

SEMINARIO DI TEORIA CRITICA
INCONTRO DI LUNEDI' 26 APRILE 2004, AULA A, CA' NANI MOCENIGO

RAZZISMO: IL RICONOSCIMENTO NEGATO

Relatore: Prof.ssa Renate Siebert (Università della Calabria) in occasione della pubblicazione del volume *Il razzismo. Il riconoscimento negato* (Carocci, Roma 2003).

DIBATTITO

Intervento: Chiaretti

Entrando nel merito del dibattito due sono gli aspetti del discorso di Renate su cui meriterebbe che si sviluppasse almeno parte della discussione e li enuncio subito.

Uno riguarda la lotta per il riconoscimento: la parola chiave è *lotta* per il riconoscimento, da declinare insieme ad un'altra parola chiave che è *reciprocità*. Questa declinazione mi crea qualche problema.

L'altro riguarda una questione che Renate non ha potuto affrontare per il breve tempo a disposizione e che, tuttavia, nel suo libro è molto presente ed è molto importante, per me in particolare che me ne interessa: si tratta del problema del multiculturalismo, delle società multiculturali e delle differenze culturali, inteso appunto come una ulteriore, più attuale declinazione – possibile, ma anche reale direi – del neorazzismo, che abbandona il riferimento forte al fondamento biologico della razza e lo ripropone, nelle pratiche sociali e nelle politiche migratorie, in termini di differenze culturali. Questo concetto si precisa meglio introducendo il termine *differenze etniche* perché molto spesso, quando si parla di differenze culturali, le si attribuisce in un certo senso alle diverse etnie; è perciò un modo diverso di declinare le identità dell'altro – e, indirettamente, le nostre – e mi sono trovata in sintonia su questo punto con Renate, perché la sua posizione su questo punto è molto radicale: tutti i discorsi sulle differenze etniche e sulle differenze culturali vanno interpretati come delle politiche di riconoscimento. *Apparentemente* parlare di differenze culturali sembrerebbe proporre un possibile riconoscimento alle minoranze, che sono ormai sempre più numerose in Europa e anche in Italia. Su questo punto il testo di Renate è molto pregnante: tutto il suo lavoro è orientato a svelare come queste politiche di riconoscimento sono in realtà delle politiche di misconoscimento, poiché il differenzialismo culturale è in realtà la forma più recente, più attuale, anche futura probabilmente, in cui il razzismo si ripresenta in tutti i paesi dell'Occidente, in relazione forte ai grandi e vastissimi movimenti migratori in cui l'Occidente è coinvolto in questo momento.

Si tratta di due questioni abbastanza diverse.

La prima mi sembra che abbia una forte rilevanza anche teorica e logico-storica. Vediamo se riusciamo a parlare di entrambe le cose, ma personalmente privilegierei il tema della lotta, perché vorrei capirlo meglio anch'io; mentre sul multiculturalismo ho condotto molti studi, questo mi incuriosisce di più e vorrei approfittare di questa occasione per imparare anch'io qualcosa, per chiarire qualcosa. Esprimerei la questione in termini molto semplici e, se volete, quasi ingenui. Il mio problema è questo, l'ho già accennato prima: mi sembra molto importante che Renate, quando – nel primo capitolo del suo libro – affronta il tema della reciprocità a partire da Hegel in poi, affermi che la dialettica del riconoscimento è una dialettica, perché è costituita al suo interno dalla reciprocità, da una relazione reciproca, altrimenti dialettica non sarebbe. Quando poi propone il concetto di reciprocità, Renate dichiara che la reciprocità non ha niente di riappacificante, non è condivisione, non è una visione irenica della relazione: la reciprocità è lotta, è coinvolgimento, è partecipazione attiva dell'uno e dell'altro. Queste differenti espressioni non possono essere messe sullo stesso piano: un conto è dire partecipazione attiva, un conto è lotta, un conto dire coinvolgimento. Un po' faziosamente mi soffermo sul termine *lotta*, volendo tirare la coperta dalla mia parte. La reciprocità è dunque lotta; ma la reciprocità, le relazioni in generale – non solo quelle

in cui la lotta per il riconoscimento si rivela come azione di disconoscimento, ovvero come lotta per affermare il disconoscimento dell'altro – sono relazioni di potere. Come sostengono alcune teorie sociologiche, le relazioni, nella loro essenza, sono rapporti di forza, relazioni di potere. Quindi in questo senso anche questo aspetto mi interroga rispetto al concetto di reciprocità, per poter declinare dentro questa dialettica sia l'elemento della lotta, sia il fatto che le relazioni sono per lo più asimmetriche dal punto di vista del potere: è questa asimmetria che a mio parere mette in moto la dinamica del riconoscimento. Non a caso abbiamo come modello servo e padrone e quindi, evidentemente, questo aspetto era ben chiaro fin dall'inizio della storia della dialettica servo-padrone. Il nodo della lotta è molto importante. Dopo una prima parte teorica, il libro si concentra – forse anche troppo – sul tema della responsabilità, della colpa e dell'elaborazione del lutto, ovvero su ciò che è necessario per noi occidentali, come se fosse una specie di prius: dobbiamo elaborare la nostra colpa e il nostro lutto perché sia possibile una relazione di reciprocità, perché sia possibile una lotta per il riconoscimento. Questo approfondimento mette in ombra il tema della lotta ed è come se non mi consentisse di capire meglio come, dal punto di vista logico, reintroduciamo questo concetto e come rileggiamo, alla luce del concetto di lotta, il concetto di reciprocità. Questo mi interessa anche da un punto di vista storico. Se si considera la storia delle lotte coloniali, dall'Algeria al Congo, come leggiamo questa storia? Eravamo, e in parte rischiamo di ritornarci pienamente, in una situazione di negazione totale dell'altro: gli altri erano umiliati, offesi e non rispettati, esclusi dalla possibilità di una relazione che consentisse la dialettica del riconoscimento. Da dove ha avuto origine allora l'azione di ribaltare la situazione e proporsi come soggetti, con delle identità talora fin troppo forti (perché poi si arriva a delle derive etniche)? Mi sembra che le lotte di liberazione siano state fondamentali per farci comprendere quanto siamo razzisti... Io credo che l'inizio e la necessità di riflettere sul razzismo dell'Occidente sia nato anche dalla lotta che i paesi coloniali hanno fatto per recuperare la loro libertà e la loro dignità; è questo che ci ha fatto capire che forse non eravamo esenti da una cultura profondamente e radicalmente razzista, fin dalle sue origini, risalenti alla Rivoluzione Francese. Dunque non mi tornano i conti: sembra che l'inizio dell'elaborazione del senso di colpa e del lutto sia stato attivato, da un punto di vista dinamico (di una dinamica psichica, ma che è anche sociale e relazionale), da elementi profondamente esogeni. D'accordo: dobbiamo intraprendere la faticosa strada dell'elaborazione della colpa e del lutto, quasi come un primus logico e anche relazionale rispetto alla possibilità di aprirci all'altro, per poter consentire questa dinamica del riconoscimento. È questa la tesi di Renate: senza l'elaborazione della colpa e del lutto non è possibile attivare, sia a livello intersoggettivo-relazionale sia a livello sociale, la dinamica del riconoscimento. Ma qual è la dinamica, la necessità, che mette in moto questa elaborazione della colpa e del lutto? Perché dovremmo elaborarle? Non possiamo fare un'opzione di tipo moralistico. Per noi sociologi non è sufficiente dire "è bene farlo"; qual è allora la dinamica che innesca questo meccanismo? Alla luce della storia io penso che la dinamica sia stata la rivolta e la ribellione dell'altro, il fatto che l'altro sia stato protagonista assoluto di una battaglia per il riconoscimento: è un po' difficile trasportare la storia in una filosofia, la storia nella logica, però se vogliamo prendere sul serio la dialettica del riconoscimento, a queste domande dobbiamo rispondere. Allora questa dinamica avviene per un elemento esogeno e non endogeno? Ma se questo è vero, allora io comincio a sospettare che l'altro abbia bisogno di me, comincio a sospettare di questa reciprocità come mezzo per addivenire ad un senso di me. Di qui alla questione del potere. Ma dal punto di vista logico il termine reciprocità non presuppone alla base una qualche forma di parità? Oppure no? Ma se la reciprocità è lotta, la lotta da dove nasce, qual è il luogo e l'oggetto del contendere? Sociologicamente parlando, cioè dal punto di vista delle relazioni sociali, non è forse una disparità che concerne il potere a suscitare tale dinamica?

Intervento: Bellan

La mia domanda si riferisce all'ipotesi pedagogico-educativa del disimparare il razzismo. Ho notato una simmetria tra un processo di apprendimento e un processo di disapprendimento, che mi augurerei funzionasse, ma non sono sicuro che funzioni: un conto è far apprendere un certo tipo di contenuti nel processo di socializzazione, un altro conto è toglierli. Mi sembrava che il discorso

soprattutto quella ipotesi del contatto, quella della moglie di Marcuse, sia stato anche criticato nelle scienze sociali, per esempio da Allport e dalla psicologia americana. Bisogna vedere anche se funziona il contatto e l'ipotesi del vicinato: mettere a contatto rischia di produrre l'effetto opposto...

Risposta: Siebert

Certo; non intendevo dire questo; ho parlato del vicinato perché da lì nascono dei problemi concreti che inducono poi la gente a entrare in un gruppo di terapia; l'ho detto in quel senso: c'è stato un malinteso. Non volevo dire come si deve fare...

Replica: Bellan

La mia domanda è allora come fare...

Risposta: Siebert

Io non so come lo facevano loro, non me ne sono mai occupata; ma disimparare è difficilissimo...

Replica: Bellan

Mi pareva che ci fosse una simmetria tra apprendimento e disapprendimento...

Risposta: Siebert

No, no, assolutamente no. Mi sono espressa male io.

Intervento: Testa

Due domande.

Una è relativa alla questione sollevata dalla Prof.ssa Chiaretti, nel senso che volevo dire qualcosa a proposito della questione della reciprocità. È giusto a mio avviso tenere fermo il nesso tra lotta e reciprocità proprio perché la reciprocità non è uguaglianza; se fosse uguaglianza ci sarebbero dei paradossi o delle aporie; invece non tutte le forme di reciprocità sono uguali; ma per il fatto che non sono uguali, non vuol dire che non possiamo descriverle come forme di riconoscimento, altrimenti tutta la teoria del riconoscimento non potrebbe essere ricostruita. Direi piuttosto che nella reciprocità, che è una reciprocità conflittuale, si innescano delle lotte per pattuire i criteri di reciprocità e per stabilirli come criteri di uguaglianza; così io porrei la questione: non vedo un problema nell'affermazione che la lotta è reciprocità, purché si faccia questa distinzione. Tra l'altro, se andiamo a vedere anche la storia della teoria del riconoscimento ed Hegel, vediamo appunto che reciprocità non significa uguaglianza.

La seconda questione invece riguarda il problema delle razze: volevo fare una domanda in un certo senso di tipo ontologico. Si è detto che le razze non esistono perché dal punto di vista genetico non c'è motivo per affermarne l'esistenza; d'altra parte però, ammettendo che ciò sia vero, questo porterebbe ad una sorta di ontologia sociale molto restrittiva: dovremmo ammettere soltanto ciò che viene ammesso da una qualche scienza. C'è invece una certa disparità di trattamento: noi ammettiamo che le persone esistono ma, all'interno di una teoria del riconoscimento, diciamo che è una costruzione sociale l'identità personale. Quindi non è che per il fatto che non esistono dal punto di vista genetico, non sia poi legittimo parlarne: è di per sé legittimo parlare di identità razziale come costruito sociale, poi si tratterà di far vedere che è una costruzione fragile, una costruzione di rapporti di potere. Forse anche da un punto di vista critico – proprio per decostruire – dobbiamo tener presente che tante cose, pur essendo costruite socialmente, comunque esistono, come ad esempio il diritto.

Risposta: Siebert

È una questione etica piuttosto che scientifica.

Replica: Testa

E anche una questione ontologica, perché effettivamente noi ci impegnamo all'esistenza anche di cose che sono costruite socialmente; se allora l'identità razziale è costruita socialmente, dobbiamo almeno chiarire perché in questo caso non la ammettiamo come qualcosa di esistente, mentre ammettiamo che esistono gli individui, o che esistono altri istituti sociali.

Risposta: Chiaretti

A me sembra che Renate qui dica molto bene: le razze non esistono, ma sono una realtà sociale. Questo è il punto critico, cioè riconoscere che sono una realtà, un costrutto sociale. È razzista non riconoscere che sono una realtà sociale; non esistono dunque, ma esistono come una realtà sociale.

Risposta: Siebert

Esistono come fatto sociale, si pensi a Durkheim...

Intervento: Oudai

Tre domande brevi.

La prima riguarda la prima parte della sua relazione, a mio avviso molto interessante, in cui si parlava del razzismo come problema epistemologico e mi sembrava che, dai riferimenti che lei faceva a Simone de Beauvoir emergesse un'idea del razzismo come metafora del logocentrismo, cioè come riferimento a categorie e contrapposizioni che poi sono anche le stesse su cui si impernia la filosofia occidentale – penso alla contrapposizione tra *eidos* e *yle*, tra *dynamis* ed *energeia* o alla stessa contrapposizione, di platonica memoria, tra la mente e il corpo. E allora il mio problema era se, nel momento in cui noi poniamo in essere queste contrapposizioni, questi schemi che dovrebbero essere funzionali ad una migliore comprensione della realtà, in quello stesso momento poniamo in essere anche degli schemi arbitrari che, irrigidendo queste contrapposizioni, poi falsano la nostra percezione della realtà; da qui il razzismo, ecc. Quindi chiedevo un suo pensiero specifico sull'argomento, ovvero su come poi si riesca epistemologicamente e teoreticamente a uscire da questa specie di *regressus ad infinitum*.

La seconda domanda è a proposito dell'estetizzazione dei rapporti tra bello e brutto che lei indicava, in via eziologica, come una delle origini e delle grandi ragioni d'essere del razzismo. Mi lascia un po' perplessa quest'idea, tenendo conto del fatto che l'estetica, dal suo nascere con Baumgarten, passa attraverso la *querelle des anciens et des modernes* e la letteratura romantica come alternativa a quella classica; mi sembra molto strano il fatto che l'estetica, nata come una valorizzazione della diversità, rispetto al paradigma del classicismo, – non so, penso ad esempio a Madame de Staël – si sia potuta storicamente rendere colpevole di un simile problema.

Terza e ultima questione: lei citava quella parte di *Das Unbehagen in der Kultur* in cui Freud tratta una specie di sua genealogia del razzismo, illustrando proprio come l'io debole cerchi di appoggiarsi ad una compagine sociale forte per sopperire alla propria fragilità, cercando diversità anche là dove non esistono, o comunque estremizzando quelle che esistono. La questione – so che è molto ampia – è quella della lettura che alcuni interpreti, fra i quali anche la Scuola di Francoforte, hanno formulato relativamente al pensiero freudiano: mi risulta difficile capire come, proprio in una cosa così eversiva come la psicoanalisi, in una cosa così densa di spunti critici anche nei confronti del razzismo, si sia potuta individuare una sorta di strumento di autoritarismo e di potere.

Risposta: Siebert

Non ho capito l'ultima cosa o forse non ci siamo capiti...

Replica: Oudai

Alludevo a tutte quelle interpretazioni del freudismo che tendono a vedere nella psicoanalisi lo strumento di una visione autoritaria del mondo, penso a Deleuze e altri. Non è emerso dal suo intervento...

Risposta: Siebert

Non li frequento.

Replica: Oudai

Lei aveva illustrato molto bene la lettura freudiana del razzismo e a me erano venute in mente, per contrapposizione, tutte quelle letture, anche femministe, del pensiero di Freud che tendono invece...

Risposta: Siebert

Non mi piacciono, non li leggo.

Intervento: Cortella

Se intanto vuoi cominciare a rispondere, poi facciamo un'altra tornata di domande.

Risposte: Siebert

Dico solo alcune cose che mi sono venute liberamente in mente.

La prima in merito alla questione della lotta e del riconoscimento, quella della reciprocità. Non so ora se uso le parole più appropriate, ma almeno a partire da come io ho letto la questione della lotta per il riconoscimento in Hegel, affinché ci sia lotta, dialettica e tensione per il riconoscimento, è indispensabile che ci sia una sostanziale parità tra i riconoscenti: devono essere due esseri umani a pieno titolo. Ci può essere e c'è – e questo fa parte di questa tensione – disuguaglianza: servo e padrone sono molto diversi nel contesto sociale rispetto al potere e alle dinamiche che possono mettere in atto; però essi sono uguali in un punto: fanno parte dell'umanità, sono esseri umani e, potenzialmente, si mettono in questa lotta perché l'uno presuppone dell'altro che abbia la capacità della coscienza di sé, dell'autocoscienza. Quindi è fondamentale questo rendersi reciprocamente oggetto e poi soggetto; per questo Simone de Beauvoir afferma che la donna (e ho usato il termine "donna" come analogico a "persona razzizzata") viene estromessa da questa possibilità della lotta per il riconoscimento: prima ancora che ci sia una relazione di lotta o di dialettica tra i due, la donna viene naturalizzata e estromessa come sub-umano. Il razzismo rende quelli che vengono razzizzati inferiori in modo forte: il nero è l'anello di congiunzione tra la scimmia e l'essere umano, ma è fuori dall'essere un essere umano a pieno titolo. L'unico modo per esserlo a pieno titolo è entrare in quella lotta per il riconoscimento. Perciò io sono sempre spaventata quando trovo delle traduzioni di Hegel che parlano di "schiavo" al posto di "servo"; secondo me esse fanno a pezzi tutto Hegel e impediscono di ragionare seriamente sulla dialettica in quanto lo schiavo, per definizione, è fuori dalla dialettica per il riconoscimento perché è un oggetto, è già razzizzato come oggetto, come non-umano. Ma è una questione di traduzione, Hegel non l'ha mai detto. Soprattutto in francese si trova questa traduzione.

È importante rendersene conto perché questo rende impossibile discutere e toglie la dialettica: uno schiavo è un oggetto. Io la penso così: punto di partenza è una sostanziale parità/reciprocità nell'essere entrambi degli esseri umani; dopo di che c'è la lotta, o dinamica: affinché io possa essere un essere autocosciente, io ho bisogno dell'altro, perché l'altro mi deve conferire questa qualità; così come l'altro, senza di me, non può averla. In questo stanno la reciprocità e la dipendenza. A questo punto rispetto alla lotta mi veniva in mente F. Fanon, un autore molto importante. Fanon parla di Hegel in un capitolo intitolato *Le nègre et Hegel in Pelle nera, maschere bianche. Il nero e l'altro*. Per le sue idee Fanon da un lato è stato completamente tacitato, in Africa e nel Terzo Mondo, e dall'altro lato è stato messo all'inizio della riflessione post-coloniale da tutti gli studi in proposito; Fanon infatti ha sempre insistito, anche polemicamente, sul fatto che la lotta per la liberazione non può essere tale, se non è anche lotta per la liberazione interiore. Il discorso di Fanon è stato spesso strumentalizzato, ma egli ha sempre messo l'accento sul nesso imprescindibile tra liberazione economico-politica dal colonialismo e liberazione interiore; tant'è vero che Fanon, ad un certo punto, se la prende molto con gli Africani che non hanno saputo compiere quel passo che, invece, i neri d'America hanno fatto. Fanon perciò non è stato molto amato: è stato commemorato con scuole, strade, piazze che portano il suo nome, ma nessuno l'ha più letto per molto tempo. La questione della lotta va perciò declinata dentro e fuori.

Anche qui c'è poi il mio problema generazionale. Io faccio parte della generazione nata sotto il nazismo: noi abbiamo provato questa cosa spaventosa e, quindi, questo elaborare il lutto è una cosa che, pur potendo valere in generale, vale soprattutto per la nostra generazione. Io penso – e di questo sono debitrice verso L. Balbo, dalla quale ho imparato che bisogna saper essere molto inventivi e aperti –, io penso che ci siano, tra generazioni e tra mondi geograficamente diversi, dei punti di contatto, nei quali si mette in moto qualche cosa rispetto a quei problemi: questo "qualcosa" può essere molto diverso, può concretizzarsi in certi fumetti su Sarajevo e i Balcani o, come diceva L. Balbo, con il fatto di essere stata studentessa negli Stati Uniti e aver visto gli stati del sud, ecc. Ci sono, come dire, delle esperienze individuali-sociali, che possono essere molto diverse, ma che ci fanno fare quello che io chiamo il *lavoro del lutto*, cioè il farsi davvero toccare dentro da ciò che è per nostra responsabilità accaduto e ripartire da lì. Questo non va mai disgiunto

dalla ribellione dell'altro; è l'altro che *duramente* ci deve mettere di fronte a questo. D'altra parte nel mondo di oggi succede proprio questo: basta stare ad ascoltare. Solo che noi abbiamo dei modi, come dire, di proiezione fuori da noi di questi problemi attivi a getto continuo. Basta guardare la geopolitica internazionale... Ci sono tante di quelle cose concrete, che succedono, le quali dovrebbero rimandarci su noi stessi e farci dire: "Ma cosa stiamo facendo? Cosa abbiamo fatto? Ma cosa gli stiamo facendo?"; invece no, si va avanti a dire "tu": la vittima è *sempre* l'aggressore in questa dinamica. Come dice Adorno nella *Dialettica dell'Illuminismo*: il primo colpevole è la vittima. Ecco proprio in questo consiste la dislocazione delle dinamiche che si mettono in atto con il razzismo.

Sulla questione ontologica: è importante che prendiamo atto del fatto che la scienza genetica dica oggi che non esistono razze; però questo non può e non deve bastare come argomento antirazzista, perché se domani la scienza dicesse che ci sono...

È una questione etica e morale innanzi tutto, poi politica; ma è bene prendere atto di quanto dice la scienza perché ha comunque delle conseguenze sempre molto importanti.

Lei là in fondo ha detto delle cose troppo grosse per me... Certamente questo pensare binariamente è qualcosa di molto addentro alla nostra cultura e perciò viene incontro a delle proiezioni razziste.

In merito all'estetizzazione, anch'io le prime volte che l'ho letto in Mosse e in altri teorici sono rimasta perplessa, perché dell'estetica abbiamo un'idea alta e bella, mentre non ci piace usare la parola quando si parla di una schifezza. Forse loro la usano e, quindi, io l'ho usata di conseguenza nel senso di "rendere metro di giudizio una presunta estetica". In assoluto possiamo anche metterla in dubbio: perché una statua fatta così in marmo bianco deve essere esteticamente, oggettivamente più bella, buona ecc. e una scultura africana in legno no? Questo è il senso dell'estetizzazione nel modo in cui lo usano coloro che hanno studiato la questione. C'è un indubbio nesso fra la nascita delle ideologie razziste in Francia e in Germania fra la fine del 1800 e l'inizio del 1900 e un certo uso delle teorie estetiche. Si tratta proprio di quel nesso che poi finisce nella quintessenza di alcuni autori, nei quali è possibile trovare la razza brutta e la razza bella in un continuo crescendo: prima ci sarebbero state cinque, otto, venti razze, ognuno con la sua; poi ci sarebbe stato questo anello di congiunzione tra gli animali e l'umano che è nero; e infine si scopre che ci sono due razze: una bianca bella e una nera brutta. Questo forse relativizza ciò che noi intendiamo per estetica. L'estetica diventa così un campo di proiezione politico.

Intervento: Chiaretti

Quanto si sta dicendo mi fa venire in mente il testo di Said sull'imperialismo. Egli racconta che, quando ha intrapreso questa opera di decostruzione della grande letteratura anglosassone dell'Ottocento, ha avviato la sua indagine quasi con un sentimento di inquietudine perché, in fondo, temeva di scoprire il razzismo dei suoi più amati autori, da Dickens a Conrad (Said infatti era palestinese, ma i genitori erano così appassionati della monarchia anglosassone, che gli avevano messo nome Edoardo). Si tratta di una persona che ha voluto disimparare ed ha ripercorso tutte le più grandi opere della letteratura dell'Ottocento anglosassone con la volontà di capire se veramente le radici razziste dell'imperialismo fossero così profonde, tanto da poter essere ritrovate anche in queste opere, che sicuramente lui non avrebbe mai pensato che fossero razziste. Sono seicento pagine...

Replica: Oudai

A me interessava sottolineare la tesi che l'estetica in quanto tale, originaria, è tutto il contrario del razzismo perché abbiamo una teoria del bello, abbiamo anche una teoria del sublime...

Replica: Chiaretti

Mi è venuto in mente Said, perché pensava la stessa cosa della grande letteratura e poi ha fatto una ricerca che è durata quindici anni e si è ricreduto. In fondo è una perdita, un'elaborazione del lutto.

Intervento: Cortella

La prima cosa che volevo dire si lega al tema della lotta per il riconoscimento e al tema della reciprocità. Com'è noto, quel luogo celebre della *Fenomenologia dello Spirito* in cui si parla della dialettica servo-padrone, ha molte interpretazioni. Io lo leggo così: la dialettica si innesta quando s'incontrano all'origine due uguali, che vogliono essere riconosciuti allo stesso modo e che si affrontano prima di diventare servo-padrone, per la vita e per la morte; cioè sono disposti a morire o ad ammazzare pur di essere riconosciuti. All'origine Hegel pone dunque il bisogno di riconoscimento: la lotta nasce dal bisogno di essere riconosciuti. Quando ho bisogno di essere riconosciuto e non trovo subito chi mi riconosce, lotto per essere riconosciuto. La lotta per il riconoscimento è una lotta da parte di chi non è stato riconosciuto e ha bisogno di esserlo, lotta per trovare soddisfazione a questo bisogno. Questo bisogno trova soddisfazione quando qualcuno riconosce il primo. Ma perché il primo si senta riconosciuto, bisogna che questo qualcuno da cui viene riconosciuto, sia qualcuno che egli ritiene degno di riconoscerlo. Per esempio, non mi sento riconosciuto da un animale, ho bisogno di essere riconosciuto da qualcuno che ritengo degno. Ma in quel momento io ho anche riconosciuto l'altro, l'ho riconosciuto come uno che è degno. Questo innesca la reciprocità. Non posso sentirmi riconosciuto da uno che io non abbia contemporaneamente riconosciuto.

Questo è parità? Sembra di sì, ma attenzione perché potrebbe anche darsi una situazione in cui tra i due che entrano in questa relazione di reciprocità, non si dà parità. Pensiamo al riconoscimento che avviene tra madre e neonato, situazione di estrema disparità: da una parte c'è un adulto consapevole, dall'altra c'è un bambino che muove i primi passi nella vita e non sa neanche che cosa gli stia succedendo... Il rapporto tra i due è un rapporto di riconoscimento, anche se può avvenire in modo non verbale, perché c'è un passaggio di affetto dall'uno all'altro e dall'altro all'uno. Qui non c'è uguaglianza tra i due, ma in questo rapporto il riconoscimento funziona solo se c'è reciprocità: se il bambino si sente riconosciuto dalla madre e la madre a sua volta si sente riconosciuta dal bambino a cui trasmette affetto e da cui riceve affetto. Quindi la reciprocità lì è un elemento che non sempre (anche se sarei tentato di dire che lo è abbastanza spesso) coincide con la parità o con l'uguaglianza; in questo caso, per esempio, non c'è neppure uguaglianza giuridica, oltre che fisica, culturale... Questo per quanto riguarda la struttura formale.

Altro è il discorso delle lotte per il riconoscimento. In genere si tratta di lotte esercitate da gruppi – possono essere minoranze sociali razzizzate – che hanno già consapevolezza della loro dignità, e quindi in una certa misura sono già passati attraverso rapporti di riconoscimento. Facciamo un esempio: la lotta per i diritti civili dei neri americani; essi sono perfettamente consapevoli di essere uguali agli altri, di essere persone autonome, in sé libere, aventi gli stessi diritti degli altri e si trovano nella situazione in cui gli altri non concedono loro ciò. Allora, devono essere già passati per quella che chiamo “una figura primaria di riconoscimento”, cioè ognuno di noi diventa consapevole di essere persona autonoma, indipendente, se è passato attraverso rapporti di riconoscimento riusciti, che possono essere rapporti di riconoscimento nella famiglia, nel rapporto primario, nel gruppo sociale... in condizioni che Hegel avrebbe chiamate *condizioni di eticità*. Si trovano, però, in condizioni sociali di secondo livello, in cui questa consapevolezza che hanno ottenuto nei confronti di loro stessi, non viene riconosciuta all'interno dei rapporti sociali e dunque inizia la lotta per il riconoscimento da parte di persone che sono già *autocoscienze*. S'introduce una condizione diversa rispetto a quella che pensa Hegel, il quale pensa a una situazione in cui i primi due che s'incontrano non sono ancora autocoscienze, ma semplicemente *soggetti* neutri, che hanno bisogno di essere riconosciuti e solo dopo il rapporto di riconoscimento diventano consapevoli di essere autocoscienze. Allora qui la situazione è un po' più complicata: parliamo di lotte per il riconoscimento di minoranze, di gruppi, che già sanno di essere autocoscienze libere, ma che non vengono riconosciute. Però nella situazione dei neri americani, che non a caso ho introdotto, c'è un'interessante dinamica: la dinamica di coloro che diventano orgogliosi della loro razza. Lì non c'è la lotta contro il razzismo perché non ci sia la differenza tra le razze, ma addirittura, c'è la lotta per la superiorità della razza negra nei confronti della razza bianca,

l'orgoglio nero ecc.; si è innestato un meccanismo, non so se perverso o giusto (qui vorrei sentire la risposta di Renate), in cui una situazione di razzismo umiliante si è capovolta, come lotta di emancipazione, nella rivendicazione del razzismo come elemento di emancipazione.

Risposta: Siebert

Anche Fanon vedeva la differenza tra i neri americani e i neri africani proprio attraverso questa rottura con lo "stare al proprio posto"; capovolgendo la situazione, i neri americani – direbbe Fanon – si sono imposti nella lotta per il riconoscimento. Mi viene in mente una citazione dello scrittore americano nero James Baldwin, che dice, in una discussione con l'antropologa Margaret Mead: "Io sono abbastanza vecchio per conoscere un'incredibile quantità di persone che hanno passato quasi tutta la vita cercando di essere bianche (erano neri), non mi rivolgevano la parola e ora quel che è successo è che in questo momento della nostra storia, comunque, i neri non si curano più di quello che pensano i bianchi; a me non interessa più, se devo dire la verità, che i bianchi possano o non possano sentirmi, non cambia proprio niente; se mi sentono, tanto meglio, se non mi sentono, tanto peggio, per loro". Perché, dice, si mettono loro fuori dal riconoscimento in questo modo.

Intervento: Chiaretti

Passaggi tipici... Il primo, da schiavo a servo, per usare la terminologia di Cortella, (la rivolta degli schiavi, mitica, forse, non so se c'è veramente mai stata...). La soglia del passaggio dalla totale estromissione (non solo tra popoli, ma tra classi o tra uomini e donne) dove la reciprocità non è data, al momento in cui si può innescare la lotta per il riconoscimento... Ma noi oggi, e anche nella storia passata, siamo drammaticamente impegnati a capire perché siamo tornati regressivamente ad una fase in cui il problema sembra essere questo passaggio dall'estromissione, quindi dall'essere schiavi, a perlomeno diventare servi. Questo è mettersi esattamente dal punto di vista dell'altro. Forse i titoli di tanti testi sull'immigrazione, ammettiamo che siano un po' carichi, quando usano parole come "schiavi"; ma basta leggerli per capire che in realtà si può parlare di schiavismo, in particolare quando parliamo di immigrati clandestini. E anche questo passaggio: com'è che l'oggetto diventa soggetto? Non è che la teoria del riconoscimento debba spiegare ogni cosa... però è uno di quei casi [problematici] come quest'altro: nella lotta per il riconoscimento io ti oggettivizzo, nella dinamica della lotta per il riconoscimento può essere necessario questo momento di indifferenza, per cui l'altro mi è indifferente. Allora cosa diciamo? Che dobbiamo ricorrere anche ad altre teorie e che in questo caso la teoria del riconoscimento non ci aiuta molto a capire questo passaggio da una condizione di estromissione a una condizione in cui, in quanto siamo due esseri umani a pieno titolo, possiamo essere riconosciuti.

Risposta: Siebert

È tutto molto processuale, credo che non ci sia un riconoscimento che avviene una volta sola e poi basta. Perché ci sono se non altro due riconoscimenti, che interagiscono, ma che sono distinti: il riconoscimento istituzionale ed il riconoscimento tra le persone. Credo che facciano bene oggi gli organismi internazionali ad insistere moltissimo sulla questione delle legislazioni internazionali, sui tribunali: si tratta di trovare soluzioni che fanno un po' cose nuove dal punto di vista di un riconoscimento inscritto nell'istituzione (che non risolve il problema dell'odio...). Poi c'è la questione delle relazioni tra persone. Non so se avete letto i bellissimi libri di Maria Pace Ottieri, lei è una giornalista che ha scritto dei libri che raccontano i suoi incontri con immigrati a Milano, ma ha fatto servizi giornalistici anche sulle navi, a Lampedusa... Il modo in cui lei ci restituisce quelle persone... la sua capacità di entrare in relazione che parte sostanzialmente da un riconoscimento dell'altro su un piano di parità nonostante la grandissima differenza rispetto al ruolo sociale. Questo è un esempio di come è possibile un riconoscimento e potremmo trovare mille esempi di persone che invece rendono impossibile questo rapporto. Ma non basta che la disponibilità provenga da una parte sola, che uno mostri di essere disponibile, perché l'altro risponda. La cosa si complica, però per fortuna le relazioni tra persone sono così complicate! Ci lascia anche delle buone speranze. Se fosse tutto dipendente dalla politica, potremmo anche disperare e basta; invece, per fortuna, ci sono anche relazioni tra persone, che in alcuni casi sono disastrose perché segnate dal razzismo, in altri casi, invece, sono più leggere, mutevoli, possibili... Mi sembra importante la questione della

relazione tra le persone, rispetto alle dinamiche del riconoscimento, e anche quella distinzione di Margaret Mead, tra *società civile* come una società dove sono buone le relazioni tra le persone, come rispetto reciproco – o viceversa, *società incivile* quando fra individui va male – e *società decente*, quando le istituzioni rispettano gli individui, perché molto spesso, da noi, avviene un misconoscimento istituzionale più che del singolo individuo. Il che è più grave, quando è proprio iscritto nelle istituzioni di dare il “tu” in questura, le code inutili, tutti quei segni palesi che dicono: “ti metto al tuo posto”; la politica dell’umiliazione passa attraverso questi, apparentemente piccoli, atti di razzismo.

Intervento: Muz

Il titolo del libro della professoressa Siebert è *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, io volevo chiedere: la negazione del riconoscimento nei confronti delle persone che subiscono il razzismo diventa una negazione, forse, della possibilità per loro di costruire un’identità personale e anche un’identità sociale? Questa è l’inizio della mia domanda; perché lei prima ha letto un passo del professor Cortella dove si dice che il riconoscimento è condizione dell’identità. In realtà noi, in altre occasioni, abbiamo precisato che il riconoscimento è condizione, più che altro, dell’autonomia della persona perché nell’identità ritroviamo un momento di rielaborazione personale: i riconoscimenti vengono rielaborati nell’autoriconoscimento e così il riconoscimento può trasformarsi in un’identità. Perché le chiedo se negare il riconoscimento è negare la possibilità di un’identità personale e di un’identità sociale alla persona che subisce il razzismo? Perché, se non ho problemi ad ammettere che il riconoscimento sia preconditione del costituirsi dell’identità personale, mi è più difficile accettarlo dal punto di vista dell’identità sociale. Proprio in questo periodo sto studiando Ian Hacking e la teoria chiamata *Labelling Theory*, cioè “dell’etichettamento”. Hacking fa derivare l’identità sociale da una classificazione, da una categorizzazione la cui funzionalità è l’anticipazione del comportamento e l’identificabilità degli individui. Questa classificazione può avere una natura legale, ad esempio il professor Cortella è professore, è maschio, ha una certa età... tutti attributi legalmente riconosciuti. Qui c’è un riconoscimento e lui a sua volta riconosce l’istituzione scolastica che gli ha riconosciuto il titolo di professore e l’anagrafe che ne ha certificato la nascita. Però, per la classificazione dell’identità sociale sappiamo che vi sono anche delle categorizzazioni che vengono completamente calate dall’alto, da determinate agenzie, che sono deputate a questo: quando diciamo “pazzo”, “tossicodipendente”, “ladro”, ma anche “farabutto”, in questo momento stiamo etichettando e qui il riconoscimento dove sta? Ecco, in questo senso, io volevo chiedere se il riconoscimento fonda anche l’identità sociale, se ne è prerequisito.

Risposta: Siebert

Quando, prima, facevo riferimento a Crespi e a questa distinzione tra identità personale e sociale, che mi è sembrata utile per ragionare su riconoscimento e razzismo, volevo dire che la negazione del riconoscimento e viceversa, addirittura le politiche dell’umiliazione, portano le persone, che sono comunque in un contesto di fragilità sociale (ad esempio gli immigrati che vivono da noi), a sentirsi più chiamate da un’identità sociale forte, perché l’identità personale è molto costosa in termini psichici. Perché se manca il rispetto, il riconoscimento, in qualche modo, l’individuo, che, in una situazione di immigrazione qui, è già in una situazione più fragile di come sarebbe altrove, tende ad intensificare l’identità sociale rispetto al gruppo di appartenenza. Allora il razzismo, anche in termini politici ampi, porta a delle situazioni di integralismo, senza che ci rendiamo conto che queste sono delle spinte coattive che noi mettiamo in atto col razzismo stesso, proprio perché rendiamo più difficile avere un’identità personale articolata.

Replica: Chiaretti

Il termine identità sociale in sociologia è un termine un po’ ambivalente; gli esempi che faceva lei mi sembrano più, dal punto di vista concettuale, in una dinamica di attribuzione di ruolo, e dunque un concetto di identità sociale molto restrittivo. L’identità viene identificata col ruolo. Mentre l’identità sociale nel senso di Mead o come molti altri sociologi la utilizzano, è un concetto un pochino più ampio e ha a che fare con le dinamiche dell’appartenenza e quindi ritorniamo, in un senso molto lato, anche dentro la dinamica del riconoscimento.

Replica: Muz

Però stiamo attenti, perché, andiamo all'identità collettiva, quando parliamo di appartenenza...

Replica: Chiaretti

Nel linguaggio sociale l'identità collettiva può essere l'identità dei movimenti... Tra collettivo e sociale siamo in una zona grigia. Però nel gergo sociologico si usa molto di più l'espressione "identità sociale", alla Mead, piuttosto che "identità collettiva". Le identità collettive le trova di più nel gergo sociologico a proposito di movimenti collettivi. Non mi voglio addentrare su questo, perché sono distinzioni anche troppo restrittive, ma mi sembra che i termini vadano almeno distinti.

Replica: Siebert

Crespi fa questa distinzione: tra identità personale e identità sociale.

Replica: Cortella

E lui per identità sociale intende ciò che lei (a Muz) intende per identità collettiva. L'identità sociale è, ad esempio, "la Padania"; è questa autoconstruzione reattiva, che è promossa da meccanismi di reazione; non è: "il ladro"...

Replica: Chiaretti

La *Labelling Theory* fa riferimento al ruolo, non è una teoria dell'identità ma dei ruoli.

Intervento di un altro partecipante al seminario

In relazione a quanto diceva la professoressa, cioè al razzismo come naturalizzazione di relazioni sociali, che è la parte che mi interessa di più perché è quella con cui mi confronto, lavorando nel campo dell'immigrazione, in maniera più evidente, riflettevo sul fatto che questa riflessione posta all'inizio, fondante il razzismo, è stata un po' messa al margine della discussione sul riconoscimento. Invece il processo di disconoscimento che sta alla base del razzismo è il processo fondante su cui poi basare le riflessioni sulla lotta. Se non si parte dal processo di disconoscimento e si parte riflettendo solo sulla richiesta di riconoscimento, ci si pone di fronte alle due opzioni: in parte quella della richiesta di assimilazione o del mimetismo sociale che si origina nell'alienazione dell'individuo, come diceva la professoressa Siebert, o, invece, come altro processo, quella della richiesta di riconoscimento di un'identità forte, della differenza come valore. A me veniva in mente, quando si discuteva su questo, la definizione a proposito del razzismo, di "*processo del pendolo*": quando c'è un processo di profondo disconoscimento della differenza, molto spesso la reazione è una richiesta di affermare un'identità forte. Questo porta al tema delle richieste e della concessione di diritti agli attori collettivi che può condurre a dei paradossi assurdi. Faccio un esempio: ho letto un articolo di Marco D'Eramo sugli stati del sud degli Stati Uniti, che faceva riferimento ad una comunità Cherokee; l'autore si stupiva perché la popolazione di questa comunità nel giro di cinque anni si è moltiplicata per dieci. Facendo un'indagine approfondita ha scoperto che c'è una legislazione che permette a queste comunità di costruire dei casinò, gestiti dalla comunità stessa, i quali portano ad ogni singolo individuo iscritto alla comunità un introito annuo di seimila dollari ciascuno (compresi i minori che possono ricevere la loro cifra a diciotto anni, senza aver mai lavorato); ciò ha portato al fatto che ogni singolo individuo che riusciva a dimostrare di avere un sedicesimo di sangue cherokee, poteva iscriversi alla comunità. Si diceva che le razze non esistono; le razze esistono veramente non solo nei patti o nei rapporti sociali; difficile dire che le razze non esistono; questa è una dimostrazione, sebbene al contrario, di come le razze esistano. La riflessione che facevo è: quanto poi le politiche di riconoscimento della differenza, attraverso il riconoscimento dei soggetti collettivi che diventano soggetti di diritti collettivi, validi all'interno della comunità e con un riflesso anche sull'esterno (che non può legiferare all'interno della comunità), possano valere, dati questi paradossi. Per cui l'azione di disconoscimento di un tempo che ha originato la richiesta di riconoscimento, senza un'azione orientata invece a cercare di capire dov'era il disconoscimento, crea i paradossi di dar vita a delle identità collettive chiuse. Mi viene in mente la definizione di Touraine: si strutturano delle biopolitiche di salvaguardia delle identità collettive che poi in definitiva naturalizzano e irrigidiscono le identità collettive stesse. Quindi, tornando a monte, al discorso della lotta, io penso che se noi limitiamo la riflessione sul disconoscimento e quindi sul processo di disuguaglianza e di relazione asimmetrica che si instaura e

cerchiamo di capire quali sono i meccanismi che determinano questo disconoscimento e disuguaglianza, è probabile che non arriviamo ai paradossi delle politiche di riconoscimento.

Risposta: Siebert

Abbiamo escluso [dalla relazione] una parte finale del mio libro relativa alle prospettive multiculturali della nostra società che mettono a confronto le ipotesi comunitariste e quelle liberali, insomma: i diritti all'individuo o i diritti alle comunità. Personalmente sarei moltissimo dalla parte di chi pensa che se noi garantiamo i diritti all'individuo garantiamo anche i diritti alle comunità e viceversa credo si apra la strada a tutta una serie di distorsioni; rispetto alla condizione femminile questo è più palese: il dare ad un presunto gruppo etnico dei diritti appartenenti a questo gruppo e darli anche in senso forte, come una legge o una costituzione. Io ho molti dubbi su questo, sono più dell'idea di Touraine che parla di un multiculturalismo *ben temperato*. Io non ho letto l'articolo sui Cherokee, però mi sembra come la costituzione di un ghetto, dare a questa comunità tali cose e scaricarsi la coscienza...; io sono stata in America poco ma entrare in una riserva era spaventoso, visivamente, era una zona extraterritoriale.

Replica

Mi ha colpito che questa specifica riserva abbia conosciuto un boom economico non indifferente negli ultimi cinque anni; il paradosso per cui il processo di disconoscimento portava ad una richiesta di assimilazione nella società statunitense, adesso, nel momento in cui la disuguaglianza socio-economica che generava la richiesta di riconoscimento si è ribaltata in qualcosa economicamente conveniente, si ha un processo inverso perché c'è chi chiede di fare ingresso in quella comunità accettando di dimostrare di appartenervi. Un po' come succede con gli argentini di ritorno a cui viene un po' imposta questa idea di identità italiana che loro non sentono affatto, ma che usano strumentalmente.

Replica: Chiaretti

Se ho capito bene, lei sta dicendo che siamo nel polo che lei ha definito *del pendolo*, l'esempio che lei porta è che questa comunità si è fatta forte, in un certo senso, etnicizzandosi.

La comunità è stata etnicizzata, ma si è riconosciuta nella propria etnia tanto che alcuni vogliono entrare dentro dimostrando di appartenervi. Io colgo nell'esempio che lei ha portato, anche un riferimento all'osservazione che aveva fatto prima, che mi sembra più interessante; il venir meno di una possibilità di dialettica di riconoscimento porta a due posizioni polari: da un lato il mimetismo e dall'altro la richiesta di identità forte. Penso che nell'esempio che lei ha portato ci sono due cosmi insieme, da un lato un'azione di disconoscimento che paradossalmente produce ricchezza e dall'altro, dal punto di vista dei processi di identità, una situazione di pendolarismo, cioè, quella comunità sarà più ricca ma si è etnicizzata. Lì abbiamo un caso ancora più paradossale in cui sono uscito dalla disuguaglianza economica etnicizzandomi. Anche la storia del popolo ebraico conferma questa vicenda: una discriminazione che diventa fattore di arricchimento. Accettare di essere razzializzato perché è conveniente da molti punti di vista è accaduto, il problema è come uscire dalla logica razzista.

Trascrizione del dibattito a cura di A. Muz e A. Tamai