

 in.folio.asterios 24

Étienne Balibar
Immanuel Wallerstein

Razza nazione classe

Le identità ambigue

A cura di
Mauro Di Meglio

Asterios Editore
Trieste, 2020

Prima edizione nella collana in.folio: ottobre 2020
Titolo originale: *Race nation classe. Les identités ambiguës*
© Étienne Balibar & Immanuel Wallerstein, 1988
© Asterios abiblio Editore, 2019
posta: asterios.editore@asterios.it
www.asterios.it

ISBN: 978-88-9313-139-1

INDICE

Introduzione, 9

Prefazione all'edizione 2018, 13

Prefazione di *Étienne Balibar*, 37

PRIMA PARTE

IL RAZZISMO UNIVERSALE

CAPITOLO I

Esiste un «neorazzismo»? (*é.b.*), 57

CAPITOLO II

Universalismo contro razzismo e sessismo:
le tensioni ideologiche del capitalismo (*i.w.*), 73

CAPITOLO III

Razzismo e nazionalismo (*é.b.*), 85

SECONDA PARTE

LA NAZIONE STORICA

CAPITOLO IV

La costruzione del popolo: razzismo, nazionalismo,
etnicità (*i.w.*), 129

CAPITOLO V

La forma nazione: storia e ideologia (*é.b.*), 151

CAPITOLO VI

Le strutture dell'aggregato domestico e la formazione
della forza-lavoro nell'economia-mondo capitalistica
(*i.w.*), 179

TERZA PARTE

LE CLASSI: POLARIZZAZIONE E SURDETERMINAZIONE

CAPITOLO VII

Il conflitto di classe nell'economia-mondo capitalistica
(*i.w.*), 191

CAPITOLO VIII

Marx e la storia: percorsi utili e inutili (*i.w.*), 205

CAPITOLO IX

La borghesia: concetto e realtà (*i.w.*), 219

CAPITOLO X

Dalla lotta di classe alla lotta senza classi? (*é.b.*), 245

QUARTA PARTE

SPOSTAMENTI DEL CONFLITTO SOCIALE

CAPITOLO XI

Il conflitto sociale in Africa nera dopo l'indipendenza:
riconsiderazione dei concetti di razza
e di gruppo di status (*i.w.*), 289

CAPITOLO XII

Il «razzismo di classe» (*é.b.*), 313

CAPITOLO XIII

Razzismo e crisi (*é.b.*), 331

POSTFAZIONE

di Immanuel Wallerstein, 345

INTRODUZIONE

Razza, nazione, classe, apparso in Francia nel 1988, è stato tradotto in molte lingue (tedesco, inglese, spagnolo, greco, italiano, turco, dimenticandone forse altre). Abbiamo avuto la soddisfazione di vederlo utilizzato, discusso, criticato. Questa seconda edizione, in una collana che lo renderà disponibile a un nuovo pubblico, è per noi innanzitutto l'occasione per ringraziare per il loro interesse e per i loro suggerimenti i lettori, specialisti o meno delle questioni che abbiamo affrontato in modo deliberatamente sperimentale, che abbiamo avuto in ogni parte del mondo, e di rivolgere loro un saluto amichevole. Più che un dovere, è un piacere.

Nove anni dopo la prima pubblicazione del libro, dodici anni dopo la realizzazione del seminario da cui è nato, ci si attende però da noi qualcosa in più: che rivolgiamo alle sue tesi e alle sue analisi uno sguardo retrospettivo e critico. E qui la questione è più delicata. Non intendiamo certo vantarci di aver previsto il carattere drammatico che le questioni dell'«identità nazionale» hanno assunto oggi. Giacché non siamo gli unici ad averlo fatto. Quello che invece ci colpisce è l'ampiezza dello sforzo intellettuale che resta ancora da compiere per incidere sulla storia che viviamo e che abbiamo l'ambizione di «fare». Ma vorremmo sapere dove ci troviamo, a due anni dal famoso passaggio di secolo.

Poiché non si tratta qui né di ripetere quello che il nostro libro già contiene, né di rifarlo diversamente, ci accontenteremo di indicare quattro orientamenti metodologici ai quali, ci sembra, non abbiamo ragione di rinunciare, quali che siano i cambiamenti e le correzioni ai quali l'esperienza dovrebbe portare, e che, in parte, abbiamo abbozzato in altri scritti.

In primo luogo, abbiamo cercato, secondo inclinazioni diverse, di collocarci in una prospettiva di *longue durée* (avendo fatto ricorso a categorie come «sistema-mondo» e «forma nazione»), non per rimandare i problemi del presente a un lontano passato (reale o, più spesso, mitico), che è poi la tendenza spontanea del nazionalismo, ma per tener conto delle strutture che determinano i conflitti e le crisi del momento attuale, e quindi la radicalità delle alternative che emergono.

In secondo luogo, abbiamo cercato non tanto di negare le differenze in termini di cultura, di storia e di appartenenza, annegandole nello spazio di una mondialità omogenea, ma di comprendere la loro genesi e di studiare la loro funzione politica al tempo stesso ambivalente (per l'uso di cui esse possono essere oggetto) e mutevole (in funzione di nuove tendenze e di nuovi rapporti di forza). È questo che ci porterebbe ad esempio, oggi, nell'Europa alle prese con le conseguenze interminabili della «divisione fra fazioni» (e dell'ineguaglianza di sviluppo di cui è espressione), o nel Mediterraneo sempre sospeso sull'orlo di una resistibile «guerra di civiltà», a dedicare ancor più attenzione alla questione delle *migrazioni* e a quella delle *frontiere*, che a un tempo si moltiplicano, acuiscono le difese, si caricano di affettività collettive e perdono l'essenziale della loro funzione sociale. Sono queste, forse, le grandi sfide di una prassi politica democratica per il presente e per il futuro.

In terzo luogo, ben consapevoli dell'ampiezza delle differenze che separano le situazioni del «Nord» dalle situazioni del «Sud» (ma anche della difficoltà che si ha, appunto, nel tracciare una frontiera puramente geografica fra questi due poli), abbiamo voluto sottolineare che i problemi dell'identità o dell'etnicità non sono esclusiva di nessuno di essi. Queste situazioni contrastate appartengono allo stesso mondo. Così il Nord non è realmente entrato in un'era «post-nazionale», più di quanto il Sud non sia relegato a un'era «pre-nazionale». Ma l'uno e l'altro (ed anche l'uno con l'altro) sono posti di fronte all'incompiutezza e alla crisi della forma-nazione, e dunque dello stato, che è servito alla

sua costruzione. E questa diagnosi non avrebbe potuto che essere rafforzata se avessimo preso meglio in considerazione la dimensione o la colorazione religiosa delle «identità ambigue», troppo assente dai saggi che compongono questo libro.

Infine, abbiamo voluto mostrare, anche nel confronto fra le nostre analisi in parte discordanti, che non crediamo né in spiegazioni puramente «economiche» (di cui si è senza dubbio abusato in passato), né in spiegazioni puramente «ideologiche» (di cui proprio i fenomeni identitari provocano oggi il ritorno in forze, se non l'abuso). Tuttavia, il metodo miracoloso non consiste nella giustapposizione eclettica di punti di vista opposti, ad esempio della legge di accumulazione del capitale su scala mondiale e di una ermeneutica dei simboli collettivi o delle espressioni culturali nazionali e religiose. Non esiste che un'unica via alla conoscenza, ossia lo studio della singolarità delle situazioni storiche a partire dalla specificità delle loro contraddizioni e dei vincoli ad esse imposti dalle strutture globali di cui fanno parte.

Queste considerazioni astratte, senza dubbio, non ne fanno un aggiornamento. Ma i libri non si riscrivono. Essi durano un tempo più o meno lungo, il tempo che serve a chi li legge per esaurirne le suggestioni e andare oltre. È questo, perlomeno speriamo, che finirà con l'accadere.

Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein
Parigi e Binghamton, 2 settembre 1997.

Prefazione all'edizione 2018
Razza, classe, nazione:
Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein
dialogano con Manuela Bojadžijev¹

Manuela Bojadžijev: Ci sono diversi argomenti che desidererei affrontare con voi. In primo luogo, le ragioni per le quali avete organizzato il ciclo di seminari poi sfociati in *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*. La seconda questione è relativa alle idee concettuali che sono alla base del vostro libro, frutto di un'analisi integrale di questi tre costrutti storici fondamentali: la «razza», la «nazione» e la «classe». La terza questione, infine, è relativa alla ricezione di questo lavoro dalla sua pubblicazione nel 1988 ad oggi, in particolare per quanto riguarda il suo impatto politico e i risultati che ha permesso di raggiungere.

E dunque, per iniziare, che cosa vi ha spinto, negli anni ottanta, a organizzare il ciclo di seminari che vi hanno poi portato a scrivere questo libro? In che misura furono organizzati, cronologicamente e metodologicamente, e in che modo avete deciso di collocare queste tre nozioni al centro della vostra riflessione? In che misura le discussioni suscita-

¹ Questa conversazione è stata registrata (in inglese) alla Maison des sciences de l'homme (Parigi) in vista del colloquio «Dangerous conjunctures: resituating Balibar/Wallerstein's *Race, Nation, Class*», tenutosi presso la Haus der Kulturen der Welt a Berlino il 15, 16 e 17 marzo del 2018. È stata pubblicata anche nel volume che accompagna quel colloquio: Manuela BOJADŽIJEV e Katrin KLINGAN (a cura di), *Balibar/Wallerstein's "Race, Nation, Class". Rereading a dialogue for our times*, Argument Verlag/Haus der Kulturen der Welt, Berlin/Hambourg, 2018.

te dai seminari hanno contribuito alla stesura del libro, e come ha preso forma il formato di un dialogo fra gli autori?

Immanuel Wallerstein: Ci siamo conosciuti nel 1981 a una conferenza organizzata a New Delhi. Siamo diventati amici e, un giorno, pranzando insieme, ci siamo chiesti se non fosse il caso di tenere un seminario insieme. Inizialmente, avevamo pensato a un seminario della durata di un anno, dedicato alle questioni del razzismo e dell'etnicità. Il successo che ebbe ci sorprese. E, alla luce della vasta partecipazione di pubblico, decidemmo di prolungare l'esperimento per un secondo anno, e poi per un terzo. L'idea, ogni volta, consisteva nel dar vita a una discussione a partire da un testo scritto in anticipo. Cosa che funzionò egregiamente. A quel tempo, sempre più persone mettevano in discussione il senso tradizionalmente dato a nozioni come «classe» o «razza». Era dunque il momento giusto. Fin dall'inizio, la nostra intenzione era quella di coronare questi seminari con la pubblicazione di un libro, ma i testi preparatori erano di diversa qualità, e inoltre in questi casi non sempre si è certi di ricevere in tempo i contributi dei diversi autori. Fu questa la ragione per la quale ci dicemmo: lasciamo perdere i testi degli altri e atteniamoci ai nostri, poiché, dopo tutto, entrambi avevamo messo per iscritto i nostri contributi a ciascun seminario. Il libro raccoglie dunque le riflessioni che ci eravamo scambiati, Étienne ed io, a proposito dei problemi intellettuali posti dall'articolazione fra «razza», «nazione» e «classe». È così, credo, che sono andate le cose.

Étienne Balibar: È importante aggiungere che non avevamo pianificato in anticipo, e comunque non del tutto, l'ordine dei temi trattati.

Bojadžijev: Come descrivereste la congiuntura politica che, a quel tempo, rese necessaria ai vostri occhi una riflessione su questi costrutti storici?

Balibar: Iniziammo con la «razza», che, in un certo senso,

era la questione più nascosta e al tempo stesso più visibile. Questo coincise con l'emergere sulla scena elettorale dell'estrema destra francese, che avrebbe acquisito un peso crescente negli anni successivi. Il Front National aveva appena conseguito i suoi primi successi in alcune elezioni locali, un fenomeno ai nostri occhi assai inquietante. Naturalmente, gli argomenti politici utilizzati erano gli stessi di oggi. La questione dell'Islam non aveva ancora i tratti dell'ossessività, ma in compenso quella dell'immigrazione – la cosiddetta «invasione» della Francia da parte dei popoli in passato colonizzati, e che oggi alcuni definiscono, in un modo che trovo disgustoso, «colonizzazione al rovescio» – occupava già un ruolo centrale.

Vi era già a quel tempo un discorso profondamente razzista. Gli immigrati ne erano un bersaglio costante. Fu così che dissi a Immanuel: il razzismo mi pone problemi non solo perché è politicamente inquietante e carico di significati, ma anche perché di fronte ad esso mi sento disarmato sul piano teorico, o incapace di rispondere adeguatamente. Ritenevo che Immanuel avesse sull'argomento idee più precise delle mie, poiché l'immigrazione, che non veniva ancora qualificata come postcoloniale, giocava un ruolo cruciale nella sua concezione del sistema-mondo. Quando si viene formati nell'ortodossia marxista – sebbene nel mio caso non sia del tutto vero – ci si ritrova con ben poco da dire a questo riguardo. Chiesi dunque a Immanuel: su cosa troveresti interessante lavorare a proposito di questo tema? Ricordo che rispondesti: «l'etnicità». Scoprimmo in quell'occasione di condividere gli stessi interessi nello stesso momento, il che ci permise di affrontare queste questioni attraverso formazioni accademiche e percorsi intellettuali differenti. Fu una fortunata coincidenza.

È così che è nata l'idea del primo seminario. Che fu un successo. Sala colma, discussioni di grande interesse. Va ricordato che a quel tempo, in Francia, almeno per quanto a mia conoscenza, non esisteva un luogo in cui un argomento del genere potesse essere dibattuto in modo interdisciplinare, riunendo storici, antropologi, sociologi, filosofi e così via.

La problematica di Immanuel offriva un quadro perfetto

per portare avanti la discussione. Cioè, alla fine dell'anno, ci siamo detti: siamo disposti a proseguire quello che stiamo facendo, ma non sullo stesso argomento. Immanuel, che sospetto avesse in testa un'idea, propose di proseguire con la «nazione»; poi, nel terzo anno, affrontammo la questione della «classe». A mia memoria, tuttavia, non vi era a quel tempo alcun progetto di scrivere un libro intitolato *Razza, nazione, classe*: l'idea ci venne solo in seguito. Ancora una volta, i nostri colleghi non condividevano il nostro interesse per questi tre temi. La «razza» fu un gran successo, la «nazione» non andò troppo male. Il seminario che suscitò meno interesse, che lo si creda o meno, fu quello sulla «classe». Oggi credo che le cose andrebbero diversamente. La questione del capitalismo come sistema sociale che produce divisioni e antagonismi sollevò naturalmente discussioni sulle ineguaglianze, sulle esclusioni e così via, ma molto meno intense di quanto non accadrebbe oggi.

Vorrei poi dire qualcosa a proposito delle decisioni relative alla pubblicazione. Uno dei relatori ai nostri seminari si è lamentato perché le discussioni non furono pubblicate integralmente, ma sarebbe stato un compito eccessivamente arduo chiedere a tutti i partecipanti di presentare un testo scritto per poi selezionarne solo alcuni in modo da rendere il tutto coerente. Un incubo!

A farci poi decidere di procedere diversamente fu il fatto che i nostri seminari ci servirono come strumento indiretto per dialogare fra noi. Io ne trassi un beneficio enorme, poiché appresi, leggendo e ascoltando Immanuel, a indagare e a comprendere il capitalismo in modo del tutto nuovo. Ma altri hanno portato contributi diversi. Penso a un'amica, morta purtroppo qualche anno fa, la filosofa femminista Françoise Durox. Aveva presentato una relazione estremamente interessante e provocatoria su una questione al tempo oggetto di un aspro dibattito fra le femministe francesi: «dovremmo applicare la categoria di classe ai rapporti di genere?» Era una questione ricca di implicazioni politiche. Tempo dopo, mi sono reso colpevole di aver ripreso le sue idee in uno dei miei articoli, senza che il suo testo fosse mai

stato pubblicato, e di questo lei si è molto risentita. Mi disse: «Vedi, ancora una volta, una donna interviene a un seminario, contribuisce con idee interessanti, ed ecco che la persona che dirige il seminario, ovviamente un uomo, riprende quello che gli sembra utile per pubblicarlo con il proprio nome». E aveva ragione. Aveva assolutamente ragione².

Wallerstein: Sì, ma c'è un'altra cosa da dire a proposito delle classi. Occorre ricordare che si veniva da un'epoca, che aveva avuto inizio alla fine della Seconda Guerra Mondiale, in cui tutti erano, più o meno, marxisti, soprattutto in Francia.

Balibar: Tutti quelli di sinistra.

Wallerstein: Tutti quelli di sinistra, sì. E poi si ebbe, in modo relativamente repentino, un cambiamento, e le persone iniziarono a dire «oh no, è roba vecchia», e il concetto di classe sparì dalla circolazione. La scelta di includerlo nel libro fu un tentativo di rilanciare un dibattito che era scomparso, soprattutto in Francia ma non solo, anche in Italia, e lo stesso in Germania.

Bojadžijev: In qualche modo, questo libro è meno semplicistico di molte delle discussioni a cui assistiamo oggi. Reintrodurre queste categorie problematiche, votate all'oblio nel corso degli anni ottanta, restituire loro rilevanza in una prospettiva interdisciplinare e su scala internazionale, se non addirittura globale, permise di ridare ossigeno al marxismo, di rinnovarlo. La vostra analisi di ciascuna di queste tre categorie chiave mette in luce la loro condizione contraddittoria e instabile, i loro limiti e le loro dipendenze – un approccio anche ai nostri giorni sempre salutare (e che allo stesso tempo rende oggi la scoperta o la rilettura del

² Un volume che raccoglie gli scritti di Françoise DUROUX sulle questioni del sesso e del genere, e che include il saggio *Une classe de femmes est-elle possible?*, è in preparazione ad opera delle Presses universitaires de Vincennes, sotto la direzione di Mireille Azzoug.

libro un'esperienza preziosa). Potreste approfondire la vostra concezione di questo approccio integrato?

Wallerstein: Ecco, in un certo senso, tentammo di riaprire la discussione su queste tre categorie evitando di applicare loro gli schemi analitici convenzionali, a nostro parere ormai troppo semplicistici. Si trattava di creare uno spazio di discussione più utile sul piano teorico e politico. Di spingere le persone a dibattere sulle nozioni di «razza», di «nazione» e di «classe» e su come potevano essere articolate. È un dibattito ancora in corso. Ed anzi oggi con più vigore di quando il libro venne pubblicato.

Il messaggio principale del libro è che le categorie di «razza», «nazione» e «classe» non devono essere analizzate separatamente, ma sono come tre diverse paia di lenti che servono per guardare lo stesso fenomeno. Utilizzandone solo una, si nasconde una parte dell'insieme. La questione sta nel sapere come si combinano, e la risposta è che, all'ottanta per cento, si sovrappongono. Se ci si identifica, o si identificano altri secondo una terminologia razziale – non la chiamerei «razzista» – o secondo una terminologia di classe, il quadro finale è lo stesso, ma non del tutto. Le lenti che si sceglie di utilizzare modificano considerevolmente le analisi teoriche e politiche. La mia risposta è che, in base alle circostanze, scelgo l'uno o l'altro paio di lenti. Quando si parla di classe operaia, questa vecchia categoria marxista che si ritiene coincide con il proletariato, quel che emerge è che gli individui che secondo la definizione classica appartengono al «proletariato» non sono i bianchi della classe dominante, ma i neri o persone di colore che subiscono l'oppressione, e così via. E dunque, ciò che ci sfugge, se consideriamo queste categorie separatamente, è che l'ottanta per cento dei proletari costituisce di fatto un gruppo inferiorizzato dal punto di vista sia della «classe», sia della «razza», sia della «nazione». E dunque, da un lato, si tratta degli stessi individui, ma non del tutto; dall'altro, occorre decidere da quale porta d'ingresso li si analizza. La porta che si decide di aprire ha enormi conseguenze sul modo in cui si pensa e si interviene intorno a questa questione, e non è

qualcosa che possa essere risolto una volta per tutte. Ciò che appare oggi come una categoria di «classe» o di «nazione» utile per l'analisi, potrebbe non esserlo più domani, dal momento che il cambiamento è costante.

Bojadžiev: Al tempo stesso, queste categorie non sono «univoche». Sono tutte ambigue, come indica il sottotitolo del libro. Non si tratta di categorie problematizzate in modi differenti e con obiettivi differenti?

Balibar: L'intreccio delle categorie e la necessità di superare una concezione rigida e meccanicistica della «razza», della «classe» o della «nazione» considerate separatamente corrisponde più o meno a ciò che viene oggi chiamata teoria dell'intersezionalità, in una accezione ampia del termine. Ma questo mi spinge a due ulteriori considerazioni. Da un lato, quando abbiamo discusso del titolo, e soprattutto del sottotitolo, lo abbiamo fatto per l'edizione francese del libro, che è apparsa per prima, sebbene l'edizione inglese sia stata pubblicata subito dopo. Immanuel aveva proposto – correggimi se sbaglio – «Le identità ambivalenti», al che risposi di non amare troppo la parola ambivalente, e di preferire «Le identità ambigue», che era più vicino a ciò che avevo in mente.

Ma in realtà i due aggettivi non sono indipendenti l'uno dall'altro. Se si qualificano le identità come ambivalenti, si suggerisce al lettore che i loro effetti possono andare in direzioni opposte. Si consideri, ad esempio, il nazionalismo. Il nazionalismo non è uno stigma, è l'ideologia organica di ogni partito politico, movimento sociale o istituzione che vogliono creare o difendere una nazione. Fa pensare ovviamente alle lotte di liberazione anti-imperialiste, che per noi due sono state aspetti essenziali della nostra formazione intellettuale e politica. Immanuel è stato coinvolto direttamente, in Africa e altrove, nelle lotte in favore dell'emancipazione del Terzo Mondo. Dal canto mio, la mia consapevolezza politica si è formata durante gli studi, che sono coincisi con la guerra d'indipendenza in Algeria. Ecco dunque un esempio di nazionalismo che non solo è progressivo, ma senza il quale non vi è né liberazione, né

emancipazione. Da un punto di vista di sinistra è un fattore necessario e positivo. Ma, da un punto di vista opposto, si ha quello che gli inglesi definiscono «jingoism», vale a dire le diverse forme xenofobe del nazionalismo, come quelle che si esprimono in nazioni imperiali quali Francia, Stati Uniti e altre. Ma queste considerazioni si applicano anche, in una certa misura, alla nozione di «razza»? O di «classe»? Forse. Immanuel ha appena fatto riferimento ad alcune forme di coscienza di classe che implicano delle dimensioni razziste e sessiste. Da un lato, tutte queste identità sono radicate nelle strutture oggettive del capitalismo, del sistema-mondo, dell'imperialismo e dell'eurocentrismo, ma, dall'altro lato, sono identità create soggettivamente. In una prospettiva storica sono tutte ambivalenti, cosa che il marxismo tradizionale ha avuto enormi difficoltà a comprendere.

Ma la qualificazione di «ambiguo» costituisce al tempo stesso, almeno dal mio punto di vista, e su questo abbiamo finito con l'essere d'accordo, una categoria necessaria a causa dell'intersezionalità. Se si considerano le identità collettive concrete, prendendo in considerazione i movimenti o le forze che agiscono nella sfera politica o sociale, ci si avvede che esse non si riducono mai a un'identità di classe, o di nazione, o di razza, o di etnicità. E infatti, la dimensione culturale dei cosiddetti nuovi discorsi razziali era uno dei nostri temi. Nulla è mai puro, ci si ritrova sempre davanti a qualcosa di ambiguo.

Se si guarda alle cose da questo punto di vista, e utilizzo deliberatamente il termine intersezionalità, vi sono alcune cose la cui assenza è dolorosa, in particolare nel titolo del nostro libro. L'assenza più vistosa è il genere. È un'identità non meno decisiva, e forse quella i cui fondamenti oggettivi sono ancor più antichi del capitalismo e del patriarcato, e con dimensioni soggettive e conseguenze decisive. Nel libro, Immanuel è stato il solo a prenderle in considerazione. Dal mio canto, parlo del fatto, che a mio avviso rimane importante, che gli schemi razzisti o genealogici conosciuti nelle moderne nazioni borghesi sono fortemente legati alla funzione che lo stato borghese e la società borghese assegnano

alla famiglia in quanto struttura sociale. Attraverso questi riferimenti, ho incluso implicitamente il genere o le differenze sessuali, ma certo in modo assai indiretto. Tuttavia, Immanuel sottolinea esplicitamente che esistono due grandi strutture antropologiche che producono delle gerarchie e delle stratificazioni in seno alla forza-lavoro nel sistema-mondo capitalistico, ossia la «razza» e il «genere». E tra le due stabilisce un parallelo assai forte.

Bojadžijev: L'introduzione della nozione di «aggregati domestici» (*households*) si rivela a questo proposito di grande utilità. E il combinarsi di queste strutture e dello schema genealogico relativo all'eredità e alla proprietà resta generalmente in ombra nei dibattiti sulle questioni dell'intersezionalità. Mi sembra che nel vostro libro questi aspetti siano presenti ben più di quanto il titolo faccia intendere.

Balibar: Noi non utilizziamo lo stesso quadro concettuale. Ma sì, rimane il fatto che non abbiamo avuto il coraggio di inserirlo fra i nostri obiettivi prioritari, probabilmente perché questo ci avrebbe posti nella scomoda posizione di dover includere nella nostra discussione diverse femministe che avevamo, fra loro, posizioni diverse. Alcune parteciparono, certo. E vorrei ricordare in particolare Colette Guillaumin. Della sua analisi dell'ideologia razzista ho fatto largo uso. Guillaumin, che è scomparsa di recente, era senza alcun dubbio una femminista di grande levatura. La sua comprensione dei fenomeni di naturalizzazione delle differenze sociali o di essenzializzazione delle identità di genere o di razza faceva parte di un unico progetto intellettuale e teorico, a mio avviso di grande importanza. Ci sono state, fra coloro che abbiamo invitato, posizioni differenti sulla «nazione», sulla «classe» e anche sulla «razza», ma nulla che non potesse essere ricomposto. Al contrario, disaccordi sul genere e sulla sessualità sarebbero stati per noi più difficili da gestire.

Bojadžijev: Mi fa piacere che lei dica questo. E vorrei insi-

stere a questo proposito su un termine che ha già menzionato implicitamente riferendosi ad Althusser, quello di «surdeterminazione». Sarebbe che lei abbia elaborato questa nozione esaminando le tre categorie storiche che hanno dato il titolo al vostro libro.

Balibar: Credo che Immanuel pratichi la surdeterminazione, ma che il termine non gli dica granché. [risate]

Wallerstein: Lui è un filosofo.

Balibar: Non si tratta di filosofia, Immanuel, è semplicemente teoria.

Wallerstein: È una questione di formazione. Di fatto, ciascuno di noi viene formato in un certo modo. E se si segue un programma di studi chiamato filosofia, si leggono cose nelle quali non ci si sarebbe imbattuti seguendo un programma diverso.

Balibar: È vero, ma la nostra comprensione della filosofia nel circolo althusseriano, nonostante tutte le nostre letture, ha sempre fatto difetto di quel punto di appoggio empirico di cui avremmo avuto bisogno. Certo, eravamo fortemente orientati verso le scienze sociali. Ma è vero che ho ereditato da Althusser queste categorie astratte di sur- e talvolta anche di sottodeterminazione, che abbiamo poi utilizzato per dire qualcosa sulla congiuntura politica e rivoluzionaria. Il successo o il fallimento di una rivoluzione non hanno a che fare solo con il fatto che le leggi del capitalismo determinano conseguenze inevitabili, ma anche con fattori sociali e ideologici eterogenei che si cristallizzano in quello che noi chiamiamo un momento di crisi. Mi sono avvicinato al lavoro di Immanuel quando lui faceva parte di un gruppo di teorici delle scienze umane che faceva riferimento al marxismo. Ma, ispirato da Braudel e da altri, ha elaborato l'idea secondo cui il capitalismo non era semplicemente un modo di produzione con le sue contraddizioni interne, ma un sistema globale e mondiale costruito sulla

colonizzazione e attraversato da antagonismi fra differenti tipi di economie e di società. Così, dopo aver letto il primo volume della sua grande storia del sistema-mondo capitalista, sono giunto a ipotizzare che era all'interno di quel quadro che categorie come quella di surdeterminazione potevano essere applicate in modo fecondo³.

Bojadžijev: Dal momento che abbiamo parlato un po' di analisi integrale, potreste dire qualcosa in più a proposito delle definizioni o delle determinazioni di questi termini? Avete suggerito che negli anni ottanta questa terminologia era in crisi. Il senso accordato alle nozioni di «razza» e di «razzismo» stava cambiando. A distanza di tempo, mettendo a confronto la situazione di allora e quella odierna, in che misura direste che l'idea di razzismo è cambiata?

Wallerstein: Direi che siamo esposti a una confusione retorica. Proprio questa mattina leggevo, sul *New York Times* o su Internet, che il nostro amato Presidente degli Stati Uniti, Donald Trump, ha tentato di difendersi dalle accuse rivoltegli dopo Charlottesville⁴ dichiarando: "Non sono un razzista". Sembra, dunque, che egli consideri la qua-

³ Si veda Immanuel WALLERSTEIN, *The Modern World-System*, quattro volumi pubblicati dalla Academic Press (New York/San Francisco/London) e dalla University of California Press (Berkeley/Los Angeles/London), 1974-2011; come pure *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Polity Press, Cambridge, 1991.

⁴ Il 12 ottobre 2017, a Charlottesville (Virginia), un'automobile guidata da un giovane «suprematista» bianco investì la folla dei contro-manifestanti che protestavano contro le manifestazioni di sostegno alla tradizione schiavista sudista (suscitate dalla decisione di spostare la statua del generale dell'esercito «confederato» Robert Lee), causando un morto e numerosi feriti. Nel dibattito nazionale che ne seguì, il Presidente Trump prese posizione dichiarando che vi erano «degli estremisti da entrambi le parti», il che gli valse l'accusa di razzismo contro i neri da parte delle associazioni antirazziste, ma anche gli encomi del Ku-Klux-Klan.

lifica di razzista come un'offesa, e da qui la sua denegazione. In un certo senso, la si può interpretare teoricamente come una concessione all'antirazzismo. Da un lato, si potrebbe leggere come un buon segno il fatto che qualcuno come lui si senta oggi almeno in obbligo di sostenere di non essere razzista, poiché non sarebbe stato così cinquant'anni fa. D'altro canto, sappiamo bene che sono solo chiacchiere, poiché ovviamente Donald Trump è un razzista della specie più virulenta e spudorata che esista. Resta comunque il fatto che, in una prospettiva di lungo periodo, l'antirazzismo abbia conseguito qualche risultato, se arriva a costringere un personaggio come Trump a negare di essere razzista.

Oggi, in un momento in cui l'uso di questi due termini (razza, nazione) è problematico, tutti sembrano aver fatto della «nazione» la loro categoria principale, a cominciare da Donald Trump. In occasione di un discorso alle Nazioni Unite, ha dichiarato: «Voglio fare di nuovo grande l'America, voglio difendere la nostra nazione, e sono sicuro che è lo stesso per tutti voi, tutti voi state facendo la stessa cosa». In un certo senso, non ha torto. Tutti, per una serie di buone ragioni, si sono più o meno convertiti al protezionismo, inclusi quelli che affermano di opporvisi. Si guardi al Canada. Ecco un paese che, ufficialmente, ha elaborato un'intransigente retorica antiprotezionista, ma che, nei fatti, minaccia di limitare le importazioni provenienti dagli Stati Uniti per protestare contro la decisione americana di impedire le importazioni di legname canadese. Il Canada intende cioè difendere il proprio diritto a limitare l'intrusione altrui nella propria sfera economica.

Balibar: A questo proposito, aggiungerei che, per quanto riguarda la «razza», questo effetto di simmetria è per così dire stato spezzato, almeno dal mio punto di vista. La «razza» da un lato, la «nazione» e la «classe» dall'altro, sollevano problematiche assai diverse, con la differenza che la «razza» costituisce una categoria straordinariamente elastica e fluida. Se la si considera in una prospettiva storica, tenendo conto delle istituzioni, delle rappresentazioni, della

semantica, dei discorsi pseudo-scientifici e così via, ci si rende conto che il suo significato non è mai fisso. Naturalmente, dal punto di vista di Immanuel, questo ha a che vedere con il fatto che il sistema-mondo capitalistico, in quanto edificato sul colonialismo, e poi sul neocolonialismo, è strutturato attraverso gerarchie e categorizzazioni legate all'origine etnica delle popolazioni, con il ricorso a ogni tipo di criteri visibili e invisibili.

Ma questo non vuol dire che la categoria «razza» significhi sempre la stessa cosa. Continuando a lavorare sulla questione, in collaborazione con altri, mi sono reso conto che tutti noi facciamo uso del termine «razza», e questo sia nei discorsi ufficiali, sia nelle affermazioni della maggior parte degli anti-razzisti, in un'accezione relativamente recente e convenzionale. È un fenomeno le cui origini possono essere rintracciate nel secondo dopoguerra, al momento della creazione delle Nazioni Unite e della proclamazione della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. È una storia strana, poiché le due dichiarazioni successive lanciate contro il razzismo sotto l'egida dell'Unesco – e dunque delle Nazioni Unite – furono elaborate da due diversi gruppi di scienziati, da specialisti di scienze sociali e da biologi. La prima dichiarazione venne pubblicata nel 1950, e a seguire una seconda nel 1951, che non invalidava ufficialmente la prima, ma vi introduceva alcune restrizioni assai rilevanti. Perché? Perché la prima versione era stata redatta essenzialmente da antropologi, fra cui Claude Lévi-Strauss, i quali intendevano sottolineare come la «razza» non fosse una categoria scientifica, ma un mito; mentre la seconda è stata soprattutto opera di biologi. A loro avviso, non era appropriato parlare di «mito», dal momento che esistono delle differenze genetiche, per quanto esse non corrispondano alla descrizione semplicistica che ne danno gli adepti del darwinismo sociale, i quali se ne servono per sistemare gli individui in categorie rigide. Negli Stati Uniti, quando si fa domanda per un lavoro, occorre spesso compilare un modulo con caselle come: caucasico, afro-americano, ispanico, e così via. Queste caratterizzazioni combinano le tre fonti di discriminazione razziale: categorie pseudo-biologiche, ma anche l'antise-

mitismo che ha portato allo sterminio degli ebrei sotto il regime nazista, e infine la segregazione dei neri negli Stati Uniti, eredità della schiavitù, o le gerarchie e le discriminazioni razziali instaurate nelle colonie francesi e britanniche⁵.

Era dunque un momento di apparente stabilizzazione di questa categoria. Se si risale a momenti precedenti, come ad esempio quello in cui le gerarchizzazioni razziste furono istituite nelle colonie spagnole, si osserverà che, anche a quel tempo, il termine «razza» aveva un significato ben diverso, applicandosi ad esempio all'aristocrazia. Oggi, si assiste all'emergere di una nozione che alcuni studiosi – e io vi ho in qualche modo contribuito – definiscono «razzismo senza le razze», vale a dire una discriminazione fondata su criteri sensibilmente diversi. Penso che in un mondo globale quale è il nostro, in cui molte strutture sociali vengono radicalmente trasformate, la «razza» non sparirà per il fatto che i popoli saranno sempre più mescolati. E l'uso di questo termine potrebbe addirittura intensificarsi, con l'obiettivo di creare antagonismi fra le diverse categorie della forza-lavoro.

Rimasi per questo non scioccato, ma confuso, dal fatto che Immanuel avesse collocato il socialismo e il nazionalismo – vale a dire i movimenti basati sulla classe e sulla nazione – fra quelli che i suoi amici e colleghi definivano movimenti antisistemici⁶. E ha insistito sul fatto che, fra queste categorie, l'articolazione variava nelle diverse regioni del mondo, con il socialismo che sembrava svolgere un ruolo di maggior rilievo come movimento antisistemico nel Nord più che nel Sud, mentre, al contrario, il nazionalismo svolgeva questo ruolo più nel Sud che nel Nord. Questa analisi mi turbava, poiché non ero disposto a collocare la «classe» e la «nazione» nella stessa categoria di strutture sociali. E invece, oggi, sono sempre più wallersteiniano, o post-wallersteiniano, in rottura con Althusser e il marxismo classico.

⁵ Si veda il dossier «Le racisme après les races», pubblicato dalla rivista *Actuel Marx*, n. 38, PUF, 2005.

⁶ Giovanni ARRIGHI, Terence K. HOPKINS e Immanuel WALLERSTEIN, *Anti-Systemic Movements*, Verso, London, 2012 (1989).

Wallerstein: Il concetto di nazione pone problemi enormi al marxismo classico.

Balibar: I sostenitori della vecchia scuola hanno sempre voluto considerare la «nazione» come una sovrastruttura, e la «classe» come una struttura più significativa. Ma Immanuel ha ragione: sono entrambe parti integranti del sistema-mondo capitalistico, in un certo senso antitetico, mai davvero convergenti, ma entrambe altrettanto importanti.

Bojadžijev: E direste che questo è vero ancora oggi?

Balibar: Su questo punto abbiamo forse posizioni divergenti. Nella nostra collaborazione più recente, Immanuel descrive quella che considera come una crisi generale del sistema-mondo capitalistico e le sue conseguenze sulle strategie politiche nel loro insieme. Dal canto mio, non avevo mai pensato che il capitalismo si trovasse in una crisi generale, e lo consideravo invece in una fase di mutazione. Immanuel potrebbe forse obiettare che si tratta di una distinzione puramente verbale. Dal mio punto di vista, tuttavia, l'implicazione di questa differente valutazione è che «nazione» e «classe» non sono destinate a scomparire, ma a trovare una nuova funzione all'interno del sistema⁷.

Bojadžijev: In quanto storici e sociologi, vi siete impegnati in questo lavoro sotto forma di dialogo. Ma da noi, in Germania, il termine «razza» non viene più usato, per ovvie ragioni storiche. È una parola tabù, il che ha delle conseguenze sul piano concettuale. L'edizione tedesca della vostra opera è d'altro canto l'unica a intitolarsi «Razza, classe, nazione», con i termini disposti in un ordine diverso da quello del titolo origina-

⁷ Si veda Immanuel WALLERSTEIN, *La Gauche globale: hier, aujourd'hui, demain*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 2017. L'opera, con una Prefazione di Michel Wieviorka, ha origine da un ciclo di conferenze, e contiene commenti ad opera di Étienne Balibar, Pablo González Casanova, James Kenneth Galbraith, Johan Galtung, Nilüfer Göle e Michel Wieviorka.

le, «Razza, nazione, classe». Negli anni ottanta, in Germania, l'associazione di «razza» e «nazione», seguite dalla «classe», era considerata problematica, il che costituisce forse la ragione per cui la «classe» è stata posta al centro, come per allontanare la «razza» dalla sua prossimità alla «nazione».

Wallerstein: Il concetto stesso di «razza» è inestricabilmente legato all'esistenza di una gerarchia. Una gerarchia si caratterizza per il fatto che una minoranza di persone gode di privilegi o si considera autorizzata a esigerne ancor di più – più denaro, più potere, più di tutto. E per giustificare questo stato di cose occorre fornire una spiegazione, una qualunque. E nel momento stesso in cui si fa questo, si è razzisti. Si ha un bel ricorrere a una terminologia diversa, ma questo non cambia le cose, ed è per questa ragione che il razzismo non scompare. Fin quando si è in un sistema gerarchico, si resta in un sistema razzista. Il razzismo non è nullo altro che la legittimazione di un ordine che consente ad alcuni di vivere meglio di altri, che sia sul piano dell'alloggio, dell'istruzione, dei redditi, della considerazione sociale o su qualsiasi altro piano.

Bojadžijev: Sono d'accordo. E tuttavia, questo non fa che spostare il problema. A questo punto, la giustificazione razzista delle gerarchie viene reificata e poi riformulata nei termini di una diversa problematica – quella dello sfruttamento capitalistico, della proprietà. Quello che, nel vostro libro, è davvero stimolante è il trattamento e la produttività di questa terminologia razzista, che non si basa su, o non si riferisce a prima vista alla produzione di un sapere razzista che spiega perché pensiamo che il razzismo esista.

Balibar: Tutto questo è assai complesso.

Bojadžijev: Detta in altri termini: il vostro approccio al razzismo, inteso come «antisemitismo generalizzato», ha rinnovato e radicalizzato le intuizioni di una teoria critica nata sulla base dell'ipotesi che, come disse Adorno, «l'antisemitismo sono le dicerie sul conto degli ebrei». Covicché

non si può spiegare l'antisemitismo a partire dalla presenza degli «ebrei», ma piuttosto per il modo in cui la figura dell'«ebreo» viene inventata e riprodotta nella tassonomia antisemita. E questa tassonomia si fonda non solo su un ventaglio di entità razzializzate, ma anche su altre costruzioni storiche che lo surdeterminano, come i rapporti di genere, le forme storiche della «nazione», l'accumulazione di capitale e la qualità del conflitto di classe. Ciascuna di queste costruzioni diviene il mezzo dell'altra per giungere a una comprensione rigorosa del «razzismo senza le razze». In questo modo, il razzismo assume una forma specifica nella sua temporalità contemporanea, segnata da numerose contingenze – nazionalismo, modalità, pratiche e discorsi dell'antirazzismo, modi di sfruttamento e così via – attraverso il mondo.

Questa forma specifica di razzismo solleva due questioni. In primo luogo, se vi è, o dovrebbe esservi, una unità terminologica, come è possibile comprendere la dinamica che è all'opera nelle diverse forme di razzismo, in quanto storicamente contingenti, variabili e situate? In secondo luogo, se assumiamo la surdeterminazione come la base procedurale o metodologica per comprendere il razzismo, non rischiamo di ritrovarci bloccati in un ciclo senza fine di mutue determinazioni e costituzioni reciproche? Di fronte a una simile impasse, dovremmo forse far ritorno al nostro arsenale di vecchi concetti e chiederci: «determinazione o contraddizione»? O si tratta forse di determinare quale sia la contraddizione principale? O ancora, per porre la questione in termini provocatori, la «classe» è il fattore esterno e determinante del razzismo e del nazionalismo? Oppure è una questione di contingenza storica, nella misura in cui non abbiamo altra scelta se non quella di utilizzare i concetti storici di «razza», di «nazione» e di «classe», come pure le relazioni di genere, come categorie in grado di guidarci nell'analisi del reale?

Balibar: È proprio questo che intendevo affrontare. Non intendo sostenere che Immanuel ignori l'antisemitismo,

ma che quel che ha detto si applica più o meno direttamente alle due forme classiche di razzismo contenute nella dichiarazione dell'Unesco. Ossia, la discriminazione coloniale imposta alle «razze assoggettate» e, naturalmente, l'apartheid, la segregazione e l'eredità della schiavitù negli Stati Uniti. Ma l'antisemitismo sfugge a queste definizioni. Gli ebrei non sono mantenuti in una posizione razziale di inferiorità, ma sono invece considerati come un nemico interno, come persone che più di altre sono dotate di ciò che serve per diventare professionisti del capitalismo, e così via. Psicologicamente, vengono percepiti più come una minaccia.

Wallerstein: L'attrazione esercitata da Donald Trump gioca sugli stessi meccanismi. Penso a coloro che appartengono a una classe svantaggiata e che, scontenti di questa condizione, decidono di qualificare coloro che esercitano su di loro una posizione di dominio in questo o quell'ambito con il ricorso a un termine, ad esempio quello di «intelletuali». Il concetto di «razza» può essere utilizzato come strumento di cui si servono i dominati per tentare di scalare i gradini della gerarchia sociale. Mi sembra che sia questo ad essere in gioco nell'antisemitismo classico. Chi erano gli antisemiti? Quelli che perseguitavano l'ebreo Shylock nel *Mercante di Venezia*, considerato come uno dei maligni che ci opprimono. È così che inizia l'antisemitismo.

Balibar: Sì, sono d'accordo. Ma – e qui metto ogni genere di virgolette – si tratta soprattutto di eliminare un nemico o un rivale. Credo che numerose dicotomie o distinzioni siano proposte in modo da classificare e organizzare differenti forme di razzismo. Quando questo diventa troppo complicato, si tende a dimenticare alcune delle forze e delle tendenze generali sottolineate da Immanuel. Aggiungerei peraltro che alcune di esse non possono essere eliminate, in ragione, fra l'altro, della nostra esigenza di comprendere la funzione politica del razzismo nel mondo di oggi. Immanuel insisterebbe maggiormente sulla sua funzione

economica, e dunque sulla sua articolazione con la «classe». Dal canto mio, insisterei maggiormente sull'articolazione con la «nazione».

E dunque, il legame fra razzismo, xenofobia e una certa concezione dell'identità nazionale come categoria omogenea è a sua volta connesso alla necessità di prendere in considerazione la dimensione culturale nella definizione di «razza». Anche se non si considera la Germania nazista come il paradigma in base al quale va compresa ogni cosa – che, logicamente, era la tendenza dominante nei discorsi del dopoguerra, in Adorno, Horkheimer ed altri – occorre tener conto del fatto che alcune forme di razzismo conducono allo sterminio o, più in generale, all'eliminazione, mentre altre forme conducono a considerare le strutture dello sfruttamento e le gerarchie il più stabili e immutabili possibile. Certo, queste due categorie spesso si sovrappongono. È questo l'insegnamento di Hannah Arendt. Se si guarda al modo in cui la colonizzazione europea è stata realizzata in Africa nel XIX e nel XX secolo, ad esempio in Congo, si comprende bene come non sia stata limitata a un sistema di sfruttamento, ma che ha comportato una dimensione di sterminio. Esiste naturalmente una zona grigia, ma compresa fra due poli. Non sono sicuro che si possa spiegare pienamente l'antisemitismo, o descriverlo, utilizzando queste stesse categorie.

Oggi, l'islamofobia è in crescita nel nostro paese, in Europa e anche negli Stati Uniti. Forse è sempre stata presente ma, prima che l'11 settembre e le esigenze ideologiche di un Trump e dei suoi simili la proiettassero al centro della scena, non era una questione centrale. In Europa, tuttavia, l'islamofobia occupa un ruolo rilevante già da venti o trent'anni, in ragione soprattutto del numero crescente di abitanti originari della Turchia, del Maghreb e dell'Africa subsahariana, per non dire dei fattori culturali. L'islamofobia è una questione centrale per le lotte antirazziste. Ed è, qui in Francia, una lotta assai difficile da condurre. La Francia è da questo punto di vista un paese detestabile, dal momento che la nostra forma specifica di laicità dello stato, combinata a un rifiuto assoluto di rivolgere uno sguardo critico al passa-

to coloniale del paese, genera un'islamofobia virulenta, fiera di se stessa e che si ostina a negare i suoi tratti razzisti.

Bojadžijev: Vi sono nel vostro lavoro delle omissioni che avete successivamente cercato di colmare? Avete proseguito o ripreso delle linee di ricerca? Come riscrivereste oggi questo libro? Includereste altre categorie?

Balibar: Sì, una cosa assente nel nostro libro è la religione. Credo che all'epoca nessuno di noi due, almeno esplicitamente, la considerasse una questione rilevante.

Wallerstein: Il nuovo arcivescovo di Parigi, Monsignor Aupetit, ha spiegato in un'intervista a *Le Monde* che il nuovo tabù è la religione. Che non è appropriato parlare di Dio in pubblico... e quando l'arcivescovo si è rivolto recentemente a un uditorio composto prevalentemente da musulmani è stato applaudito, perché almeno, lui, aveva parlato di Dio.

Balibar: Sì, sì, sì. E ora, quali sono le parole tabù?

Wallerstein: Trovo interessante che Papa Francesco parli di rifugiati e di migranti; non che abbia rinunciato per questo a parlare di Dio, ma si tratta di un diverso modello di cattolicesimo.

Bojadžijev: Che, aggiungerei, non riscuote grande successo nell'Europa dell'Est.

Wallerstein: Infatti, ed è ancor più sorprendente se si considera che uno dei suoi predecessori viene da lì, cosa che ha considerevolmente modificato la funzione politica della Chiesa.

Bojadžijev: Bene, ed ecco così posta la domanda sulla religione.

Balibar: Non so se qualcuno di noi ha voglia di parlare di religione.

Bojadžijev: L'ascesa della nuova destra e di regimi autoritari in tutto il mondo è legata a movimenti religiosi ultra-conservatori molto diversi fra loro. Se si pensa all'India, alla Russia, alla Turchia, o agli stessi Stati Uniti, oppure a paesi più piccoli come la Polonia, la Croazia o la Serbia, sembra che esista qualche sciagurato legame fra forze di destra razziste e nazionaliste, come pure una forma autoritaria di dominio che fa uso di una retorica nazionalista. E a proposito di queste tendenze, come interpretate la situazione attuale, questo ritorno al nazionalismo e al tempo stesso a una religione estremamente intrisa di una retorica di destra? Cosa dobbiamo attenderci?

Balibar: Solo una considerazione a questo proposito. C'è qualcosa che mi crea disagio e a cui al momento non ho alcuna risposta. Se approfondiamo l'analisi, e osserviamo che la religione ha ora una maggiore visibilità, e svolge forse anche oggettivamente un ruolo più rilevante nei cambiamenti politici e nei conflitti, ci si accorge che tutto questo non è limitato all'Europa. L'India, ad esempio, ne è un caso significativo. E in fin dei conti, nell'Europa dell'Est ha giocato non molto tempo fa un ruolo di primo piano, e continua a farlo oggi. È terribile.

Bojadžijev: E istituzionalizzato.

Balibar: E allora, certo, persone istruite come noi, storici, filosofi, potrebbero essere tentate dal considerare tutto questo come una sorta di regressione. Così, invece di entrare in un mondo nuovo in cui si manifesterebbero conflitti di vario genere basati su interessi economici, o legati all'istruzione, o politici, saremmo intrappolati, ancora una volta, in vecchi odi religiosi, che credevamo appartenessero al passato. E tuttavia non si tratta di qualcosa che appartiene a un passato trascorso, ma a un passato che ha un futuro luminoso. Perché? Nella logica di quello che ho detto in precedenza, che è la logica del nostro libro, si potrebbe affermare che le categorie sono flessibili e, in qualche modo, si trasformano, e talvolta sono tentato di affermare che in realtà questo

«ritorno della religione» non sia altro che un nuovo genere di nazionalismo. È una nuova classe o, se si vuole, un nuovo discorso religioso utilizzato a fini nazionalistici, per purificare il corpo collettivo ed escluderne gli stranieri, questi capri espiatori eretti a nemici religiosi, i cristiani in Pakistan, i musulmani in Europa, e così via.

Questa è la logica del nazionalismo. Ma a volte mi sforzo anche di criticare la mia formazione intellettuale: forse sono troppo influenzato dagli attuali discorsi post-coloniali o post-moderni. In un libro che ha avuto un certo successo, il giornalista francese Jean Birnbaum sostiene che la sinistra non vuole saperne niente della religione, che è per lei un argomento tabù⁸. A suo avviso, la ragione per la quale la sinistra sottostima così tanto il peso del fattore religioso nella storia, è che è stata resa cieca dal materialismo storico, dal determinismo economico, e così via. Sebbene non mi esprimerai negli stessi termini, non sono sicuro che la religione oggi non sia altro che un paravento del nazionalismo. Questa è, per me, una questione molto importante.

Bojadžijev: Eppure, in un certo senso, si potrebbe affermare che il vostro libro abbia contribuito al secolarismo, o alla secolarizzazione della nostra comprensione del razzismo e del nazionalismo, e persino dei rapporti di classe.

Balibar: Sarà per il nostro prossimo seminario.

Bojadžijev: D'accordo. Un'ultima domanda. Credete che esista un modo per superare il razzismo?

Wallerstein: Credo che il capitalismo attraverso una crisi strutturale dalla quale emergerà o un nuovo sistema gerarchico ultra-razzista, o un sistema relativamente egualitario, una cosa storicamente mai esista. E dunque, sì, è possibile che supereremo il razzismo, ma resta impossibile da prevedere. Mi ponga la stessa domanda fra quarant'anni: a quel punto avremo senza dubbio preso una delle due strade che biforcano. O la situazione sarà assai peggiore di oggi, o sarà

molto migliore, ma non si dà una conservazione dello *status quo*. A meno di avviare una lunga discussione, la sola risposta a questa domanda non può che essere un «forse».

Balibar: A volte sono tentato di prendermi gioco delle previsioni di Immanuel, secondo cui il futuro sarà o peggiore o migliore, cosa che non mi sembra molto diversa da una tautologia. Ma in verità la sua idea di biforcazione mi piace molto, solo che tenderei a situarla non nel futuro, ma nel presente.

Wallerstein: È vero, è già da un po' che ci troviamo in una biforcazione.

Balibar: Immanuel ha un elenco di questioni politiche, che considera cruciali sul breve o sul medio termine, e attorno alle quali la sinistra globale potrebbe prima o poi trovare un'intesa, avendo così la possibilità di influire sulla direzione storica che il mondo prenderà⁹. È una semplificazione, ma al tempo stesso un dilemma. E l'antirazzismo ne è parte, o la critica di ogni razzismo, e in particolare di quello rivolto ai rifugiati, ai migranti e agli stranieri. L'ultima cosa che vorrei dire è che il futuro non è prevedibile, e non è inevitabile. Qualora un sistema ancor più inegualitario e oppressivo dovesse prendere il posto del capitalismo, la questione delle discriminazioni, dell'odio e delle violenze sarebbe centrale, e l'antirazzismo diverrebbe un tema ancor più pressante.

Secondo Immanuel, che qui riprende Lévi-Strauss, la diversità umana è sempre un problema per gli esseri umani. La diversità umana significa che non siamo tutti uguali, che siamo diversi sul piano etnico, linguistico, sessuale e forse religioso nel senso ampio del termine, e che queste differenze non spariranno mai. Ed è un problema. E per affrontarlo non è sufficiente invocare dei principi universali di eguaglianza e di libertà. Non è certo inevitabile che la diversità umana debba stabilmente essere il pretesto per creare gerarchie e forme di oppressione razzista. Ma, a mio avviso, anche se non mi spingerei ad affermare che l'idea classica di comunismo ha ignorato il problema, di certo lo ha largamente sot-

toستيماتو. La questione, forse, sta nel sapere in che misura la diversità è condannata a rimanere conflittuale.

Wallerstein: Infatti, non è inevitabile. Non siamo destinati in eterno a categorizzare le persone, a dividerle in gruppi, a ordinarle su una scala verticale, ad assegnare ciascun individuo a questo o a quel gruppo, a decidere quale rapporto debba avere con gli altri.

Balibar: Assolutamente, ma quello che emerge dal nostro studio, come pure da molti altri, è che non è possibile superare queste categorizzazioni legate alle gerarchie, alla discriminazione e all'oppressione cambiando semplicemente la psicologia delle persone. Ci sono condizioni oggettive di cui tener conto.

Bojadžijev: Sembra che affermiate che la diversità precede il conflitto, ma non potrebbe essere l'inverso?

Wallerstein: La diversità non è altro che la retorica più recente per riconoscere l'esistenza di categorie razziste all'interno di uno stesso sistema economico. Quando si afferma «no, la diversità è una cosa positiva», significa che dobbiamo agire per cercare di migliorare la situazione di questo o di quel gruppo nei confronti della società nel suo insieme, dando ad esso un supporto in vari modi. Ma questa è una retorica riformista: il fatto di migliorare, in un modo o in un altro, la loro condizione non elimina il razzismo.

Bojadžijev: Vi ringrazio per questa conversazione. È stato un piacere.

Balibar: Grazie. Credo che non avessimo mai parlato così a lungo della nostra impresa comune. È terribile vedere quanto tempo è passato, ma è confortante vedere che ha lasciato tracce, amicizie, problemi e incontri con persone come lei.

Wallerstein: Grazie per aver organizzato questo incontro.

PREFAZIONE
DI ÉTIENNE BALIBAR

I saggi che abbiamo raccolto e insieme presentiamo al lettore sono momenti di un lavoro individuale del quale ciascuno di noi si assume la responsabilità. Le circostanze li hanno resi tuttavia elementi di un dialogo sempre più serrato nel corso degli ultimi anni, di cui oggi vorremmo fornire un'immagine. È il nostro contributo al chiarimento di una questione scottante: *qual è la peculiarità del razzismo contemporaneo?* Come può ricollegarsi alla divisione in classi del capitalismo e alle contraddizioni dello stato-nazione? In che cosa il fenomeno del razzismo ci conduce a ripensare reciprocamente l'articolazione del nazionalismo e delle lotte di classe? Con questo interrogativo vogliamo dare inoltre un contributo a una discussione più ampia, aperta ormai da più di un decennio nel «marxismo occidentale», che forse è ormai maturo per uscirne sufficientemente rinnovato. Non è un caso se questa discussione ha carattere internazionale, se combina la riflessione filosofica con la sintesi storica e il tentativo di riordinamento concettuale con l'analisi dei problemi politici più urgenti. Questa almeno è la convinzione che speriamo possa essere condivisa.

Mi siano concesse alcune annotazioni personali. Quando ho incontrato per la prima volta Immanuel Wallerstein, nel 1981, conoscevo già il primo volume della sua opera *The Modern World-System* (pubblicato nel 1974), ma non ne avevo ancora letto il secondo. Ignoravo quindi che in esso egli mi avesse attribuito una presentazione «teoricamente consapevole» della tesi marxista «tradizionale» sulla periodizzazione dei modi di produzione – quella che identifica nell'epoca manifatturiera un periodo di transizione e

nella rivoluzione industriale l'inizio del modo propriamente capitalistico – rispetto a chi, per segnare gli inizi della modernità, propone di «tagliare» il tempo storico o intorno al 1500 (con l'espansione europea e la creazione del mercato mondiale), o verso il 1650 (con le prime rivoluzioni «borghesi» e la rivoluzione scientifica). *A fortiori*, non sapevo che nella sua analisi dell'egemonia olandese nel XVII secolo io stesso avrei trovato un sostegno per situare l'intervento di Spinoza (con i suoi aspetti rivoluzionari non solo rispetto al passato «medievale», ma anche alle tendenze contemporanee) nel gioco stranamente atipico delle lotte dei partiti politici e religiosi del tempo (con la combinazione di nazionalismo e cosmopolitismo, di democraticismo e «timore delle masse»).

Wallerstein ignorava viceversa che dall'inizio degli anni settanta, in seguito alle discussioni sollevate dalla nostra lettura «strutturalista» del *Capitale*, e proprio per sfuggire alle classiche aporie della «periodizzazione», mi era sembrato necessario situare l'analisi delle lotte di classe e dei loro effetti sullo sviluppo del capitalismo nel quadro delle *formazioni sociali*, e non semplicemente in quello del modo di produzione considerato come media ideale, o come sistema invariante (che corrisponde a una concezione del tutto meccanicistica della struttura). Da un lato ne risultava la necessità di attribuire, nella configurazione dei rapporti di classe, un ruolo determinante all'*insieme* degli aspetti storici della lotta di classe (compresi quelli che Marx aveva designato con il concetto equivoco di sovrastruttura); dall'altro ciò significava porre all'interno stesso della teoria la questione dello *spazio* di riproduzione del rapporto capitale-lavoro (o del salariato), accreditando in pieno la costante affermazione secondo cui il capitalismo implica la mondializzazione dell'accumulazione e la proletarizzazione della forza-lavoro, superando tuttavia l'astrazione del «mercato mondiale» indifferenziato.

Allo stesso modo, l'emergenza di specifiche lotte dei lavoratori immigrati in Francia negli anni settanta e le difficoltà della loro traduzione politica, insieme alla tesi di Althusser secondo cui ogni formazione sociale poggia sulla combina-

zione di diversi modi di produzione, mi avevano convinto che la *divisione della classe operaia* non è un fenomeno secondario o residuale, ma una caratteristica strutturale (che non vuol dire invariabile) delle società capitalistiche attuali, che condiziona ogni prospettiva di trasformazione rivoluzionaria e anche l'organizzazione del movimento sociale¹.

Dalla critica maoista al «socialismo reale» e dalla storia della «rivoluzione culturale», infine, avevo preso in considerazione non certo la demonizzazione del revisionismo e la nostalgia dello stalinismo, ma l'indicazione che il «modo di produzione socialista» costituisce in realtà una combinazione instabile di capitalismo di stato e tendenze proletarie al comunismo. Nella loro dispersione, queste diverse rettifiche tendevano tutte a sostituire all'antitesi formale di struttura e storia una problematica del «capitalismo storico», e a ritenere sua questione centrale il mutamento dei rapporti di produzione nella lunga transizione dalle società non mercantili a quelle ad «economia generalizzata».

Contrariamente ad altri, non ero troppo sensibile all'*economicismo* che spesso si è rimproverato alle analisi di Wallerstein. Ma è necessario intendersi sul significato di questo termine. Nella tradizione del marxismo ortodosso, l'economicismo si presenta come un determinismo dello sviluppo delle forze produttive: in un certo senso, il modello dell'economia-mondo di Wallerstein sostituiva a esso una dialettica dell'accumulazione capitalistica e delle sue contraddizioni. Ponendo il problema delle condizioni storiche in cui può aver luogo il ciclo delle fasi di espansione e di recessione, Wallerstein non era lontano da quella che a me sembra la tesi autentica di Marx, l'espressione della sua *critica* all'economicismo: il primato dei rapporti sociali di produzione sulle forze produttive, dal quale risulta che le contraddizioni del capitalismo non sono contraddizioni *tra* rapporti di produzione e forze produttive (ad esempio contraddizioni

¹ Devo menzionare qui, tra le altre, l'influenza determinante che hanno avuto su queste riflessioni le ricerche di Yves Duroux, Claude Meillassoux e Suzanne de Brunhoff sulla riproduzione della forza-lavoro e le contraddizioni della «forma salario».

tra il carattere «privato» degli uni e quello «sociale» degli altri, secondo la formula accreditata da Engels) ma – tra le altre – contraddizioni *nello* sviluppo delle forze produttive stesse, «contraddizioni del progresso». D'altra parte, ciò che viene chiamato critica all'economicismo si effettua prevalentemente in nome di una rivendicazione di autonomia del politico e dello stato, sia rispetto alla sfera dell'economia mercantile, sia rispetto alla lotta di classe stessa, il che significa praticamente reintrodurre il *dualismo* liberale (società civile/stato, economia/politica) contro il quale Marx aveva argomentato in modo decisivo. Ora il modello esplicativo di Wallerstein, secondo me, permetteva di pensare la struttura complessiva del sistema come economia generalizzata, e nel contempo di pensare i processi di formazione degli stati, le politiche di egemonia e le alleanze di classe, come tessuto di questa economia. Da quel momento finiva di essere un punto morto e diveniva di importanza decisiva sapere perché le formazioni sociali capitalistiche prendono forma di nazioni, o meglio, sapere che cosa differenzia le nazioni individualizzate sul fulcro di un apparato statale «forte» e le nazioni dipendenti, la cui unità è ostacolata dall'interno e dall'esterno, e in che modo questa differenza si trasforma con la storia del capitalismo.

In questo contesto si inserivano i miei interrogativi e le mie obiezioni. Ne ricorderò in breve tre, lasciando al lettore il compito di decidere se rientrano o meno in una concezione «tradizionale» del materialismo storico.

Anzitutto rimanevo convinto che l'egemonia delle classi dominanti si fonda, in ultima analisi, sulla capacità di organizzare il processo di lavoro e, al di là di questo, nella riproduzione della forza-lavoro stessa in un senso ampio che comprende sia la sussistenza dei lavoratori, sia la loro formazione «culturale». In altri termini, qui è in causa la *sussunzione reale* nella quale Marx ha individuato, nel *Capitale*, l'indice della sistemazione del modo di produzione capitalistico propriamente detto, cioè il punto di non ritorno del processo di accumulazione illimitata e di «valorizzazione del valore». Riflettendoci bene, l'idea di questa sussunzione «reale» (che Marx oppone alla sussunzione solamente «for-

male») va ben oltre l'idea di una integrazione dei lavoratori nel mondo del contratto, del reddito monetario, del diritto e della politica ufficiali: implica una trasformazione dell'individualità umana che va dall'educazione della forza-lavoro fino alla costituzione di una «ideologia dominante» suscettibile di essere adottata *dai dominati stessi*. Probabilmente Wallerstein non dissentirebbe da questa idea, poiché egli insiste sul modo in cui *tutte* le classi sociali, tutti i gruppi di status, che si formano nel quadro dell'economia-mondo capitalistica, sono sottoposti agli effetti della «mercificazione» e del «sistema degli stati». Ma ci si può chiedere se, per descrivere i conflitti e i cambiamenti che ne risultano, sia sufficiente tracciare, come egli fa, il quadro degli agenti storici, dei loro interessi, delle loro strategie di alleanze o di confronto. *L'identità stessa di questi agenti dipende dal processo di formazione e di mantenimento dell'egemonia*. Così la borghesia moderna si è formata per poter diventare classe di inquadramento del proletariato, dopo esser stata classe di inquadramento dei contadini: ha dovuto acquisire capacità politiche e una «coscienza di sé» in anticipo sull'espressione delle resistenze stesse e in trasformazione continua con la natura di queste resistenze.

L'*universalismo* dell'ideologia dominante si radica dunque a un livello molto più profondo dell'espansione mondiale del capitale e anche della necessità di procurare a tutti i «quadri» di questa espansione regole d'azione comuni:² si radica nella necessità di costruire un «mondo» ideologico comune agli sfruttatori e agli sfruttati, nonostante il loro antagonismo. L'egualitarismo (democratico o no) della politica moderna illustra bene questo processo. Ciò vuol dire che ogni dominio di classe deve esser formulato nel linguaggio dell'universale e che vi sono nella storia universalità multiple, incompatibili tra loro. Ognuna – ed è anche il caso delle ideologie dominanti nell'epoca attuale – è agitata dalle ten-

² Come suggerisce WALLERSTEIN in particolare in *Historical Capitalism*, London, Verso, 1983, pp. 80 ss. (tr. it. in *Capitalismo storico e Civiltà capitalistica*, Trieste, Asterios Editore, 2012, pp. 76 ss.

sioni specifiche di una particolare forma di sfruttamento, e non è del tutto accertato che una stessa egemonia possa inglobare contemporaneamente tutti i rapporti di dominio che hanno luogo nell'ambito dell'economia-mondo capitalistica. Sia chiaro, dubito dell'esistenza di una «borghesia mondiale». Per esser più precisi, riconosco pienamente che l'estensione del processo di accumulazione su scala mondiale implica la costituzione di una «classe mondiale di capitalisti», la cui legge è l'incessante concorrenza (e, paradosso per paradosso, ritengo necessario includere in questa classe capitalistica sia i dirigenti della «libera impresa» che i gestori del protezionismo «socialista» di stato), ma non credo che questa classe capitalistica sia contemporaneamente una *borghesia mondiale*, nel senso di classe organizzata in istituzioni, la sola storicamente concreta.

Suppongo che a questo interrogativo Wallerstein risponderebbe subito: ma esiste un'istituzione comune alla borghesia mondiale, che tende a conferirle esistenza concreta, al di là dei conflitti interni (anche quando prendono la forma violenta dei conflitti militari) e soprattutto al di là delle condizioni affatto eterogenee della sua egemonia sulle popolazioni dominate! Questa istituzione è il *sistema degli stati* stesso, la cui pregnanza è divenuta particolarmente evidente dopo che, in seguito a rivoluzioni e controrivoluzioni, colonizzazioni e decolonizzazioni, la forma dello stato nazionale si è formalmente estesa a tutta l'umanità. Io stesso ho sostenuto da tempo che ogni borghesia è una «borghesia di stato», anche dove il capitalismo non è organizzato come capitalismo di stato pianificato, e spero che troveremo un accordo su questo punto. Una delle questioni più pertinenti che mi sembra Wallerstein abbia sollevato, consiste nel domandarsi perché l'economia-mondo non abbia potuto trasformarsi (a dispetto di diversi tentativi dal XVI al XX secolo) in *impero-mondo*, politicamente unificato; perché l'istituzione politica vi abbia preso la forma di un «sistema interstatale». A questa domanda non si può rispondere a priori: bisogna ripercorrere con precisione la storia dell'economia-mondo, e in particolare quella dei conflitti di interesse, dei fenomeni di «monopolio» e degli sviluppi ineguali di potenza che non hanno smesso di

manifestarsi nel suo «centro» – oggi d'altra parte sempre meno localizzato in un'unica arca geografica –, ma anche quella delle *resistenze ineguali* della sua «periferia».

Proprio questa risposta (se è quella buona) mi spinge tuttavia a riformulare la mia obiezione. Alla fine di *The Modern World-System* (vol. I), Wallerstein proponeva un criterio di identificazione dei «sistemi sociali» relativamente autonomi: il criterio dell'*autonomia interna* alla loro evoluzione (o alla loro dinamica). Ne traeva una conclusione radicale: la maggior parte delle unità storiche a cui si applica generalmente l'etichetta di sistemi sociali (dalle «tribù» agli stati nazione), in realtà non lo sono, sono solo unità dipendenti; gli unici sistemi in senso proprio che abbia conosciuto la storia sono, da un lato le comunità di autosussistenza, e dall'altro i «mondi» (imperi-mondo e economie-mondo). Riformulata nella terminologia marxista, questa tesi ci porterebbe a pensare che la sola *formazione sociale* in senso proprio, nel mondo odierno, sia proprio l'economia-mondo, perché è l'unità più vasta nel cui seno i processi storici diventano interdipendenti. In altri termini, l'economia-mondo non sarebbe solo un'unità economica e un sistema di stati, ma anche un'unità sociale. Di conseguenza la dialettica della sua evoluzione sarebbe essa stessa una dialettica *globale*, o perlomeno caratterizzata dal primato delle costrizioni globali sui rapporti di forza *locali*.

È fuori dubbio che questa rappresentazione ha il merito di rendere conto in modo sistematico dei fenomeni di mondializzazione della politica e dell'ideologia a cui assistiamo da diversi decenni, e che ci sembrano il risultato di un processo cumulativo anch'esso plurisecolare. I periodi di crisi ne sono una illustrazione particolarmente sorprendente. Essa fornisce – come vedremo in questa raccolta – uno strumento potente per interpretare il *nazionalismo* e il *razzismo* onnipresenti nel mondo moderno, evitando la confusione con altri fenomeni di «xenofobia» o di «intolleranza» del passato: il primo (il nazionalismo) come reazione al dominio degli stati del centro, l'altro (il razzismo) come istituzionalizzazione delle gerarchie coinvolte nella

divisione mondiale del lavoro. Tuttavia mi domando se, in questa forma, la tesi di Wallerstein non proietti un'uniformità e una globalità formali, o quantomeno unilaterali, sulla molteplicità dei conflitti sociali (e in particolare delle lotte di classe). Credo che ciò che caratterizza i conflitti non sia esclusivamente la transnazionalizzazione, ma il ruolo decisivo che sempre di più vi svolgono rapporti sociali localizzati o forme locali del conflitto sociale (siano esse economiche, religiose, politico-culturali), la cui «somma» non è immediatamente totalizzabile. In altri termini, prendendo a mia volta per criterio non il limite esterno estremo all'interno del quale si situa la regolazione di un sistema, ma la specificità dei movimenti sociali e dei conflitti che vi si intrecciano (o se si preferisce, la forma specifica in cui le contraddizioni globali vi si riflettono), mi chiedo se le *unità sociali* del mondo contemporaneo non debbano esser distinte dalla sua *unità economica*. Perché insomma dovrebbero coincidere? Suggerisco inoltre che il movimento generale dell'economia-mondo sia piuttosto il *risultato* aleatorio del movimento delle sue unità sociali, che non la sua causa. Riconosco tuttavia la difficoltà di identificare in modo semplice le unità sociali in questione, poiché non coincidono puramente e semplicemente con le unità nazionali, e possono in parte sovrapporsi (perché un'unità sociale dovrebbe esser chiusa e *a fortiori* «autarchica»?)³.

Ciò mi porta a un terzo interrogativo. La forza del model-

³ Riconosco anche che questo punto di vista getta un dubbio sulla prospettiva di una «convergenza» dei «movimenti antisistemici» (tra i quali Wallerstein classifica sia i movimenti socialisti della classe operaia, sia i movimenti di liberazione nazionale, la lotta delle donne contro il sessismo e quella delle minoranze oppresse – chiaramente vittime del razzismo –, tutti facenti parte potenzialmente di una stessa «famiglia mondiale dei movimenti antisistemici» (*Capitalismo storico e Civiltà capitalistica*, cit., p. 103): poiché questi movimenti mi sembrano in fondo «non contemporanei» gli uni con gli altri, alle volte incompatibili tra di loro, legati a contraddizioni *universali* ma *distinte*, a conflitti sociali *inequalmente* decisivi in diverse «formazioni sociali». Non vedo la loro condensazione in un unico blocco storico come una tendenza di lungo termine, ma

lo di Wallerstein, che generalizza e concretizza contemporaneamente le indicazioni di Marx a proposito della «legge della popolazione» connessa con l'accumulazione illimitata del capitale, consiste nel dimostrare che quest'ultima non cessa di imporre (tramite la forza e il diritto) la redistribuzione delle popolazioni nelle categorie socio-professionali della sua «divisione del lavoro», componendosi con la loro resistenza o rompendola, se non addirittura servendosi delle loro strategie di sussistenza e facendo scontrare gli uni contro gli altri i loro interessi. La base delle formazioni sociali capitalistiche è una divisione del lavoro (in senso lato, che include le diverse «funzioni» necessarie alla produzione del capitale), o piuttosto la base delle trasformazioni sociali è la trasformazione della divisione del lavoro. Ma non è un po' troppo sbrigativo fondare sulla divisione del lavoro l'interesse di ciò che Althusser chiamava di recente *effetto società*? In altri termini, possiamo ritenere (come ha fatto Marx in alcuni testi «filosofici») che le società o formazioni sociali sono mantenute «in vita» e costituiscono unità relativamente stabili per il solo fatto di organizzare la produzione e gli scambi in determinati rapporti storici?

Non vorrei essere frainteso: non si tratta qui di dare una nuova versione del conflitto tra materialismo e idealismo e di suggerire che l'unità economica delle società deve essere integrata o sostituita con un'unità simbolica la cui definizione sia rintracciabile nel diritto, nella religione, nella proibizione dell'incesto, ecc. Si tratta piuttosto di chiedersi se i marxisti non siano stati per caso vittime di una gigantesca illusione sul senso delle loro stesse analisi, in gran parte ereditata dall'ideologia economica liberale (e dalla sua antropo-

come un incontro congiunturale, la cui durata dipende da innovazioni politiche. Ciò vale anzitutto per la «convergenza» di femminismo e lotta di classe: sarebbe interessante chiedersi perché non ci sia stato praticamente movimento femminista «cosciente» se non nelle formazioni sociali in cui esisteva anche una lotta di classe organizzata, sebbene i due movimenti non abbiano mai potuto fondersi. Dipende forse dalla divisione del lavoro? O dalla forma politica delle lotte? O dall'inconscio della «coscienza di classe»?

logia implicita). La divisione del lavoro *capitalistica* non ha nulla a che vedere con una complementarità dei compiti, degli individui e dei gruppi sociali: conduce piuttosto, come Wallerstein sottolinea con energia, alla polarizzazione di formazioni sociali in classi opposte, i cui interessi sono sempre meno «comuni». Com'è possibile fondare l'unità (anche conflittuale) di una società su tale divisione? Forse dovremmo invertire la nostra interpretazione della tesi marxista. Invece di raffigurarci la divisione capitalistica del lavoro come ciò che fonda o istituisce le società umane in «collettività» relativamente stabili, non dovremmo pensarla come ciò che le *distrugge*? O piuttosto come ciò che, dando alle loro disegualianze interne la forma di antagonismi inconciliabili, le *distruggerebbe* se altre pratiche sociali, altrettanto materiali, ma non riconducibili al comportamento dell'*homo oeconomicus* – ad esempio le pratiche della comunicazione linguistica e della sessualità, o della tecnica e della conoscenza –, non imponessero dei limiti all'imperialismo dei rapporti di produzione trasformandoli dall'interno?

La storia delle formazioni sociali non sarebbe più allora quella del passaggio dalle comunità non mercantili alla società di mercato o di scambi generalizzati (ivi compreso lo scambio della forza-lavoro umana) – rappresentazione liberale o sociologica conservata dal marxismo –, ma quella delle *reazioni* dell'insieme dei rapporti sociali «non economici» che formano l'elemento di coesione di una collettività storica di individui, contro la destrutturazione che li minaccia tramite l'espansione della forma valore. Proprio queste reazioni conferiscono alla storia sociale un andamento irriducibile alla semplice «logica» della riproduzione allargata del capitale, oppure a un «gioco strategico» degli attori definiti dalla divisione del lavoro e dal sistema degli stati. Proprio esse sottendono anche le produzioni ideologiche e istituzionali, intrinsecamente ambigue, che sono la vera materia della politica (ad esempio l'ideologia dei diritti umani, ma anche il razzismo, il nazionalismo, il sessismo, e le loro antitesi rivoluzionarie). Sono esse a render conto degli effetti ambivalenti delle lotte di classe, nella misura in cui, cercando di attuare la «negazione della negazione», cioè

di *distruggere il meccanismo che distrugge* tendenzialmente le condizioni di esistenza sociale, mirano altrettanto utopicamente a *restaurare* un'unità perduta e si offrono quindi al «recupero» da parte di diverse forze di dominio.

Piuttosto che aprire una discussione a questo livello di astrazione, ci è subito sembrato meglio reinvestire gli strumenti teorici di cui disponevamo nell'analisi, intrapresa in comune, di una questione cruciale, proposta dalla stessa attualità, la cui difficoltà fosse tale da far progredire il confronto. Questo progetto si è materializzato in un seminario che abbiamo organizzato per tre anni (1985-1986-1987) alla *Maison des sciences de l'homme* di Parigi, dedicato rispettivamente ai temi «Razzismo e etnicità», «Nazione e nazionalismo», «Le classi». I testi che seguono non riproducono alla lettera i nostri interventi, ma ne riprendono la sostanza e la integrano in diversi punti. Alcuni sono stati oggetto di altre presentazioni o pubblicazioni che segnaliamo. Li abbiamo riordinati in modo da mettere in evidenza i punti di confronto e di convergenza. La loro successione non vuol essere né di assoluta coerenza, né esaustiva, ma piuttosto aprire il problema, seguire alcuni percorsi di indagine. E troppo presto per giungere a conclusioni, speriamo tuttavia che il lettore vi trovi materia per riflettere e criticare.

Nella prima sezione, *Il razzismo universale*, abbiamo voluto delineare una problematica alternativa all'ideologia del «progresso» imposta dal liberalismo e largamente ripresa (vedremo in seguito in che circostanze) dalla filosofia marxista della storia. Constatiamo che nel mondo contemporaneo, sotto forme tradizionali o rinnovate (ma dalle matrici riconoscibili), *il razzismo non è in ritirata ma in espansione*. Questo fenomeno comporta diseguaglianze, fasi critiche, di cui bisogna accuratamente evitare di confondere le manifestazioni, ma esso può solo spiegarsi, in ultima analisi, con cause strutturali. Nella misura in cui è in gioco – sia che si tratti di teorie colte che di razzismo istituzionale o popolare – la classificazione dell'umanità in specie artificialmente isolate, deve pur esserci una scissione violentemente conflittuale a livello dei rapporti sociali stessi. Non si tratta quindi di un semplice «pregiudizio».

Bisogna poi che, al di là di trasformazioni storiche decisive come la decolonizzazione, questa scissione venga riprodotta nel quadro mondiale creato dal capitalismo. Non si tratta dunque né di una sopravvivenza né di un arcaismo. Non è tuttavia in contraddizione con la logica dell'economia generalizzata e del diritto individuale? Niente affatto. Pensiamo entrambi che l'universalismo dell'ideologia borghese (dunque anche il suo umanismo) *non sia incompatibile* con il sistema di gerarchie ed esclusioni che prende prima di tutto la forma del razzismo e del sessismo. Così come razzismo e sessismo costituiscono un sistema.

Nel dettaglio, tuttavia, la nostra analisi diverge in diversi punti. Wallerstein ricollega l'universalismo alla forma stessa del mercato (all'universalità del processo di accumulazione), il razzismo alla divisione della forza-lavoro tra centro e periferia, e il sessismo all'opposizione tra «lavoro» maschile e «non lavoro» femminile nel nucleo familiare o aggregato domestico (*household*), che egli reputa istituzione fondamentale del capitalismo storico. Personalmente penso che il razzismo si articoli specificamente insieme al nazionalismo, e credo di poter dimostrare la presenza paradossale di universalità nello stesso razzismo. La dimensione temporale assume un ruolo decisivo per stabilire in che modo la memoria delle esclusioni del passato si trasferisce in quelle del presente, o ancora, in che modo l'internazionalizzazione dei movimenti di popolazione e il cambiamento di ruolo politico degli stati-nazione può sfociare in un «neorazzismo», se non addirittura in un «post-razzismo».

Nella seconda sezione, *La nazione storica*, tentiamo di rinnovare la discussione sulle categorie «popolo» e «nazione». I nostri metodi sono abbastanza differenti: io procedo diacronicamente, alla ricerca di una traiettoria della forma nazione; Wallerstein procede sincronicamente alla ricerca del posto funzionale che occupa la sovrastruttura nazionale tra altre istituzioni politiche nell'economia-mondo. Di conseguenza, anche la nostra articolazione sulla lotta di classe e sulla formazione nazionale è diversa. Schematizzando all'estremo, si potrebbe dire che la mia posizione iscrive le lotte di classe storiche nella forma

nazionale (sebbene ne rappresentino l'antitesi), mentre quella di Wallerstein iscrive la nazione, insieme ad altre forme, nel campo delle lotte di classe (per quanto queste ultime diventino classi «per sé» solo in circostanze eccezionali: punto che ritroveremo più avanti).

È qui che si gioca probabilmente il significato del concetto di «formazione sociale». Wallerstein propone di distinguere tre grandi modi storici di costruzione del «popolo»: la *razza*, la *nazione*, l'*etnicità*, che rimandano a strutture differenti dell'economia-mondo; egli insiste sulla cesura storica tra lo stato «borghese» (stato-nazione) e le forme anteriori di stato (in effetti per lui anche il termine «stato» è equivoco). Dal canto mio, nel tentativo di caratterizzare il passaggio dallo stato «prenazionale» allo stato «nazionale», attribuisco molta importanza a un'altra sua idea (qui non ripresa): quella della *pluralità delle forme politiche* nella fase di costituzione dell'economia-mondo. Affronto il problema della costituzione del popolo (quella che io chiamo *etnicità fittizia*) come problema di egemonia interna, e provo ad analizzare il ruolo che svolgono nella sua produzione le istituzioni che danno corpo rispettivamente alla comunità linguistica e alla comunità di razza. Per queste differenze, sembra che Wallerstein renda meglio conto dell'etnicizzazione delle *minoranze*, mentre io sono più sensibile all'etnicizzazione delle *maggioranze*; forse lui è troppo «americano» e io troppo «francese»... A entrambi invece sembra essenziale considerare la nazione e il popolo come costruzioni storiche, grazie alle quali istituzioni e antagonismi *attuali* possono esser *proiettati nel passato*, per conferire stabilità relativa alle «comunità» da cui dipende il sentimento dell'«identità» individuale.

Con la terza sezione, *Le classi: polarizzazione e surdeterminazione*, ci interroghiamo sulle trasformazioni radicali da apportare agli schemi dell'ortodossia marxista (cioè, per esser brevi, all'evoluzionismo del «modo di produzione» nelle sue diverse varianti) per poter analizzare realmente il capitalismo come sistema (o struttura), secondo le indicazioni più originali di Marx. Sarebbe fastidioso riassumere in anticipo le nostre conclusioni. Il lettore malizioso si compia-

cerà di enumerare le contraddizioni che emergono tra le nostre rispettive «ricostruzioni». Non deroghiamo alla regola secondo la quale due «marxisti», chiunque essi siano, si rivelano incapaci di dare lo stesso significato agli stessi concetti... Non affrettiamoci a concludere che si tratta di un gioco scolastico. Ciò che alla rilettura mi sembra invece più significativo è il grado di concordanza delle conclusioni a cui giungiamo partendo da premesse così diverse.

È evidente che qui è in gioco l'articolazione dell'aspetto «economico» e di quello politico della lotta di classe. Wallerstein è fedele alla problematica della «classe in sé» e della «classe per sé» che io respingo, ma la combina con tesi, per lo meno provocatorie, che riguardano l'aspetto principale della proletarizzazione (che secondo lui *non* è la generalizzazione del lavoro salariato). Seguendo la sua argomentazione, la salarizzazione si estende, *nonostante* l'interesse immediato dei capitalisti, sotto il duplice effetto delle crisi di realizzo e delle lotte operaie contro il super sfruttamento «periferico» (quella del lavoro salariato part-time). Obietto che questo ragionamento presuppone che ogni sfruttamento sia «estensivo», cioè che non vi sia una forma di super sfruttamento legato all'intensificazione del lavoro salariato sottoposto alle rivoluzioni tecnologiche (ciò che Marx chiama la «sussunzione reale», la produzione di «plusvalore relativo»). Ma queste divergenze di analisi – che si può pensare riflettano un punto di vista periferico rispetto a un punto di vista centrale – sono subordinate a tre idee comuni:

1. La tesi di Marx sulla polarizzazione delle classi nel capitalismo non è un errore infelice, ma il *punto forte* della sua teoria. Tuttavia essa deve essere accuratamente distinta dalla rappresentazione ideologica di una «semplificazione dei rapporti di classe» con lo sviluppo del capitalismo, legata al catastrofismo storico.
2. Non c'è «tipo ideale» di classe (proletariato e borghesia), ma *processi* di proletarizzazione e imborghesimento,⁴ ognuno dei quali comporta propri conflitti