paese dei diritti dell'uomo', alla quale corrisponde la pratica dell'assimilazione delle popolazioni dominate e, di conseguenza, la necessità di differenziare e gerarchizzare gli individui o i gruppi in funzione della loro maggiore o minore disposizione o resistenza all'assimilazione. (Balibar e Wallerstein 1996:36)

Ma in che modo il razzismo si connette con la costruzione dell'egemonia all'interno dei diversi contesti storici e sociali? Permettendo alla nazione di costituirsi e alle divisioni di classe di apparire come naturali.

La fondazione della nazione (del 'popolo') è infatti, per Balibar, un problema di egemonia interna, che richiede la creazione di una 'etnicità fittizia' rispetto alla quale le dinamiche di razzizzazione e minorazione proprie del razzismo, svolgono un ruolo fondamentale. Egemone, si potrebbe dire, è chi decide dell'identità della nazione. Il rapporto tra nazionalismo e razzismo non sarebbe dunque di perversione o di similitudine formale ma di articolazione storica: l'identità della nazione si stabilisce sempre in rapporto a un'alterità, un fuori che è nondimeno interno al corpo sociale. In questo modo, il razzismo deriva costantemente dal nazionalismo e viceversa. Così, nella Spagna della 'Reconquista', l'antigiudaismo teologico viene trasformato in esclusione genealogica fondata sulla purezza del sangue, permettendo alla razza così costituita di lanciarsi alla conquista del Nuovo Mondo. Allo stesso modo, tutti i



nazionalismi ufficiali, tra XIX e XX secolo, hanno utilizzato l'antisemitismo per conferire l'unità politica e culturale di una nazione ai loro stati pluri-etnici, e i movimenti di liberazione nazionale hanno attinto a schemi razzisti contro gli antichi imperi coloniali.

Nondimeno, osserva Balibar, esiste sempre uno scarto tra le rappresentazioni e le pratiche del nazionalismo e del razzismo: il razzismo non è l'espressione del nazionalismo ma un suo supplemento interno, sempre in eccesso rispetto ad esso ma indispensabile alla sua costituzione, necessario al progetto di nazionalizzazione della società e tuttavia insufficiente al suo compimento. Il razzismo radicalizza il nazionalismo ordinario introducendovi un eccesso di purismo, identificando la nazione con un dato nucleo originario da preservare e riportare in auge. Tuttavia, nella difficoltà oggettiva di rinvenire alle origini una fantomatica 'razza pura', accade non di rado che si tenti di produrla introducendo un ideale di superuomo che finisce spesso per fungere da collante di diverse realtà nazionali. Si pensi a come l'antisemitismo ha funzionato su scala europea, all'uguaglianza che le nazioni europee ed euro-americane si sono riconosciute, in quanto 'bianchi', nell'impresa di spartizione coloniale del mondo, o ancora alle estensioni universalistiche della nazionalità araba e sovietica. In generale, è possibile sostenere, secondo Balibar, che solo in quanto razzismo l'imperialismo ha potuto trasformarsi da semplice impresa di conquista in impresa di dominio universale, vale a dire solo nella misura in cui la nazione imperialista ha immaginato se stessa come portatrice di una missione e di un destino più essenziale. Di qui la considerazione per cui il razzismo non è affatto incompatibile con l'umanesimo: al contrario ne presuppone uno sui generis fondato sull'idealizzazione della specie e su un'operazione estetica di descrizione e valorizzazione di un certo 'tipo di uomo', un ideale umano che rimanda tanto all'uomo delle origini quanto all'uomo dell'avvenire. La prossimità paradossale e ambigua del razzismo biologico all'umanesimo sta dunque nel fatto che anch'esso pretende di agire in nome della specie umana.

Quanto invece ai legami del razzismo con la realtà di classe, pur riconoscendo il nesso per cui il razzismo ha costituito storicamente anche una risposta alla lotta di classe, Balibar liquida come riduttiva la possibilità di ricondurre la relazione tra razzismo e classe a questa consequenzialità genetica, che non spiega ad esempio il fatto che la stessa classe operaia sia percorsa da spinte razziste. Per altro verso, Balibar rifiuta l'idea che il razzismo sia espressione diretta della struttura di classe, ritenendolo, al contrario, "solo una forma tipica dell'alienazione politica inerente alle lotte di classe" (Balibar e Wallerstein 1996: 24), le quali, dal canto loro, s'iscrivono per Balibar nella forma nazionale (pur rappresentandone l'antitesi). Viene così delineandosi una parentela assai singolare tra razzismo, nazionalismo e ideologia di classe. D'altronde sono molti gli storici del razzismo ad aver sottolineato che la nozione moderna di razza serve a dividere l'umanità in 'sovraumanità' e 'subumanità', e che, inizialmente, tale nozione non ha avuto significato nazionale o etnico ma di classe – o piuttosto di casta, trattandosi di rappresentare le disuguaglianze di classe come disuguaglianze di natura (Poliakov 2013, Duchet 1969, Guillaumin 1972, Williams 1994). È noto, ad esempio, che l'aristocrazia non ha sempre rappresentato se stessa sotto la categoria della razza, essendo precedente la rappresentazione teologica e giuridica delle tre funzioni, che



consacra il posto organico della nobiltà feudale nella società. Il discorso sulla razza, col mito del sangue blu e dell'origine franca e germanica della nobiltà in Francia, si diffonde in funzione chiaramente difensiva quando la monarchia assoluta centralizza lo stato a spese dei signori feudali, creando una nuova nobiltà amministrativa e finanziaria di estrazione borghese. Allo stesso modo, nella Spagna della 'Reconquista' la persecuzione degli ebrei è anche la traccia della cultura multinazionale contro cui si effettua l'ispanizzazione. Venuta dalla negazione del meticciato con mori ed ebrei, la definizione ereditaria di 'razza' serve da un lato a isolare un'aristocrazia interna e dall'altro a conferire a tutto il 'popolo spagnolo' una nobiltà fittizia, tale da farne un popolo di padroni, in una fase della sua storia in cui, attraverso il genocidio, la schiavitù, la cristianizzazione forzata, la Spagna conquista e domina il più grande degli imperi coloniali.

Se dunque il razzismo aristocratico, indirettamente legato all'accumulazione originaria del capitale, aveva funzionato come razzismo autoreferenziale (in cui è lo stesso fautore del discorso a erigersi a razza), la rivoluzione industriale, che genera rapporti propriamente capitalistici, avrebbe dato origine, nel XIX secolo, al 'nuovo razzismo dell'età borghese', che considera il proletariato nel duplice statuto di popolazione sfruttata e politicamente minacciosa. Come osservato da Chevalier, è a questo punto, ovvero a proposito della 'razza degli operai', che la nozione di razza perde le sue connotazioni storico-teologiche richiamandosi invece al campo della sociologia, psicologia, di una biologia immaginaria e della patologia del corpo sociale, confluendo così nei temi della letteratura poliziesca, medica e filantropica (Chevalier 1976). "Attraverso questi temi si costruisce l'equazione fantasmatica tra 'classi lavoratrici' e 'classi pericolose', la fusione di una categoria socioeconomica e di una categoria antropologica e morale, che servirà da supporto a tutte le varianti del determinismo sociobiologico (e anche psichiatrico)" (Balibar e Wallerstein 1996: 218).

Il razzismo di classe avrebbe oltretutto permesso di gestire il carattere eterogeneo e fluttuante della classe operaia, limitandone gli scivolamenti verso il basso a nutrire un sottoproletariato incontrollabile. Marchiando con segni generici popolazioni destinate collettivamente allo sfruttamento capitalistico, affibbiando loro una genealogia e un' 'eredità sociale', il razzismo avrebbe consentito di mantenerle 'al loro posto' squalificandone automaticamente le resistenze. L' eredità sociale così costituita in seno alla classe operaia sarebbe a monte della sua paradossale autorazzizzazione. Balibar fa qui riferimento all'organizzazione della classe operaia attorno a simboli di origine etnica o nazionale, al suo richiamarsi a un'origine di classe o ancora alla virilità che solo il lavoro conferisce. In questo modo essa mostrerebbe d'aver introiettato le rappresentazioni della 'razza degli operai', esprimendo contemporaneamente anche la tendenza a costituirsi in 'corpo' chiuso per conservare posizioni acquisite e per ritorcere contro la società borghese i significanti del razzismo di classe. Pur rifiutando il nazionalismo ufficiale, gli operai finirebbero così per proiettare sugli stranieri quel risentimento e disprezzo ch'essi in realtà provano per la propria condizione di proletari. "Insomma, come esiste una costante determinazione reciproca tra nazionalismo e razzismo così ne esiste una tra 'razzismo di classe' e 'razzismo etnico', e tra loro queste due determinazioni non sono indipendenti" (Balibar



e Wallerstein 1996: 223). "Ciò che viene altrove chiamato l'eccesso costitutivo del razzismo rispetto al nazionalismo, si svela al tempo stesso come sintomo di un difetto sul piano della lotta di classe" (Balibar e Wallerstein 1996: 223). Il paradosso di una società che ricerca la propria unità nell'opposizione a nemici esterni, non smettendo però di scoprire un nemico interno (identificato con segni che non sono altro che l'elaborazione fantasmatica delle sue divisioni), sarebbe in realtà espressione di una società politicamente alienata. Un antirazzismo efficace richiederebbe allora, secondo Balibar, pratiche politiche volte a ricostruire l'ideologia di classe su basi nuove, in grado di opporsi al nazionalismo galoppante e realizzare la totalizzazione della lotta. Di qui la convinzione sottesa a questi studi, per cui "l'umanità si salva se accetta e valorizza il meticcio" laddove "il culto negativo delle differenze è invece il precipitato teorico della pratica autoritaria e gerarchica del sessismo patriarcale, di ogni fondamentalismo/imperialismo, di questa divisione internazionale del lavoro e della vita dominata dal capitale" (Baratta 1996: 7).

3. PER UNO SGUARDO SINOTTICO

Volendo in ultimo operare un raffronto tra le posizioni di Foucault e Balibar, sarà possibile rintracciare una serie di convergenze. La connessione di razza-nazione-classe in effetti, cristallizzata dal testo di Balibar, viene sostanzialmente enucleata già da Foucault, con alcune differenze che sono anzitutto lo specchio delle diverse 'matrici intellettuali' dei due pensatori. Pur essendo stati entrambi allievi di Althusser infatti, Foucault marca presto le distanze dal marxismo in generale, tentando di pensare al di fuori dei suoi schemi e dei suoi concetti. Per questa ragione, pur chiamando in causa la lotta degli aristocratici contro la borghesia emergente, e poi il ruolo della borghesia nella razzizzazione della società, solo in poche occasioni Foucault ricorre al concetto di classe. Il riferimento teorico per la visione polemica della società cui si richiama non è in realtà la lotta di classe ma la nietzscheana 'ipotesi della guerra', che postula il carattere bellicoso delle relazioni sociali ad ogni livello. A definire gli equilibri interni al corpo sociale non sono quindi per Foucault in assoluto i rapporti economici quanto piuttosto i rapporti di potere, ovvero di forza. La dimensione economica diverrebbe determinante in tal senso solo con l'ascesa della borghesia moderna, nella misura in cui questa avrebbe affermato il proprio dominio mediante un governo 'economico' del reale. Il potere economico sarebbe dunque solo una delle forme assunte dalla relazione di potere: una forma storica e contingente.

Quando lavora al corso del 1976, Foucault è dunque impegnato in un genere di ricerche consapevolmente lontane dalla problematica marxista, ed è sostanzialmente interessato alla questione degli effetti di potere del sapere. Così l'oggetto 'razza' gli appare fin da principio come prodotto di una certa strategia discorsiva, che avrebbe introdotto inizialmente un tipo di narrazione storica incentrata sulla guerra. Tale narrazione avrebbe costituito indirettamente una sorta di pedagogia della rivoluzione, alla quale la borghesia, minacciata nella sua ascesa da tale discorso, avrebbe reagito formulando uno schema di comprensione della realtà (discorsivo anch'esso)



sostanzialmente antistorico, centrato sul concetto di 'natura', che sarebbe così divenuta la chiave di lettura non soltanto della società e della sua origine destoricizzata, ma anche dell'economia, dell'individuo (sessualizzato) e della popolazione. L'affermarsi della 'natura' come chiave interpretativa della realtà, ovvero l'imporsi di un discorso in grado di ricondurre coerentemente ogni fenomeno a un'origine 'naturale', se non biologica, avrebbe costituito il quadro in cui sarebbe divenuta possibile la rappresentazione dell'altro come nemico naturale e minaccia biologica.

D'altra parte lo stesso Balibar, con *Razza, nazione, classe*, pone una questione per certi aspetti simile: quella dell'influenza dei fattori culturali, 'sovrastrutturali', o comunque non strettamente economici, nella configurazione del quadro sociale. Se dunque anche Balibar si discosta dal marxismo 'ortodosso', la riflessione ch'egli svolge sulla funzione della teoria e sulla 'volontà di sapere' delle masse si muove in un orizzonte differente rispetto all'analisi foucaultiana degli effetti di potere del discorso. La teoria di cui parla Balibar, alla quale egli riconosce per altro un ruolo decisivo nella costituzione del razzismo, rappresenta infatti una elaborazione discorsiva formalmente coerente, che imita la razionalità scientifica essendo così in grado di soddisfare la 'volontà di sapere' delle masse, presentata come una sorta di desiderio spontaneo e immediato. Viceversa per Foucault il discorso sulla razza assume la forma della teoria soltanto nella sua declinazione ottocentesca e novecentesca. Ai suoi esordi, al contrario, non rappresenta per Foucault l'alibi perfetto, il lasciapassare teorico per sentirsi legittimati a compiere determinati atti – specie se violenti – ma un atto esso stesso, violento per essenza, bellicoso nella sua genesi perché orientato a marcare il campo, a prendere posizione, a difendere il territorio. Nella ricostruzione foucaultiana della sua comparsa, il discorso sulla razza appare infatti come la presa di parola di una parte ridotta al silenzio, e dunque a tutti gli effetti un atto di resistenza e di lotta. Ed è appunto questa efficacia performativa del discorso ad interessare principalmente Foucault, o meglio la sua capacità di funzionare come strumento di resistenza, laddove, nella forma della teoria essa serve il potere sorreggendone il dominio.

Per quanto si connetta dunque, come per Balibar, alla conquista o alla contesa dell'egemonia, per Foucault, il discorso sulla razza è in assoluto un mezzo, piegato di volta in volta a fini alternativi (positivi e negativi). Per Balibar esso è al contrario un effetto dell'alienazione politica, che va combattuto in quanto tale, e che può essere effettivamente superato soltanto lasciandosi completamente alle spalle il nazionalismo e il radicamento identitario ch'esso implica.

Quanto poi alla 'volontà di sapere', espressione cui entrambi ricorrono, Foucault intende per essa il meccanismo profondo che si è fatto funzionare nelle società di matrice cristiana, indicando una 'verità nascosta' al di sotto della superficie visibile del reale, dietro i comportamenti individuali, di cui rappresenterebbe la ragione profonda da ricercare incessantemente e portare alla luce. Tale prescrizione generalizzata a dire la verità su se stessi avrebbe conferito una posizione di particolare privilegio e potere a quanti si sono storicamente posti come i depositari della scienza in grado di interpretare gli atti e le intenzioni, individuandone la ragione ultima e la cura. Un



potere di discernimento e cura esercitato dal clero, attraverso la pratica della confessione, e passato poi, per il tramite della medicalizzazione della società, alla psicanalisi che ne avrebbe ereditato gli schemi. La volontà di sapere di cui parla Foucault presenta dunque, ancora una volta, chiari echi nietzschiani, poco avendo a che fare col naturale desiderio di sistemazione teorica del reale a cui Balibar si riferisce quando parla della volontà di sapere delle masse.

Venendo poi al legame del razzismo con la formazione della nazione, è questo un punto presente anche in Foucault, per quanto non tematizzato. Quando infatti leggiamo: "Non si dirà più che 'dobbiamo difenderci contro la società', ma si enuncerà il fatto che dobbiamo difendere la società contro tutti i pericoli biologici di quell'altra razza, di quella sotto-razza, di quella contro-razza che, nostro malgrado, stiamo costituendo" (Foucault 2009: 58) è chiaro che la questione cruciale è chi stabilisce cosa sia la società nella sua forma integra e pura. Nondimeno per Foucault il rapporto del razzismo con la formazione della nazione è interamente storico e contingente, effetto non prevedibile di strategie poste di volta in volta in atto in modo ineducabile, laddove per Balibar il razzismo rappresenta un fenomeno immanente se non alla realtà di classe quantomeno al sistema degli stati-nazione.

Non a caso in anni più recenti Balibar è venuto contrapponendo al concetto di nazionalità la categoria più democratica di cittadinanza, intendendo per essa non lo status giuridico di cittadino ma il profilo identitario che la collettività può tracciare per se stessa in termini di principi e valori in cui riconoscersi (Balibar 2011). Così definita la categoria di cittadinanza appare allora più democratica nel senso ch'essa non prevede un processo unilaterale di definizione dei suoi contenuti (come nel caso della nazione), non è imposta dalla classe al potere ma si presta ad essere costruita e negoziata collettivamente attraverso i conflitti o le pratiche di disobbedienza. Ricostruire l'identità collettiva attorno alla categoria di cittadinanza piuttosto che a quella di nazionalità rappresenta così per Balibar la via per sottrarsi alle logiche innescate dall'attuale situazione sociale ed economica. Se infatti il contesto contemporaneo è segnato da una precarietà crescente, l'afflusso incontrollato dei migranti non fa che esacerbare la percezione di instabilità e insicurezza, offrendo alla politica un facile capro espiatorio. Il migrante, che incarna la forma estrema della precarietà, "il proletario in senso stretto" (Balibar 2011), catalizza quei sentimenti di frustrazione, rabbia e sofferenza che la 'proletarizzazione' (e dunque la precarizzazione) della classe media e della società in genere porta con sé. Alla domanda pressante di sicurezza una politica legata al consenso può così rispondere con proposte irrealizzabili, che hanno però come sfondo dominante la divisione netta della società tra i membri di una nazione da proteggere e gli stranieri che ne rappresentano la minaccia interna. Sottrarsi alla logica del nazionalismo vuol dire allora per Balibar rifiutarsi di attribuire allo straniero i segni di un'alterità totale e a tratti mostruosa, pensando se stessi e gli altri non come membri di una nazione chiusa, ma come parti di una cittadinanza aperta i cui caratteri devono ancora essere definiti.



BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- Balibar E., 2007, *Il ritorno della razza: identità etniche e paradigmi politici*, in «Fondazione Collegio San Carlo per il festival filosofia», Modena.
- Balibar E., 2011, *La condition d'étranger se définit moins par le passeport que par le statut précaire*, *Télérama*, 24 avril 2011, <<http://www.telerama.fr/idees/etienne-balibar-la-condition-d-etranger-se-definit-moins-par-le-passeport-que-par-le-statut-precaire.67997.php>> (06 avril 2017).
- Balibar E., Wallerstein I., 1996, *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma.
- Bazzicalupo L., 2013, *Dispositivi e soggettivazioni*, Mimesis, Milano.
- Bazzicalupo L., 2006, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma.
- Baratta G., 1996, *Nota introduttiva*, in Balibar E., Wallerstein I., *Razza Nazione classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma.
- Behrent M., 2009, *Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976 – 1979*, in *Modern Intellectual History* 6.3, pp. 539-568.
- Benedict R., 1983, *Race and Racism*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Duchet M., Rebérioux M., 1969, *Préhistoire et histoire du racisme*, in *Racisme et société*, Maspero, Paris.
- Fanon F., 2000, *I dannati della terra*, trad. it. di Cignetti C., Einaudi, Torino.
- Fanon F., 2015, *Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. di Chiletto S., Ets, Pisa.
- Del Pistoia D., 2007, *Globalizzazione, neorazzismo e scontri culturali. Quando la cultura divide*, Armando, Roma.
- Esposito R., 2004, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino.
- Foucault M., 2009, *Bisogna difendere la società*, Bertani M. e Fontana A. (a cura di), Feltrinelli, Milano.
- Foucault M., 1998, *Che cos'è l'illuminismo?* in Foucault M., *Archivio Foucault III, Interventi, colloqui, interviste (1978-1985)*, trad. it. di Loriga S., Feltrinelli, Milano, pp. 217-232 e 253-261.
- Foucault M., 1997, *La nascita della medicina sociale*, in *Archivio Foucault II, Interventi, colloqui, interviste (1971-1977)*, trad. it. di Dal Lago A., Feltrinelli, Milano, pp. 220-240.
- Foucault M., 1997, *La politica della salute nel XVIII secolo*, in *Archivio Foucault II, Interventi, colloqui, interviste (1971-1977)*, trad. it. di Dal Lago A., Feltrinelli, Milano, pp. 187-201.
- Foucault M., 2009a, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. Bertani M. e Zini V., Feltrinelli, Milano.
- Foucault M., 2010, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di Napoli P., Feltrinelli, Milano.
- Foucault M., 2011, *Storia della sessualità I. La volontà di sapere*, trad. it. di Pasquino P. e Procacci G., Feltrinelli, Milano.
- Guillaumin C., 1972, *L'Idéologie raciste*, Mouton, Paris-La Haye.



Levinas E., 1996, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. it di Chiodi S., Quodlibet, Macerata.

Memmi A., 1979, *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, trad. it. di Angeloni A., Liguori, Napoli.

Poliakov L., 2013, *Storia dell'antisemitismo*, trad. it. di Salvadori R., BUR, Milano.

Renault M., "La confessione (anti)coloniale. Razza e verità nelle colonie: Fanon dopo Foucault", in *Materiali foucaultiani*, 1. 2, pp. 49-68
<http://www.materialifoucaultiani.org/images/pdf/03_renault.pdf> (06 aprile 2017).

Salottolo D., 2013, *Una vita radicalmente altra*, Mimesis, Milano-Udine.

Sorrentino V., 2006, "Biopotere e razzismo in Michel Foucault", in *Jura Gentium*,
<<http://www.juragentium.org/forum/race/it/sorrenti.htm>> (06 aprile 2017).

Stoler A. L., "Una lettura coloniale di Foucault. Corpi borghesi e sé razziali", in *Materiali foucaultiani* 1. 2, pp.19-48
<http://www.materialifoucaultiani.org/images/pdf/02_stoler.pdf> (06 aprile 2017)

Taguieff P. A., 1994, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, trad. it. di Canosa M. e Cristalli P., Il Mulino, Bologna.

Williams E., 1994, *Capitalism and Slavery*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Valeria Gammella è dottoranda in Scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II". La sua attività di ricerca si concentra prevalentemente sull'opera di Michel Foucault, con particolare riferimento all'ultima parte della sua riflessione. È autrice di un saggio sulla lettura foucaultiana di Cartesio (*Foucault legge Cartesio. Metodo e soggettivazione nelle Meditazioni metafisiche*, 2014).

valeria.gammella@unina.it